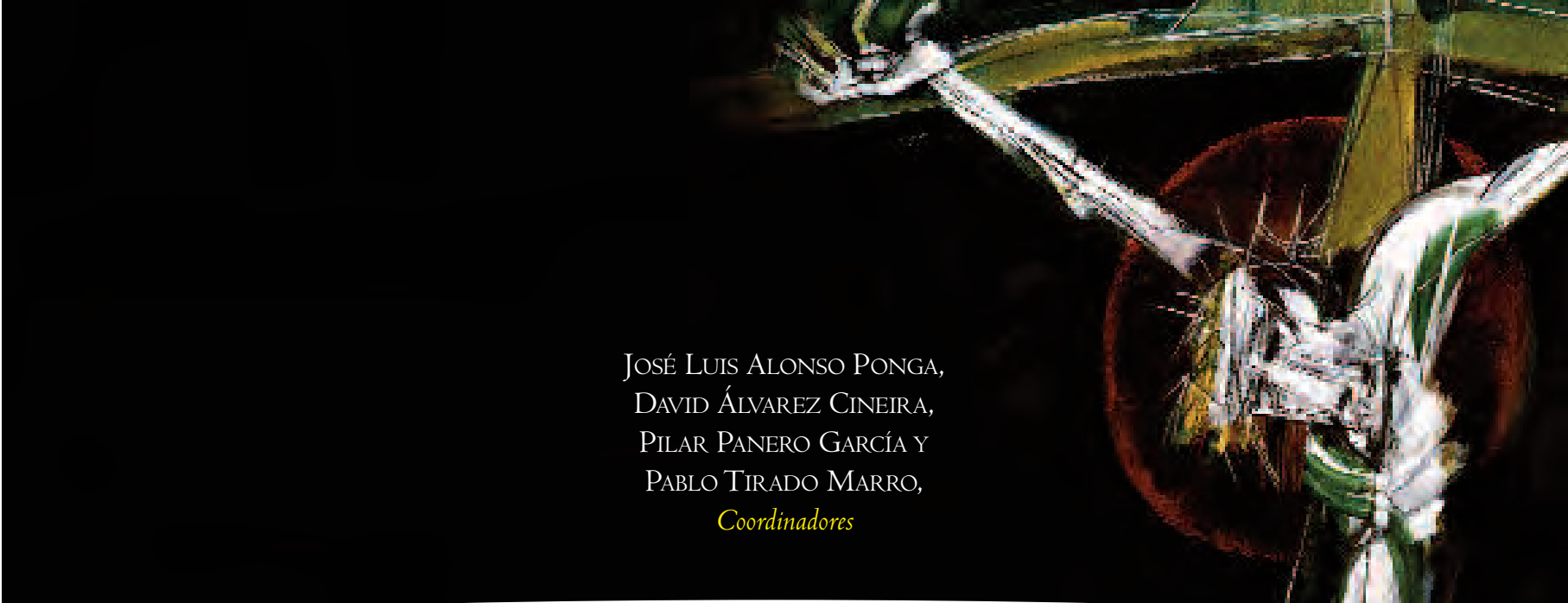
An abstract painting depicting a crucifixion. The central figure is rendered in white and silver tones, with a crown of thorns. The background is a mix of dark green, brown, and black, with a large, textured red circular shape behind the figure. The style is expressive and gestural, with visible brushstrokes and a sense of movement.

JOSÉ LUIS ALONSO PONGA,
DAVID ÁLVAREZ CINEIRA,
PILAR PANERO GARCÍA Y
PABLO TIRADO MARRO,
Coordinadores

La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica

**La Semana Santa:
Antropología y Religión
en Latinoamérica**



JOSÉ LUIS ALONSO PONGA,
DAVID ÁLVAREZ CINEIRA,
PILAR PANERO GARCÍA Y
PABLO TIRADO MARRO,
Coordinadores

La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica



Ayuntamiento de **Valladolid**



Este volumen reúne parte de las contribuciones científicas presentadas al *Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular: La Semana Santa*, celebrado en Valladolid del 15 al 18 de octubre de 2008.

Organizan:



Colaboran:



© de esta edición: Ayuntamiento de Valladolid

© de los textos: sus autores

© de las fotografías: sus autores o propietarios

Coordinadores: José Luis Alonso Ponga

David Álvarez Cineira

Pilar Panero García

Pablo Tirado Marro

Edita: Ayuntamiento de Valladolid.

Depósito legal: VA-1058-2008

I.S.B.N.: 978-84-96864-25-2

Printed in Spain. Impreso en España.

Imagen cubierta: Álvaro Delgado

Diseño y maquetación: dDC, Daza Diseño y Comunicación

Impresión: Imprenta Municipal

- I1 **Presentación**
Francisco Javier León de la Riva, *Alcalde de Valladolid*
- I3 **Introducción**
José Luis Alonso Ponga, David Álvarez Cineira, Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro, *Coordinadores*
- I. TEOLOGÍA**
- 21 **La religiosidad popular. Actualidad y futuro**
Carlos Amigo Vallejo
- 29 **¿Qué sentido tiene una cofradía en la Iglesia y en la sociedad actual?
(Claves para una nueva evangelización)**
Raúl Berzosa Martínez
- 39 **Identidad y misión de las hermandades de Semana Santa**
José-Román Flecha Andrés
- 47 **Liturgia popular y liturgia oficial**
Luis Resines Llorente
- 59 **¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?**
Pablo Tirado Marro
- II. ANTROPOLOGÍA**
- 73 **La Settimana Santa in area mediterranea o della teatralizzazione del dolore**
Luigi M. Lombardi Satriani
- 79 **De las “semanas santas” en Castilla a la Semana Santa castellana**
José Luis Alonso Ponga
- 93 **Religiosidad popular en la región de Murcia**
Luis Álvarez Munárriz
- I03 **Note storiografiche sulla Settimana Santa in Italia**
Mario Atzori
- I15 **Semana Santa en Tilcara. Transformación, resignificación y sincretismo en Latinoamérica**
María Cristina Di Sarli
- I25 **Visione, somiglianza, memoria. Simulacri e contesti rituali nella Settimana Santa del
mezzogiorno italiano contemporaneo**
Francesco Faeta
- I33 **La Semana Santa en Venezuela**
Nireibi Herrera
- I43 **Semana Santa em Braga - O despertar da letargia**
José Paulo Leite de Abreu
- I49 **Lo exótico en lo cercano: rituales y especialidades de la Semana Santa en Extremadura**
Javier Marcos Arévalo y Sebastián Díaz Iglesias
- I73 **El culto astral y las deidades mestizas en la Semana Santa de los indios del occidente mexicano**
Héctor M. Medina Miranda

- 179 La cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno en el Camino Real de Tierra Adentro: peregrinaciones antiguas y nuevas
Gabriel Meléndez
- 193 La Semana Santa andaluza como “hecho social total” y marcador cultural: continuidades, refuncionalizaciones y resignificaciones
Isidoro Moreno Navarro
- 207 El mundo al revés: mitología y ritos sincretísticos del Viernes Santo en el Ande Peruano
Mario Polia Meconi
- 221 Ritos y costumbres de la Semana Santa en Filipinas
Blas Sierra de la Calle
- 239 Cantare la Passione. Rituali pasquali a Campobasso (Italia, Molise)
Letizia Bindi
- 245 La Semana Santa en la catedral hispalense: excelencias y peculiaridades
Ramón de la Campa Carmona
- 253 Las cuadrillas de costaleros en Sevilla: identidad y formas de sociabilidad
Fernando Díaz Ruiz
- 261 Pellegrini e confratelli del Monte della Stella: la Settimana Santa nel Cilento
Vincenzo Esposito
- 269 La Pascua como uno de los ejes vertebradores del calendario en Europa occidental hoy
Elisabet Fernández González
- 275 Sevilla. Templo, corte y ciudad. Felipe V y la Semana Santa en el lustro real
José Gámez Martín
- 283 La “religiosidad tradicional” en la modernidad avanzada.
Una reflexión a partir del ritual festivo de la Semana Santa marinera de Valencia
Pedro García Pilán
- 291 Devoción, estética y fiesta. El exorno floral en la Semana Santa de Sevilla
Soledad Jiménez Barreras
- 299 Espacio, ritual e identidad en la Semana Santa Rural
Jesús Ledesma Blanco
- 303 La Settimana Santa di Valladolid.
Osservazioni sullo studio di un contesto festivo in Castilla y León
Silvia Lipari
- 307 Il teatro della sofferenza. *Imitatio Christi* e invenzione rituale in un gruppo carismatico
María Teresa Milicia
- 313 El Descendimiento y el Santo Entierro de Almeida (Zamora):
de una identidad gremial a una identidad local
Pilar Panero García
- 323 Prensa y religiosidad en Bahía del siglo XIX:
la Procesión del Santo Entierro y las manifestaciones públicas de la Semana Santa
Bárbara María Santos Caldeira

III. RITO Y MÚSICA

- 331 Música, piedad popular y liturgia católica en los cultos de Semana Santa
María Antonia Virgili Blanquet
- 343 Semana Santa en el Valladolid del siglo XVIII: la música en la catedral
Clara Mateo Sabadell
- 349 Cantares pícaros del Sábado Santo
Antonio Vallejo Cisneros y Celia Vallejo Climent
- 355 Música y rito en la procesión vallisoletana actual: cambio y permanencia
María José Valles del Pozo

IV. HISTORIA Y OTRAS DISCIPLINAS

- 363 La religiosidad popular hispana: Semana Santa en la parroquia de Santa Teresa de Bryan (Texas) y la catedral de San Fernando de San Antonio (Texas)
Armando C. Alonzo
- 373 La Semana Santa en el antiguo Reino de León
Florián Ferrero Ferrero
- 395 El vocabulario de la Semana Santa en la lengua chamorra de las Islas Marianas
Rafael Rodríguez-Ponga Salamanca
- 403 Las fiestas de Gloria de la Cofradía de N^a S^a de la Piedad de Valladolid: “La Merced”, “la Virgen de Agosto” y “San Antón”
Roberto Alonso Gómez
- 411 La Semana Santa valenciana:
la preponderancia de la Resurrección sobre la Pasión: el caso de Teulada
Jaume Buïgues i Vila
- 419 Meditación, teología e imagería en la Pasión de Castilla
Javier Burrieza Sánchez
- 429 Semana Santa en el Carmelo y Ciudad Ojeda, dos poblaciones del lago de Maracaibo
Fernando Campo del Pozo
- 439 Las imágenes de devoción pasionista y sus prácticas rituales
en el contexto de la polémica sobre la imagen sagrada después de Trento
Jaime García Bernal
- 445 La Cofradía Penitencial de la Vera Cruz de Valladolid durante el siglo XVIII
Máximo García Fernández
- 455 La mujer en la Semana Santa leonesa. Análisis sobre su evolución y estado actual
Xuasús González y Carlos García Rioja
- 463 El desenclavo en la diócesis de Palencia: paraliturgia y teatro
Enrique Gómez Pérez
- 471 Sociedad y religiosidad popular en la Murcia del siglo XVIII: un sentimiento de fe hecho arte
Antonio González Quirós y Antonio Zambudio Moreno

- 477 San Vicente Ferrer en el origen de las procesiones de disciplina de Medina del Campo (Valladolid)
Ramón Panach Rosat
- 483 Ritos penitenciales de una villa terracampina en la edad moderna: Becerril de Campos (Palencia)
Ramón Pérez de Castro
- 495 La devoción de los labradores tarraconenses a Santa María Magdalena (notas históricas)
Josep María Sabaté i Bosch
- 501 Los humilladeros castellanos y el espacio para el despliegue procesional
José Ignacio Sánchez Rivera y Eduardo González Fraile
- 507 **V. PASOS, RITO, PENITENCIA, ESPECTÁCULO:
LA SEMANA SANTA RURAL EN CASTILLA Y LEÓN**
José Luis Alonso Ponga y Pilar Panero García (textos). José Alonso Martín (fotografías)

La vigencia y el interés de los estudios sobre religiosidad popular no dejan lugar a dudas y es obvio que Valladolid –en particular– y Castilla –en un sentido más amplio– son territorios privilegiados para su observación y su análisis. Por eso creo que la Cátedra de Estudios sobre la Tradición, Centro de Antropología Aplicada de la Universidad de Valladolid y el prestigioso Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid han estado muy acertados al elegir nuestra ciudad como sede de este *Congreso latinoamericano* cuyo interés científico se centra concretamente en uno de los ámbitos del sentimiento religioso popular que más y mejor conoce esta tierra: *la Semana Santa*.

La Antropología y la Teología se dan la mano en esta convocatoria, con el fin de profundizar en una de las manifestaciones más sugerentes y mágicas de esa religiosidad popular y que es común a sus respectivos ámbitos de investigación: las liturgias y los desfiles de la Semana Santa, las tradiciones asociadas a su celebración, el poso cierto que han ido depositando en las diferentes sociedades a lo largo de los siglos, su estética, su puesta en escena...

Celebro la presencia de este Congreso en Valladolid y celebro, igualmente, la pertinencia de la colaboración del Ayuntamiento que presido en su puesta en marcha, materializada en un formato tan trascendente como el editorial.

FRANCISCO JAVIER LEÓN DE LA RIVA
Alcalde de Valladolid

Los estudios sobre religiosidad popular gozan de la máxima actualidad. El tema llama la atención de los historiadores de las mentalidades y, sobre todo, de los antropólogos y teólogos, liturgistas. Con cada una de estas ramas del saber podemos acercarnos a la religiosidad popular desde una perspectiva específica, desde unas bases teóricas propias de su materia y con una metodología determinada. Esta publicación y el *Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular: La Semana Santa*, que se celebrará en Valladolid D. M. del 15 al 18 de octubre de 2008, se ha pensado con la intención de propiciar el intercambio de experiencias partiendo de presupuestos aparentemente dispares, pero, sobre todo, de poner al alcance de los investigadores la posibilidad de participar en un encuentro en el que se clarificarán las teorías y los paradigmas de estudio de unos y otros, para que ambos enriquezcan sus perspectivas.

Si para la Antropología Cultural la Semana Santa es un “hecho social total” donde el grupo se manifiesta en las múltiples facetas que lo constituyen, si la Semana Santa nos habla de tiempos y espacio que se recrean como sagrados y/o profanos, si nos indica aspectos económicos y culturales, de escenificación y reinención temporal de grupo, de rasgos culturales, de vivencias trágicas y cómicas, no podremos abordar nunca su estudio con todo el rigor científico si no comprendemos el “hecho religioso católico”. Es decir, debemos conocer la actualización e individualización de los grandes parámetros de la religiosidad occidental sobre los que los teólogos y liturgistas tienen mucho que aportar y mucho que explicar. Cada nación, cada región, cada pueblo, en definitiva, lo adapta a sus exigencias, pero todos ellos hunden sus raíces en cimientos religiosos. Para el antropólogo es muy importante comprender la teoría de los planteamientos de la religiosidad popular canónica, sin la que no se puede dar la religiosidad popular vivida con todas sus manifestaciones, para los sacerdotes es primordial entender cómo funcionan, de hecho y en la práctica, las manifestaciones de esta religiosidad. La Universidad de Valladolid desde la Cátedra de Estudios sobre la Tradición. Centro de Antropología Aplicada, el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid y el Ayuntamiento de Valladolid propician esta publicación convencidos de que marcará un hito en las investigaciones de la religiosidad popular.



Santísimo Cristo de la Luz

Fotografía: Chema Pérez Concellón



Santo Cristo de las Cinco Llagas
Fotografía: Chema Pérez Concellón



Semana Santa de Valladolid

Fotografía: Chema Pérez Concellón



Semana Santa de Valladolid
Fotografía: Chema Pérez Concellón



CAPÍTULO I

TEOLOGÍA

LA RELIGIOSIDAD POPULAR. ACTUALIDAD Y FUTURO

Carlos Amigo Vallejo
CARDENAL ARZOBISPO DE SEVILLA

Valorada por muchos y fuertemente contestada desde otros sectores, la religiosidad popular es algo tan presente como imprescindible en la vida y cultura de los pueblos. Sentida con hondura religiosa y utilizada con finalidades culturalistas y comerciales. Aceptada y discutida. En tela su autenticidad religiosa de juicio y sus posibilidades evangelizadoras. ¿Es una rémora o un campo privilegiado para la acción pastoral de la Iglesia? Sea como fuere, la religiosidad popular es objeto de estudio para la antropología, la fenomenología cultural, la filosofía de la religión, la psicología. Se habla de religiosidad popular y globalización, economía, liberación, liturgia, sacramentalización, catequesis, política, cultura, folclore, arte, turismo...

De una u otra manera, lo religioso está presente en el interés social. Unas veces para la estima y algunas para el denuesto. Aunque también será necesario matizar sobre el objeto de ese amor o de ese rechazo. Habrá que separar el trigo de Dios y la cizaña que ponen los hombres, las iglesias, los grupos proselitistas, los creyentes, los ateos, los arribistas y los aprovechados de siempre.

Lo religioso despierta interés en los escritos y en la participación, en los debates elitistas y en la calle. Sin embargo, no siempre se puede decir que exista ese interés por la vivencia auténticamente religiosa. La ambigüedad, la ignorancia, lo superficial, los sucedáneos piadosos, los intentos de secuestrar el contenido religioso a las manifestaciones populares, son algo a tener en cuenta. La apariencia puede ser engañosa en una doble dirección: que haya apariencia religiosa y vacío interior de fe o que, con visos de incredulidad exterior, se confiese en lo íntimo un deseo sincero de acercamiento a Dios.

La religión interesa como fenómeno cultural, como marco para el encuentro con las propias raíces de la tradición, como fiesta popular y ocasión para congregarse a los que la vida ha dispersado. Sin embargo, lo religioso cuenta poco en la esfera pública y social. Fe y cultura van de la mano en las manifestaciones de la religiosidad popular. La cultura es como el vehículo a través del cual el hombre expresa sus vivencias más profundas. Por eso, la cultura religiosa, sin fe, carece de alma. Sería un signo sin contenido, una tradición sin vivencias que la sostengan, un misterio sin fe.

La religiosidad popular es una experiencia universal. No tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana. Pero, cuando hablamos de catolicismo popular nos referimos a aquellos elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo y su encuentro con la revelación cristiana¹.

Es por demás evidente que las expresiones de la religiosidad son tan múltiples como variadas. No es fácil encontrar un elemento definitorio común y único, aunque intentamos llegar a la configuración de una síntesis en la que se expresen las características comunes de expresiones diferentes, como pueden ser aquellas que se refieren a la fiesta, imágenes, procesiones, santuarios, reliquias, ornamentos, canto, música, danza, retablos, medallas, literatura, actos de culto, romerías, pregones, celebraciones de momentos importantes de la vida –nacimiento, bautismo, matrimonio, muerte–, ritos anuales de navidad, cuaresma, semana santa, pascua, Pentecostés, fiestas de la Virgen o de los santos...

En las devociones populares, catolicismo popular, fe del pueblo, piedad popular, etc., intervienen múltiples factores religiosos y culturales, la tradición y lo social, la

¹ Cf. Congregación, n. 10.

participación activa de unos grupos y la ausencia de otros, la idiosincrasia de cada uno y lo arraigado de la fe. Sea como fuere, la religiosidad popular en una realidad compleja, tanto en sus contenidos como en sus manifestaciones.

ACTUALIDAD DE LO RELIGIOSO Y DE LA RELIGIOSIDAD

Estamos siendo testigos de una extraña paradoja. Se pretende imponer el laicismo y la secularización y no sólo proliferan las manifestaciones religiosas, sino que se promueven desde instancias oficiales que, en otras parcelas sociales y culturales, se empeñan en marginar lo religioso. El pretexto de un apoyo cultural y festivo, olvidando lo religioso, sería poco menos que una sustracción interesada de un valor que pertenece a la fe religiosa del pueblo.

Refiriéndonos a las manifestaciones externas de prácticas religiosas, y más en concreto las de nuestro entorno, la presencia de gentes es multitudinaria, entusiasta, participativa, con indiscutible vigencia de unas raíces de fe, aunque, como es lógico, revestidas con los hábitos y formas propias de una determinada cultura. La Semana Santa, el Corpus Christi, las fiestas de la Virgen y de los Santos, las peregrinaciones a determinados santuarios, las devociones tradicionales... Todas esas celebraciones tienen una convocatoria siempre superior y más participada que cualquier otro evento no religioso.

Se habla del olvido de la fe y del retorno de lo sagrado, de la superación de la creencia y de la praxis ritualista, de la secularización de las costumbres y de la abundancia de signos religiosos, de la crisis de la fe y de la moral y del auge espectacular de la religiosidad popular. Participación masiva y pública, uso de hábitos e insignias, pertenencia a asociaciones, abundancia de actos y celebraciones, numerosa presencia de jóvenes, incorporación de la mujer, sentido colectivo de fiesta...

Según algunos sociólogos el tema religioso está recobrando actualidad e interés. Esta afirmación viene al hilo de esa avalancha de opiniones sobre el retorno de lo sagrado, la “venganza de los dioses”, la “revolución mística”, “el éxito de Dios”, el fenómeno masivo de la participación en manifestaciones religiosas populares...

Crece el número de los que se confiesan indiferentes en materia religiosa. Por otra parte, aumenta la participación de esas mismas personas en acontecimientos religiosos. Las asociaciones relacionadas con la religiosidad popular viven un pujante momento, no sólo por el aumento del número de inscritos, sino de interés por el conocimiento, la formación, el acercarse a lo que significa esta peculiar manera de vivir la fe.

¿Se busca lo religioso por motivaciones de fe o es el sustitutivo de una creencia que ha desaparecido? ¿Es refugio y último asidero ante lo que se cree el desmoronamiento de la práctica religiosa? ¿Puede ser una velada

crítica a una manera de actuar de la Iglesia? ¿Se puede sospechar de evasión ante el compromiso social de la fe que esa misma Iglesia urge y recuerda? ¿Qué es y en qué consiste la religiosidad popular? ¿Qué es lo que debe permanecer y lo que hay que renovar? ¿La religiosidad popular es una ayuda o una evasión del verdadero compromiso cristiano?

El sentido de Dios y de la trascendencia es algo indiscutible en la religiosidad popular. También el encuentro con la familia y el sentido de fiesta en la que todos pueden participar. Los sentimientos afloran y se reaviva el rescoldo de una fe adormecida. La religiosidad popular aparece como un desbordado conjunto de expresiones compartidas en las que parece triunfar lo estético sobre los contenidos, la religiosidad sobre lo religioso, la manifestación sobre el misterio de fe que se celebra. El exorno es generoso, bello, cuidado, rico. La participación masiva. Todo está hablando del acontecimiento que se celebra: imágenes, música, lenguaje, olores, ornamentos. Hay sentido de fiesta, con una sorprendente relación entre la penitencia y lo pascual, entre lo religioso y lo profano.

Otra cosa distinta, y siempre respetable, es el acercamiento al acontecimiento religioso con simples y legítimos intereses culturales. Esos estudios pueden ser una ayuda para comprender y resaltar más la significación religiosa, nunca para suplantarla o para reducirlo todo a un mero culturalismo.

Ante las dificultades de la fe, no es infrecuente que se caiga en la idolatría del fundamentalismo racionalista, que se encierra en sí mismo y no deja espacio a otras posibilidades. Se emprenden ardientes campañas para tratar de privar a la religión de la libertad y reduciéndola al ámbito de lo privado, pretendiendo vaciar el mundo de todo residuo que recuerde a Dios. El laicismo, como erradicación práctica de cuanto tenga visos de fe y de religión, es la categoría social más representativa. Reviste diversas formas. El resultado: dejar a las cosas sin alma. Algunos ponen la explicación en los cambios bruscos y acelerados de ideas y modos de vivir. Destruye la moral y minusvalora la persona, la vida. Es como plaga imparable que carcome cualquier ideal trascendente. Sobre todo si se refiere a la fe y se relaciona con Dios.

Se oirán hueros discursos culturalistas buscando motivaciones extrañas a lo evidentemente y sencillo. Querrá, el horizontalismo secularista, empeñarse en dejar tendidos en el suelo convencimientos y oraciones y no dejar subir a la trascendencia. La sacramentalidad de lo sagrado se llamará fenomenología. Y la liturgia, ritualismo. La tradición quedará en costumbre repetida y la sinceridad religiosa en exhibición para visitantes en días de vacación. Igual que en otras cosas, también ha querido hacerse una religiosidad civil. Pongamos la fiesta y quitemos la fe. Vistamos al nazareno y desnudemos al creyente. Hagamos música y desfile, pero olvidemos la cruz, la penitencia, la resurrección y la pascua.

Se exige, desde algunos ambientes laicistas, la retirada de crucifijos y otros signos religiosos de los centros públicos. Que no haya celebraciones religiosas en actos civiles. Sustituir el “santo Patrono” por algún héroe civil. Preparar un calendario laicista. Proponer ritos de paso civiles y una reinterpretación laica de las fiestas: la Navidad como fiesta de la familia y la Semana Santa como la de la primavera. Oposición a que se den nombres religiosos a centros docentes, comunidades, asociaciones de padres, calles, etc.

La laicidad habría de entenderse como libertad religiosa, no como reducción de la religión al ámbito privado, y menos como exclusión o persecución. El Estado verdaderamente laico, no apuesta por una religión determinada ni por borrarlas a todas de la vida pública, sino que intenta articular institucionalmente la vida compartida, de tal modo que todos se sientan reconocidos como ciudadanos, sin tener que renunciar a la expresión de sus sin identidades religiosas.

Escuchemos a Benedicto XVI en su reciente discurso en la ONU:

“Los derechos humanos deben incluir el derecho a la libertad religiosa, entendido como expresión de una dimensión que es al mismo tiempo individual y comunitaria, una visión que manifiesta la unidad de la persona, aun distinguiendo claramente entre la dimensión de ciudadano y la de creyente. (...) Es inconcebible, por tanto, que los creyentes tengan que suprimir una parte de sí mismos, su fe, para ser ciudadanos activos. Nunca debería ser necesario renegar de Dios para poder gozar de los propios derechos. (...) No se puede limitar la plena garantía de la libertad religiosa al libre ejercicio del culto, sino que se ha de tener en la debida consideración la dimensión pública de la religión y, por tanto, la posibilidad de que los creyentes contribuyan a la construcción del orden social”².

Los valores más apreciados y profundos del hombre aparecen en las manifestaciones de la religiosidad popular, por tanto, la reflexión no puede hacerse solamente en el interior de la Iglesia, sino en el diálogo con la realidad social, con el entorno en el que se vive.

¿La cultura ha dejado de ser religiosa y lo religioso es ajeno a la cultura actual? Hay un buen y necesario trabajo a realizar: reconciliar al hombre con la cultura. Con el testimonio, como presencia activa que expresa, en gestos eficaces y significativos, la verdad en la que cree y la que se vive. Todo el amplio campo de la cultura es espacio para la restauración ética, moral, religiosa. Trabajo de inculturación, que es poner en diálogo la fe, el pensamiento y la actividad de los hombres. Una fe que no esté encarnada en la historia, en la experiencia de los hombres, sería una fe evasiva, desencarnada. No es que la fe se confunda con la cultura. Allí donde están los hombres, con su lenguaje, valores, tradiciones e histo-

ria, es donde se vive la fe. La revelación tiene que encarnarse y vivirse en la historia de los hombres.

UNA DEFINICIÓN APROXIMADA

Se ha buscado, hasta ahora sin mucho éxito, una expresión común a esta vivencia profunda de contenido religioso que llega al corazón del pueblo. Aparece en formas y variantes muy distintas y hasta complejas. Se habla de “piedad del pueblo”, “catolicismo popular”, “piedad popular” “religión del pueblo”, “religiosidad popular”... En los documentos oficiales tampoco hay una forma única de expresarse.

El acercamiento a una definición y concepto de religiosidad popular, gira necesariamente en torno a dos realidades: religión y pueblo. Lo popular no es un concepto asumido unívocamente. Para unos es lo sencillo como oposición a lo oficial, a lo intelectualizado, a la clase dominante, a lo jerárquico y clerical, incluso desde algunas extremas posturas culturalistas, a la fe religiosa.

“La realidad indicada con la palabra “religiosidad popular”, se refiere a una experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa. Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones culturales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual. La religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana. Pero en muchas regiones, expresándose en una sociedad impregnada de diversas formas de elementos cristianos, da lugar a una especie de “catolicismo popular”, en el cual coexisten, más o menos armónicamente, elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo, de la revelación cristiana. También se une al concepto de religiosidad popular el de cultura. Peculiar capítulo es éste, donde no se sabe distinguir bien si el Evangelio se lee y canta con la melodía de la cultura, o si es la cultura, formada ya desde la iluminación del Evangelio, la que debe juzgarse con las pautas nuevas de la revelación propuestas por el Evangelio”³.

Por “piedad popular”, se entiende “las diversas manifestaciones culturales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura”⁴.

Juan Pablo II insistía en que la religiosidad popular no puede reducirse a una expresión antropológica o sociológica, sino que se trata de momentos de gran intensidad de gracia, en los que el hombre descubre sus

² “A la Asamblea General...”.

³ Congregación, n.10.

⁴ Congregación, n. 9.

propias raíces y se siente inclinado a la oración, a la penitencia y a la caridad fraterna. En esta piedad popular hay auténticas expresiones de fe cristiana, aunque haya también elementos que superar y purificar. Es decir, que hay que valorar la religiosidad popular, pero también evangelizarla y darle auténtico el contenido de la fe cristiana⁵.

¿De qué tenemos que hablar, de “culturas” o “de religiones”? La cultura es expresión de cuánto es y vive una comunidad, un pueblo, una persona. Fe y cultura son realidades tan distintas como inseparables. La fe es adhesión y firmeza a la verdad que el mismo Dios ha manifestado. El hombre recibe esa revelación y la vive y expresa en su modo más peculiar de ser. Habla de Dios, pero con su propia lengua humana. Con sus signos y sus gestos, con su cultura. El Evangelio se encarna en la vida del hombre y esa misma vida se transforma, sin dejar de tener sus propias señas de identidad.

Al concepto de religiosidad popular se une el de cultura. Peculiar capítulo es éste, donde no se sabe distinguir bien si el Evangelio se lee y canta con la melodía de la cultura, o si es la cultura la que debe juzgarse con las pautas nuevas de la revelación evangélica.

No puede negarse una recíproca influencia entre la fe y la cultura. Pero no hay que confundir ni separar las expresiones culturales con el misterio de fe que las sustenta. Así lo comprende y así lo vive el pueblo, que expresa la profunda vivencia del mensaje evangélico que se ha metido en lo más genuino de su cultura. Será necesario, desde luego, el trabajo de un continuo discernimiento pastoral para lograr que los contenidos, signos y tradiciones tengan el criterio de autenticidad en el testimonio de una sincera conversión a Dios y en la práctica del amor cristiano. En este discernimiento habrá que prestar mucha atención a ese pueblo, que mira sus propias manifestaciones religiosas como escuelas donde aprender y donde enseñar a las nuevas generaciones. La cultura, el hacer de los pueblos, sus tradiciones y fiestas, recibieron el Evangelio y lo pusieron como levadura en los hondones de sus mejores esencias.

La religión popular está muy cerca de la vida. Se deja llevar más por los sentimientos que por las ideas, por la espontaneidad más que por los razonamientos, por la intuición más que por argumentos, la pasión está por encima de los proyectos y programas. Se percibe la profundidad del misterio de una manera intuitiva. No se siguen tanto los grandes principios como los profundos sentimientos, que nada tienen que ver con el sentimentalismo, ni con una subjetividad irrelevante y puramente emocional. La religión popular no tiene impedimento alguno para acarearse directamente a Dios, a Cristo, a María o a los Santos. Se les presentan ense-

guida los problemas, las angustias, las súplicas y las esperanzas. No importa la posible acusación de egocentrismo y de intereses particulares. Dios es un médico al que se ofrece el diagnóstico y el remedio: aquí está mi problema y esto es lo que tú debes hacer. Más que racional, la religión popular es relacional. El gran peligro de la religión popular es el de rebajar a Dios al nivel del hombre y manipular su trascendencia. Dios sería poco menos que un ídolo y la proyección de los deseos insatisfechos del hombre. Esa religión puede ser un inconveniente, más que un camino para la vida cristiana. Pero bien orientada, puede ser una tierra fecunda donde crezca una fe auténtica⁶.

Más allá de la terminología y de los conceptos, la religiosidad es, cuando menos, un fenómeno de extraordinaria presencia en el entorno de nuestra vida cristiana. Las motivaciones de acercamiento de las gentes a estas manifestaciones populares pueden ser tan diferentes como auténticas o ambiguas.

LA IGLESIA Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR

La Iglesia reconoce los muchos valores humanos, culturales y religiosos que tiene la religiosidad popular. Es por ello, que desea examinar y profundizar lo que significa para el pueblo de Dios y para la acción evangelizadora de la comunidad cristiana.

Ahora bien, poner sobre la mesa de la crítica la vivencia religiosa, como si de simple fenómeno social se tratara, es desconocer la naturaleza de aquello que quiere estudiar. Lo religioso tiene unas motivaciones que escapan al análisis meramente sociológico, tampoco encuadra dentro de unas líneas de conocimiento marcadas simple y exclusivamente por lo antropológico.

Los Obispos del Sur de España señalan tres principales posiciones y prácticas pastorales: actitudes abandonistas o destructivas, que piensan que lo mejor es ignorar o pasar con indiferencia ante un fenómeno que no interesa; actitudes conformistas o inmovilistas, que lo aceptan y lo siguen y que piensan que nada hay que cambiar ni renovar; actitudes constructivas o renovadoras, que intentan un serio trabajo de fidelidad y de renovación⁷.

Pablo VI había recuperado la antigua institución del Sínodo de los Obispos. Una asamblea en la que el Papa y los obispos estudiaban los principales asuntos de la vida y misión de la Iglesia. Juan Pablo II quiso convocar a los obispos en asambleas continentales. Europa, África, América, Asia y Oceanía tendrían sus correspondientes asambleas. De las exhortaciones postsinodales que publicó el Papa con las propuestas de los Sínodos, podede-

⁵ “A los obispos...”.

⁶ Cf. Danneels, n. 11, 30, 31.

⁷ Asamblea de los obispos del sur. *El catolicismo...*, 26.

mos sacar las siguientes conclusiones sobre la religiosidad popular: está profundamente arraigada el pueblo; presente en todos los niveles sociales; importante lugar de encuentro con Cristo; contiene auténticos valores espirituales; acrecienta en los fieles la conciencia de pertenecer a la Iglesia; puede ser una respuesta válida a los desafíos de la secularización; es transmisora de la sabiduría popular; espacio para una adecuada inculturación; se le debe dedicar una atención especial mediante una pastoral de promoción y renovación; vigilancia pastoral sobre los aspectos ambiguos, desviaciones secularistas, consumismos desconsiderados...; estar siempre en armonía con la liturgia y vinculada a los sacramentos.

La religiosidad popular es un precioso tesoro de la Iglesia católica que ella debe proteger, promover y, en lo que fuera necesario, también purificar. Así se expresaba Benedicto XVI ante V Conferencia del Consejo de Conferencias Episcopales de América Latina y el Caribe (13-5-07). Han sido muchas las ocasiones en las que Benedicto XVI se ha referido a la religiosidad popular, particularmente en las visitas que ha realizado a los santuarios marianos de mayor devoción en la Iglesia. En su magisterio, el Papa se ha referido a la auténtica devoción a la Virgen María y a los santos, a la piedad popular y a las Cofradías, a las sanas tradiciones religiosas y al encuentro de la fe con la cultura de los pueblos.

Los santuarios son una fuente de vida y de fe en la Iglesia universal, en ellos se palpa la presencia materna de la Virgen. Hasta ellos acuden distintas generaciones con sus deseos, esperanzas, problemas y sufrimientos... Es una auténtica misión popular en la que se vive el encuentro fraterno, la reconciliación, el encuentro con la Eucaristía⁸.

Decía el Papa que al santuario llegan personas de pueblos y culturas diferentes, que traen sus preocupaciones y también sus peticiones y súplicas. “De este modo, Mariazell se ha convertido para Austria, y mucho más allá de sus fronteras, en un lugar de paz y de unidad reconciliada”⁹. Como se había expresado en otra ocasión Benedicto XVI resaltaba la importancia de “esta unión que la Virgen crea entre los continentes, entre las culturas, al estar cerca de cada cultura específica y, al mismo tiempo, unificándolas a todas entre sí; precisamente esto me parece importante: el conjunto de especificidades de las culturas –que tienen su riqueza propia– y la unidad en la comunión de la misma familia de Dios”¹⁰.

Esta devoción popular puede ser camino de acercamiento para muchas personas.

“La piedad popular –dice el Papa– es una fuerza nuestra, porque se trata de oraciones muy arraigadas en el corazón de las personas. Incluso personas que están

algo alejadas de la vida de la Iglesia y no tienen una gran comprensión de la fe, se sienten tocados en el corazón por esta oración. Se debe “iluminar” estos gestos, “purificar” esta tradición, para que se convierta en vida actual de la Iglesia”¹¹.

Con motivo de una visita de la Confederación de Cofradías de las Diócesis de Italia, el Papa se refirió a la relación de las Cofradías con la religiosidad popular.

“¿Cómo no recordar inmediatamente la importancia y la influencia que las cofradías han ejercido en las comunidades cristianas de Italia ya desde los primeros siglos del milenio pasado? Muchas de ellas, suscitadas por personas llenas de celo, se han convertido pronto en asociaciones de fieles laicos dedicados a poner de relieve algunos rasgos de la religiosidad popular vinculados a la vida de Jesucristo, especialmente a su pasión, muerte y resurrección, a la devoción a la Virgen María y a los santos, uniendo casi siempre obras concretas de misericordia y de solidaridad (...) Así, desde los orígenes, vuestras cofradías se han distinguido por sus formas típicas de piedad popular, a las que se unían muchas iniciativas de caridad en favor de los pobres, los enfermos y los que sufren, implicando a numerosos voluntarios, de todas las clases sociales, en esta competición de ayuda generosa a los necesitados. Se comprende mejor este espíritu de caridad fraterna si se tiene en cuenta que comenzaron a surgir durante la Edad Media, cuando aún no existían formas estructuradas de asistencia pública que garantizaran intervenciones sociales y sanitarias a los sectores más débiles de la colectividad. Dicha situación ha perdurado a lo largo de los siglos sucesivos, podríamos decir hasta nuestros días, en que, a pesar del incremento del bienestar económico, todavía no han desaparecido las bolsas de pobreza y, por tanto, hoy como en el pasado, queda mucho por hacer en el campo de la solidaridad”¹².

Respecto a la cultura y las tradiciones y su relación con la religiosidad popular, Benedicto XVI dice que la sabiduría de los pueblos les llevó a formar una síntesis entre sus culturas y la fe cristiana.

“De allí ha nacido la rica y profunda religiosidad popular, en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos: Esta religiosidad se expresa también en la devoción a los santos con sus fiestas patronales, en el amor al Papa y a los demás pastores, en el amor a la Iglesia universal como gran familia de Dios que nunca puede ni debe dejar solos o en la miseria a sus propios hijos. Todo ello forma el gran mosaico de la religiosidad popular que es el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina, y que ella debe proteger, promover y, en lo que fuera necesario, también purificar”¹³.

En los mismos países de Europa, “las tradiciones cristianas con frecuencia están arraigadas y siguen produciendo frutos, mientras que se está llevando a cabo un gran esfuerzo de evangelización y catequesis, diri-

⁸ Cf. BENEDICTO XVI. “Al clero...”.

⁹ BENEDICTO XVI. “Homilía...”.

¹⁰ Entrevista a Benedicto XVI, 9-5-07.

¹¹ BENEDICTO XVI. “Al clero...”.

¹² BENEDICTO XVI. “A las Cofradías...”.

¹³ BENEDICTO XVI. “A la V Conferencia...”.

gido en particular a las nuevas generaciones, pero también cada vez más a las familias”¹⁴.

EL FUTURO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

¿De dónde provienen vivencias tan sentidas? ¿Por qué esta respuesta multitudinaria? ¿Lo que es una tradición tan arraigada puede continuar en el futuro? ¿Las nuevas generaciones vibran en la misma manera que lo hacen sus abuelos? Los jóvenes continúan interesándose por las manifestaciones religiosas, aunque por distintas motivaciones. Participan, pero no siempre viven la celebración religiosa. ¿Cómo será el futuro de la religiosidad popular? ¿Cómo serán los días venideros de las asociaciones religiosas de culto y de caridad? ¿Qué es lo que ha de permanecer y lo que ha de cambiar?

Mientras unos reciben con gozo y esperanza el retorno de lo religioso, para otros esta nueva religiosidad es una llamada de atención para estar alerta y reempezar la campaña contra cualquier creencia religiosa. Se sospecha de esa religiosidad, que parece llegar como travestida y enfundada en la ambigüedad entre la fe y el agnosticismo, entre el reconocimiento del misterio y la burla de la trascendencia. Visionarios y adivinos, espiritistas y teósofos van apareciendo en un fantasmagórico y variopinto escenario de cábalas, ensalmos, supersticiones, maleficios y adivinación. Todo ello revestido, frecuentemente, de un ropaje de religiosismo tan falso como ridículo.

Aquí, de nuevo, se presenta la crítica del sentimiento y la nostalgia, pretendiendo querer hacer ver que está vivo lo que definitivamente ha desaparecido. Si permanece, no es más que reducto subjetivo de algo que aconteciera. La nostalgia es tan propia de lo que pasara hace muchos años, como de lo que se viviera anteayer. Tampoco basta la simple existencia. Se puede vivir en un estado permanente de hibernación, de latencia continuada. No influye, no molesta, no interpela. Está vivo, pero no genera, no crea, no piensa. Un estado plano y amorfo desde el punto de vista social. Su existencia dice muy poco al conjunto de la humanidad.

Una arraigante y presuntuosa mentalidad laicista quiere relegar cualquier atisbo de religiosidad al cementerio de los restos del pasado. Las costumbres tienen que ser laicas. Si así no lo son, el decreto hará que lo sean. Si las manifestaciones del pueblo aparecen como religiosas, lo serán como fruto de alienación e imperio de un oscurantismo interesadamente provocado por las clases dominantes, ya que el pueblo, por imaginario decreto, ha dejado de ser religioso.

La pregunta se repite con insistencia: ¿Qué es lo que ha cambiado y qué es lo que permanece? ¿Qué ideas,

costumbres, creencias, van a perdurar en el futuro y cuáles hemos de olvidar ya para siempre? Sea como fuere, será conveniente tener en cuenta las palabras de Pablo VI:

“La Iglesia no existe para adaptarse al mundo, sino para evangelizarlo. La evangelización, no se identifica ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna”¹⁵.

Será necesario progresar en ese permanente diálogo entre la fe y la cultura, con la superación de la incoherencia y el fundamentalismo y conseguir esa necesaria unidad entre fe y vida. Tender puentes entre el ayer y el mañana, respetando raíces y haciendo crecer esperanzas. Defendiéndose del inmovilismo, por una parte, y del vacío postmoderno de una historia sin pretérito ni futuro. Asumir ese valor dinámico del tiempo, que hace posible el encuentro entre la sabiduría de ayer y lo nuevo que nos depara el futuro.

La reflexión sobre la religiosidad popular y el futuro puede hacerse en claves diferentes y con variados criterios, que van desde lo antropológico y cultural hasta lo religioso y trascendente. Habrá que tener en cuenta la idiosincrasia de la persona en todas sus manifestaciones. Asimilación de una cultura concreta, pero sin ser prisionero de ella. Con apertura de mente para el necesario diálogo con estilos y mentalidades diferentes. Pero defendiendo la propia identidad, sin caer ni en la corrupción, que es dejar de ser lo que uno es, ni en esa multiculturalidad que puede entrañar un serio problema de relativismo. El mejor camino para la comprensión será el del diálogo entre la fe y la cultura, entre la revelación y la ciencia, entre la manifestación y la liturgia.

La renovación permanente no es un entretenimiento para personas inquietas, ni pábulo para la imaginación, sino una exigencia de la vida. Solamente aquello que es capaz de renovarse puede vivir. Es como una garantía de fidelidad, de atención y cuidado de la fe que se ha recibido. Si constantemente se pide una renovación en la religiosidad popular, no se hace para fustigar y corregir, sino pensando en la vitalidad que encierra una verdadera acción cristiana en la que el Evangelio es siempre la mejor de todas las reglas.

La renovación es un valor permanente, tanto de la Iglesia, como de cualquier grupo social. En cuanto a la religiosidad, no sólo es una necesidad sociológica, sino consecuencia de la conversión interior que supone cualquier acercamiento al misterio de Dios. La purificación de lo menos recto, la adhesión a la verdad revelada, exigen

¹⁴ BENEDICTO XVI. “Discurso...”.

¹⁵ PABLO VI, *Evangelii...* 20.

una atención permanente, no como trabajo psicológico de interés y autoestima, sino como deseo sincero de verdad y de autenticidad en la relación con Dios, donde lo secular y lo sagrado no estén en una situación de permanente conflicto, como si de una pugna de poderes se tratara.

Hay una primera e incuestionable conclusión: la fidelidad. A la historia y a la tradición. Lejos de cualquier inmovilismo y trabajando en favor de una renovación permanente y positiva. De lo contrario tendríamos que renunciar, no sólo al valor del progreso, sino a nuestra misma racionalidad. Unas veces ese progreso puede ser de lenguaje y de expresiones, otra de revisión de contenidos.

Ante las interpretaciones culturales y su peligro reduccionista, evitar la limitación de lo religioso a lo cultural, aunque también es conveniente no separar lo cultural de lo religioso por el peligro de desencarnación. Recuperar el valor religioso de signos secularizados, incorporar acciones pastorales a la dinámica de las celebraciones populares.

En el magisterio pontificio se han señalado unas actitudes fundamentales a tener en cuenta en las líneas pastorales de la religiosidad popular: prestarle la debida atención; reconocer sus innegables valores, cuidarla debidamente y estar vigilantes ante posibles desviaciones. El acercamiento a las formas y expresiones de la religiosidad popular es imprescindible. Pero se necesita conocerla y valorarla en sus distintas dimensiones.

Ni una actitud abandonista y destructiva y pastoral de desestimación y abandono, ni la conformista e inmovilista de ver el catolicismo popular como la expresión más fiel y segura de religiosidad. Es conveniente una actitud constructiva y renovadora: educar en la fe, el compromiso y las responsabilidades eclesiales y sociales, reafirmar el carácter religioso de las manifestaciones, denunciar las distorsiones, purificación de lo imperfecto, aprovechamiento de lo más válido como es la devoción a Cristo, la Eucaristía, el amor sincero a María, el asociacionismo, el interés juvenil, el sentido de lo festivo. Todo ello puede ser un camino para la evangelización y la catequesis¹⁶.

Asumir la cultura y los modos de hacer que configuran la vida de un pueblo es algo imprescindible para poder dialogar con ese mismo pueblo en el lenguaje de la fe. El Evangelio no destruye sino que recoge valora y hace propia la realidad de lo humano. Ni se puede ignorar, ni tratar con indiferencia el valor e idiosincrasia de los pueblos, mucho menos anular su historia, sus valores propios, sus actitudes y expresiones. Ciertamente que será necesaria una labor de discernimiento y de purificación de aquellos elementos que dificultan el reconocimiento del valor de las mismas expresiones culturales.

Dios ha puesto su mano y su gracia en todas las culturas, pero también, en la realidad cultural aparecen las secuelas del pecado.

Actitudes, modos de pensar, costumbres, formas de hacer de cada tiempo, exigen un permanente diálogo interdisciplinar y estar siempre dispuestos a acudir a un foro abierto de reflexión y de participación. Una vez más, el recto sentido de la inculturación será buen camino de acercamiento entre lo religioso y sus expresiones sociales y culturales.

Habrà que entrar en el alma del pueblo, ahondar en raíces y sentimientos, buscar lo mejor y más genuino de las gentes. Allí se encuentra la huella de la mano de Dios y la acción del Espíritu. La Iglesia no puede renunciar a lo que es su misión: ofrecer el Evangelio de Jesucristo. La Palabra de Dios, la Eucaristía, los sacramentos, la caridad, el compromiso social por la justicia, el testimonio de una fe viva.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ GASTÓN, Rosendo. *La Religión del pueblo*. Madrid: BAC, 1976.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, et alii. *La religiosidad popular*. I-III volúmenes. 20 Ed. Barcelona: Anthropos, 2003.
- AMIGO VALLEJO, Carlos y GÓMEZ GUILLÉN, Ángel (Eds). *Religiosidad popular. Teología y pastoral*. Madrid: Edibesa, 2000.
- ARANDA DONCEL, Juan et alii. *La religiosidad popular en Andalucía*. Cabra: Ayuntamiento de Cabra, 1995.
- ASAMBLEA DE LOS OBISPOS DEL SUR. *El Catolicismo popular en el ser de España*. Madrid: PPC, 1975.
- ASAMBLEA DE LOS OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA. *El catolicismo popular*. Nuevas consideraciones pastorales. Madrid: PPC, 1985.
- BENEDICTO XVI. "Discurso Asamblea eclesial" Verona, 19-10-06.
- "Al clero de Roma" 22-2-07.
- "Homilía Mariazell" 8-09-07.
- "Entrevista a Benedicto XVI", 9-5-07.
- "A la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas". Nueva York, 18-4-08.
- CASTILLEJO GORRAIZ, Miguel. *La religiosidad popular cordobesa*. Córdoba: Argantonio, 1984.
- CASTÓN BOYER, Pedro et alii. *La religión en Andalucía. Aproximación a la religiosidad popular*. Sevilla: Biblioteca de la cultura andaluza, 1985.
- COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA. *Evangelización y renovación de la piedad popular*. Madrid: PPC, 1987.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO. *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones*. Madrid: BAC, 2002.

¹⁶ Cf. Asamblea de los obispos del sur, *El catolicismo...* 26.

- CONGRESO INTERNACIONAL DE HERMANDADES Y RELIGIOSIDAD POPULAR. *Libro de Actas*. Sevilla: Arzobispado, 1999.
- DANNEELS, Godfried. *La religion populaire*. Mechelen: Archevêché, 2008.
- DIÓCESIS DE JAÉN. *Directorio pastoral de la religiosidad popular y evangelización*. Jaén: Obispado, 1995.
- ESTRADA, Juan Antonio. *La transformación de la religiosidad popular*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- GÓMEZ GUILLÉN, Ángel. *Religiosidad popular. Aproximación teológica y pastoral*. Sevilla: Instituto de Liturgia San Isidoro, 1997.
- JUAN PABLO II. *A los obispos de Chile, 191084*.
- MALDONADO, Luis. *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- *Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- *Introducción a la religiosidad popular*. Santander: Sal Terrae, 1985.
- MARTÍNEZ SISTACH, Luis. *Las Cofradías de Semana Santa al servicio del culto y de la caridad*. Barcelona: 2007.
- MURGA GENER, José Luis. *Rocío: un camino de cantares*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1991.
- PABLO VI. *Evangelii Nuntiandi. La evangelización del mundo contemporáneo*. 20 Ed. Madrid: San Pablo, 1995.
- PANNET, Robert. *El catolicismo popular*. Madrid: Marova, 1976.
- PELÁEZ DEL ROSAL, Manuel. *Cancionero popular del Rosario de la Aurora*. 20 Ed. Priego de Córdoba: Instituto de Historia de Andalucía, 1978.
- PEYRÉ, Joseph. *La Pasión según Sevilla*. Sevilla: Castillejo, 1989.
- PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA. *Via Pulchritudinis*. Madrid: BAC, 2008.
- RAMOS GUERREIRA, Julio A. et alii. *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2004.
- ROMERO MENSAQUE, Carlos José. *El Rosario en Sevilla. Religiosidad popular y Hermandades de Gloria*. Sevilla: Eco 21, 1990.
- RUIZ FERNÁNDEZ, José, et alii. *Actas de las I Jornadas de religiosidad popular*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1998.

¿QUÉ SENTIDO TIENE UNA COFRADÍA EN LA IGLESIA Y EN LA SOCIEDAD ACTUAL? (CLAVES PARA UNA NUEVA EVANGELIZACIÓN)

Raúl Berzosa Martínez

Obispo Titular de Arcávida y Obispo Auxiliar de Oviedo

INTRODUCCIÓN ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE RELIGIOSIDAD POPULAR?

Comenzaré relatando un acontecimiento que condicionó y dio forma a todo lo que posteriormente diré. Nos situamos a finales del mes de Septiembre. Cuando estaba preparando esta conferencia eran las vísperas de la principal celebración anual de una conocida y popular Cofradía asturiana. Un grupo de hermanos cofrades mostró su deseo de mantener un encuentro con quien les habla. El tema principal: qué piensa la Iglesia actual de las Cofradías y Hermandades, y qué les pide en orden a lo que venimos en llamar nueva evangelización.

Hoy, desde esta pequeña experiencia, y como si tuviera delante a uno de aquellos cofrades, utilizando la forma literaria de carta coloquial, me atrevo a volver de nuevo sobre los temas tratados con ellos. A mi virtual interlocutor, que pudiera ser cualquiera de los presentes, lo llamaré Teófilo.

Querido Teófilo: gracias por darme la oportunidad de reflexionar, de compartir contigo, y de entrar en el complejo y rico mundo de las Hermandades y Cofradías. Tú, como hijo lúcido y despierto de nuestro tiempo, eres consciente de que en nuestros días, bajo el nombre de Cofradías y Hermandades, más que nunca, se entremezclan y enredan cuestiones de muy distinto signo y que dan pie a muy distintas interpretaciones. Cuestiones complejas a las que son difíciles de delimitar, y sobre las que es delicado dialogar porque en ellas no sólo hay implicaciones de cabeza o gnoseológicas, sino, sobretudo, de corazón y viscerales. Las opiniones, muchas veces, son controvertidas y, por desgracia, hasta irreconciliables. Por ejemplo, si nos preguntamos qué se

entiende por religiosidad popular o piedad popular, nos encontramos con un fenómeno sincrético. No basta con afirmar que es la religión del pueblo o el catolicismo popular o el conjunto de devociones populares tradicionales¹. Más bien, iríamos en la línea que Juan Pablo II señalaba: “La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino de la fe. Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada ni fielmente vivida”². Para aclararnos y avanzar con seguridad, en éste, como en otros asuntos de la vida, tal vez deberíamos hacer caso a un sabio profesor cuando escribía a su alumno, que por cierto también se llamaba Teófilo.

Querido Teófilo: me preguntaste qué has de hacer para encontrar el tesoro de la sabiduría. He aquí mis consejos: no te lances directamente al mar, acude a él por los ríos. Es decir, comienza por lo sencillo, que ya llegará lo complicado. Procura pensar lo que dices, y hablar lo justo y necesario. Si puedes, evita las tertulias en las que se habla demasiado. Deja a un lado los cotilleos que sólo producen menosprecio y distracción. Que en tu conciencia no haya dobleces. Sé constante en la oración. Enamórate del recogimiento y silencio interior para encontrar la luz profunda con la que entender. Que tu trato sea siempre correcto y amable. No condenes ni juzgues interiormente a nadie. Infórmate de lo que sucede en el mundo, pero no seas mundano. Trázate objetivos claros, evitando toda dispersión. Sigue las mejores huellas marcadas por tus mayores. Archiva en tu memoria y guarda en tu corazón todo lo bueno y constructivo que escuches o veas, venga de donde venga. Esfuérzate por entender todo, disipando las dudas que te surjan. Llénate de contenidos como quien va llenando

¹ Cf. SEBASTIAN, pp. 850-851.

² Cf. JUAN PABLO II, “Discurso...” 701 (6-6-82).

un vaso: poco a poco. Mide tus fuerzas y no pretendas alcanzar lo que no puedes. Si haces todo esto, mientras vivas, serás como una cepa cargada de racimos. Además, conseguirás lo que te propongas. Cuídate.

Mi sorpresa, finalizada la lectura de la carta, fue la firma: Tomás de Aquino, un sabio y santo teólogo del siglo XIII. La sabiduría, pensé, no envejece. Siempre es actual³.

Pero no estamos aquí para hablar ni de la sabiduría ni del gran dominico Tomás Aquino ni de los caminos de la sabiduría, sino de Cofradías y Hermandades, en nuestra tierra hispana sin ir más lejos⁴.

INTERMEDIO: UNA EXPERIENCIA PASTORAL

Permíteme, sufrido Teófilo, que te cuente otra experiencia para entender el tema de hoy: el sentido de una cofradía y hermandad. En el año 1997, en Villagarcía de Campos se celebró el décimo séptimo encuentro de Arciprestes de Iglesia en Castilla⁵. Precisamente se abordó el tema de la religiosidad y piedad popular. Como era de esperar, las opiniones, a la hora de valorarla, fueron dispares y hasta contradictorias. Algunos, pocos, alababan la piedad y religiosidad popular como la máxima expresión del ser y del hacer cristiano; en el extremo contrario, otros pocos, denigraban la religiosidad y piedad popular como forma negativa y equivocada de vivir y ser cristianos. Por fortuna, la mayoría, solicitaban un diálogo reposado y un discernimiento serio. Porque en la vida no podemos ser maniqueos: nada es totalmente blanco ni totalmente negro. Todo tiene matices. Te recuerdo la anécdota de aquel inspector de escuela que plantea a una niña: “María, si eres buena, todo tu interior es blanco; si eres mala, todo tu interior es negro. ¿Cómo estás?”. La avispada niña responde inmediatamente, “como las cebras, a rayas”.

En otros lugares⁶, querido Teófilo, he analizado por qué la piedad o religiosidad popular sufrieron en su momento un menosprecio cuando no un desprecio abierto y declarado. Al menos fueron tres los factores: dos, que podemos denominar extraeclesiales, pero con gran incidencia en el mundo católico: por un lado, el fenómeno secularizador y laicista del pensamiento moderno⁷ y, por otro lado, la denominada teología de la secularización protestante⁸. Y, ya en ámbito intraeclesial, una aplicación indebida o no suficientemente reflexio-

nada de lo que supuso la reforma litúrgica del Vaticano II, en línea más supuestamente evangelizadora que cültica y ritualista, según la cual se llegó a cuestionar incluso la figura misma del ministro al que se veía como mago o hechicero de la tribu que alimentaba una religiosidad mágica⁹.

PROFUNDIZANDO EN NUESTRA REFLEXIÓN...

Dejando otros hechos de vida, de los que sin duda tú podrías aportarme mil y un ejemplos, y retornando al trato otorgado a la religiosidad popular, y a las mismas Cofradías y Hermandades, lo que sí me atrevo a afirmar, sin complejos, es que la Iglesia siempre ha valorado mucho más positiva que negativamente dichas instituciones porque siempre ha apreciado la piedad y religiosidad popular; y, por lo mismo, a las asociaciones de fieles en todas sus gamas y manifestaciones¹⁰.

Por recordarte, Teófilo, sólo uno de los más notables testimonios recientes, te subrayaré que el papa Pablo VI, en su exhortación apostólica postsinodal *Evangelii Nuntiandi*, n° 48, afirmó que en dicha piedad popular se manifestaba una auténtica sed de Dios que sólo aciertan a expresar los pobres y sencillos. La religiosidad popular hace referencia a un cristianismo encarnado, con sabor y formas de pueblo. Cito sus propias y acertadas palabras:

*“Tanto en la regiones donde la Iglesia está establecida desde hace siglos, como en aquellas donde se está implantando, se descubren en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe. Consideradas durante largo tiempo como menos puras, y a veces despreciadas, estas expresiones constituyen hoy el objeto de un nuevo descubrimiento casi generalizado”*¹¹.

Llega el momento, querido Teófilo, de coger el toro por los cuernos y afrontar una delicada pregunta: ¿Cómo se entiende la piedad y religiosidad popular hoy? Porque detrás de la respuesta que demos a la misma se encierra el sentido que tienen las Cofradías y Hermandades. Para tu decepción, y la de aquellos que tengan prisa por conocer respuestas, lamento decirte que no hay definiciones fáciles ni que convenzan a todos¹². Me remito a un simple ejemplo: ¿Crees que, sobre piedad y religiosidad popular, hablarían lo mismo un cofrade o hermano, que un estudioso del folclore asturiano, o un simple periodista

³ Texto recogido en BERZOSA, *¿Qué es...?*, pp. 13-14.

⁴ Damos por hecho que la religiosidad popular en Hispanoamérica, y en otras latitudes geográficas, ofrece connotaciones muy diferentes: Cf. por ejemplo, GALILEA, *Religiosidad...*; IRARRAZABAL COVARRUBIAS, pp. 1920-1938; CAMARERO, pp. 941-947.

⁵ Cf. XVII ENCUENTRO DE ARCIPRESTES, *Religiosidad...*

⁶ Cf. BERZOSA, “Religiosidad popular en Europa”, pp. 1939-1940.

⁷ Cf. DUCH, *La experiencia...*

⁸ Cf. ANGELINI, pp. 790-793.

⁹ Cf. MALDONADO, *Religiosidad...*; SALADO, *La religiosidad...*

¹⁰ Cf. BERZOSA, *Ser...*, pp. 111-162.

¹¹ Cf. PABLO VI, pp. 373-374.

¹² Cf. SEBASTIAN, pp. 850-851.

que se interesa sobre el tema? Ciertamente, no. La piedad y religiosidad popular es un fenómeno complejo, con muchas y ricas dimensiones.

Vayamos por partes, y para comenzar te hablaré de lo que podemos llamar dimensión psico-sociológica. No te asustes por las palabras. Te las traduzco: para muchas personas, vivir la religiosidad y piedad popular, como pertenecer a una hermandad o cofradía, es como revivir la añoranza nostálgica de lo experimentado en su niñez. Son como las señas de identidad en un mundo sin hogar; es como volver a despertar lo mejor de ellos mismos, lo que han vivido con más cariño.

Algunos prestigiosos estudiosos de la religiosidad y piedad popular, amigo Teófilo, se preguntan qué buscan las generaciones jóvenes, chicos y chicas, cuando piden ingresar en las Cofradías y Hermandades (que por cierto, va creciendo en número). Y los estudiosos responden que hay cuatro motivaciones principales, aunque los jóvenes no acierten a darles estos nombres: primero, el deseo de asumir unas raíces de clara identidad; sería como buscar conexión y continuidad con las tradiciones familiares, y locales-regionales, que ahora hacen suyas; de este modo quieren conseguir un equilibrio entre el vértigo y anonimato que acaba produciendo la aldea global, la globalización, en la que nos vemos cada día más inmersos.

En segundo lugar, los jóvenes expresan así un cierto sentido de lo sagrado, del misterio de la existencia, percibido a través de ritos que tienen que ver con la naturaleza, la amistad, o la belleza ese “no se qué” que te hace salir de lo ordinario y de lo rutinario. Esto se concreta muchas veces en la vivencia única de una procesión en el silencio de la noche, o de una vigilia en el recogimiento del templo, o de una concentración en la madrugada, cuando el sol se está estrenando. Sería el encuentro con cierto sentido de lo religioso. Se puede hablar con propiedad en este caso de religiosidad popular.

En tercer lugar, los jóvenes buscarían el gozo de la estética, de la belleza de ciertas expresiones artístico-religiosas: la imagen, el paso, el orden procesional, el entorno urbano que se crea, la música que acompaña, son momentos emotivos y muy bellos, que llenan el corazón y los sentimientos profundos.

Y, en cuarto lugar, debemos mencionar la influencia del grupo de amigos y amigas, el compañerismo vivido; es como si participando de la piedad y religiosidad popular, se desarrollara en nosotros una especie de sentimiento “tribal”, y se afianzaran las relaciones humanas, tan importantes y decisivas a lo largo de esa

edad juvenil¹³.

UN PELIGRO: LA “RELIGIÓN POPULAR”...¹⁴

Pero, no te engañes Teófilo, la religiosidad y piedad popular, como las Hermandades y Cofradías, a veces no son algo tan bello ni ofrece esta cara tan amable. Particularmente cuando se convierte en “Religión popular”, y deja de ser religiosidad popular o hermandad con clara identidad eclesial; entonces hablamos de una dimensión casi política o meramente cultural y social. No te asustes. Trataré de explicártelo. Te adelanto, Teófilo, para no dejarte en la intriga que, en esta situación, religión popular equivale, por desgracia a la autoafirmación de un poder laical (personal o grupal) con un cierto componente anticlerical. Y no creas que sólo viene promovido por los de abajo; a veces, las instituciones, quienes ostentan el poder propiamente administrativo y político, quieren manipular la piedad y religiosidad popular en aras de sus propios intereses, aun cuando lo presenten bajo la capa, junto al Patrimonio histórico-cultural, de un “hecho diferencial y referencial” o de “interés cultural y cívico”, que definiría toda una comunidad o zona geográfica, como es el caso de las nuestras.

Con razón, Teófilo, me pides que te hable mucho más claro. Y lo voy a hacer con gusto. En los años 60-70 estuvo muy de moda el renacimiento de la “religiosidad popular” genuina. Por tal entendemos las formas y manifestaciones tradicionales, propias de cada pueblo, que encierran algunos aspectos privilegiados de la riqueza del misterio cristiano. Religiosidad respetada y respetable, aunque necesariamente deba purificarse y actualizarse en algunas de sus manifestaciones.

En los años 80-90, en cambio, se comienza a hablar de “religión popular”. Con dos versiones: la de los nostálgicos, de los que hemos hablado anteriormente, que quieren volver a recobrar formas de la infancia, supuestamente perdidas hoy, y la de los “cabecillas-caciquillos”, que se erigen como dueños y señores de lo que tiene que ser la religiosidad popular de un pueblo. ¿Algunos ejemplos de dicha religión popular? Cuando se recibe un saludo de un Alcalde o de un hermano mayor “que invita al Obispo, o al cura del lugar, a la Misa solemne en la ermita X”. O cuando una cofradía se erige en asociación civil y no quiere escuchar de estatutos canónicos, porque tienen miedo a ser controlados, particularmente en el tema económico. O, cuando la procesión, a veces precedida de Vísperas en un latín no precisamente clásico y nada canónico, tiene que estar acompañada de abundante vino y alguna que otra blasfemia, como si se tratase de un acto más civil que reli-

¹³ Cf. MESLIN, pp. 2-16; ÁLVAREZ, *La religión...*

¹⁴ Para todo este apartado, Cf. BERZOSA, *Evangelizar...*, pp. 86-94; 116-118; 186-190.

gioso. Las frases también delatan la así llamada religión popular: “¿Quién es el obispo para entrometerse en nuestros asuntos? ¿Quién es ese forastero (léase el párroco) para decidir sobre nuestras fiestas? ¿Por qué tenemos que aportar para arreglar el tejado de nuestra Iglesia; que lo arreglen los curas que es de ellos! Nosotros invertimos en lo nuestro? ¿Quién ha dicho que la Iglesia, o la ermita, o la casa rectoral no son del pueblo? ¿Por qué nuestra hermandad o cofradía debe compartir con otras sus actos o manifestarse cuando el cura lo diga?... Y estas frases, tan duras, como injustas, podrían continuar...

El Concilio Vaticano II, querido Teófilo, nos habló de respetar, en su justa medida, las formas de religiosidad y piedad popular y, con ello, la identidad de Hermandades y Cofradías. En cierta manera es el cristianismo con raíces y sabor a pueblo. Pero, no olvides que la religión popular es otra cosa. A la larga se convierte en forma pagana de vivir una fe que se queda anclada en “algo” (ritos, procesiones, formas, etc.) y no en “Alguien” (en Jesucristo, el Señor). Se asiste, con preocupación, a la constatación de que, particularmente en el mundo rural o semi-rural, está siendo instrumentalizada la religiosidad popular por poderes políticos o por intereses particulares. El aspecto religioso de dichas celebraciones festivas, muchas veces, es un mero adorno al servicio de quienes lo organizan (bien sean instituciones públicas o privadas). Y, lo que es más grave, detrás de la religión popular existe una necesidad de obtener poder y prestigio, personal o colectivo, abierto o encubierto. Por sus frutos, como dice el Evangelio, los conoceréis.

PRINCIPALES MANIFESTACIONES DE RELIGIOSIDAD POPULAR HOY¹⁵

Pero he hecho el propósito de no hablar ni cebarme en lo negativo. Sería totalmente injusto; porque no lo olvides, amigo Teófilo, yo soy un partidario decidido de fomentar una sana y verdadera piedad y religiosidad popular y, con ello, fomentar y hacer crecer las Hermandades y Cofradías.

Por ello, Teófilo, vamos a entrar en otro capítulo. Lo podríamos titular de esta manera: cuáles y cómo son las principales manifestaciones de religiosidad popular, hoy y aquí, en suelo hispano. Una tierra, por lo demás, rica secularmente en mil y una formas de religiosidad y piedad popular.

Si me reclamas un poco de historia, en el tema de Hermandades y Cofradías, te diré que pueden remontarse principalmente a la primera Edad Media, cuando la sociedad se transforma de rural a urbana o semi-urbana y los gremios y cierta nobleza darán origen a lo que se

llamarán Cofradías y Hermandades. La palabra cofradía hace alusión a sus raíces latinas de *confraternizas*, *sodalitas*, *congregatio*, *pia unio*, *societas*... En todo el suelo español, por desgracia, durante los siglos XVIII y XIX se destruyó gran parte del patrimonio cofrade y, de nuevo, renace, a partir de nuestra guerra civil y por impulso del Vaticano II.

Dejando anécdotas sin demasiada relevancia, me he atrevido a preguntar directamente a diversas Hermandades y Cofradías “qué manifestaciones de religiosidad popular están más en auge”. Y las respuestas han venido en estos términos, de manera descriptiva. Están creciendo las manifestaciones que conllevan una mayor expresión estética o popular (ejem. Fiestas y ofrendas al Patrón, y devociones marianas), las que suponen evocación y recuperación del pasado (ejem. ritos y danzas, costumbres perdidas), y las que expresan el sentido del misterio (ejem. Semana Santa, y Misterio del Santísimo).

Resumiendo, con otras palabras, hay quien se atreve a reagrupar la tipología de Hermandades y Cofradías, al hilo de la religiosidad popular, en tres grupos: sacramentales (fomento de la devoción al Santísimo Sacramento), penitenciales (centradas especialmente en la Semana Santa) y de Gloria (devoción a santuarios, ermitas y patronos).

En todas estas manifestaciones, no hace falta repetirlo, las Cofradías y Hermandades cobran un protagonismo muy serio y cualificado, por derecho propio. Es muy curioso, querido Teófilo, constatar que, a medida que ha crecido la aparente secularización y descristianización se ha generado un mayor florecimiento de piedad y religiosidad popular que intenta compensar un cierto déficit de espiritualidad y apunta a mantener el natural deseo de trascendencia y misterio que tenemos los humanos, la mismo tiempo, insistimos, en que se recuperan nostálgicamente las raíces perdidas en muchos casos.

Son importantes, igualmente, las manifestaciones que, sin ser promovidas propiamente por Cofradías y Hermandades, sino más bien por asociaciones, expresan una especie de cultura popular secular, como las romerías ó las fiestas de cada pueblo, a veces trasladadas a época estival para facilitar una mayor participación. Dichos actos, muchas veces, comportan más un sentido folklórico y de diversión colectiva, avalado especialmente por la ayuda económica de organismos oficiales. Los organizadores suelen ser “los de la Comisión de Festejos” de los Ayuntamientos y Concejos, sin que intervenga directamente la comunidad cristiana en su programación. El aspecto religioso se convierte en la ocasión y motivo de la gran fiesta popular-colectiva, particularmente en la cultura más rural. En el extremo de estas prácticas, como hemos denunciado, querido Teó-

¹⁵ Para este apartado, Cf. BERZOSA, “Religiosidad popular en Europa”, pp. 1938-1945.

filo, se llega a identificar la religiosidad popular, y a mutarla, en la denominada “religión popular”, de carácter civil y neopagana.

Pero si aún me pides mayor precisión en lo referente a Hermandades y Cofradías (que es el de las asociaciones de fieles, C. 298), me atrevo a resumir en estas coordenadas el sentido y las principales identidades de Cofradías y Hermandades hoy: Por razón de su fin; se dividen en tres: para fomentar la vida más perfecta de sus miembros, para promover el culto y la doctrina cristiana, para promover obras de apostolado y de caridad. Por su relación con la Jerarquía católica: unas son públicas y aprobadas, otras privadas y aprobadas y, otras, simplemente reconocidas. Y, finalmente, con relación a los miembros: unas son comunes para todos, otras laicales, otras clericales y, algunas, mixtas. En resumen, Teófilo, y tomando prestadas las palabras mismas del Código de Derecho Canónico (c. 298,I) el sentido de la cofradía o hermandad, como asociación de fieles, se describe de esta manera:

“Existen en la Iglesia asociaciones distintas de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica, en las que los fieles laicos, o clérigos junto a los laicos, trabajando juntos, buscan fomentar una vida más perfecta, promover el culto público o la doctrina cristiana, o realizar otras actividades de apostolado e iniciativas de evangelización, u obras de piedad y caridad y la animación del orden temporal con espíritu cristiano”.

CONSTANTES O RASGOS COMUNES EN LA PIEDAD POPULAR¹⁶

No es mi intención cansarte, Teófilo, y por eso avanzo, con tu permiso, un poco más y te diré algo muy bonito escrito por M. Meslin en el sentido de que la verdadera religiosidad y piedad popular, nos habla de “relaciones con lo divino más sencillas, más directas y más rentables”. Estas palabras me dan pie para adentrarme en un terreno delicado. Como Vicario de Pastoral, antes, y ahora como obispo auxiliar, he tenido que dialogar muchas veces con mis hermanos sacerdotes sobre este tema, a saber: “¿Cómo son los cofrades y hermanos de hoy? ¿Qué buscan en la religiosidad popular?...”

Las respuestas, como habrás intuido, querido Teófilo, son variadas y variopintas sabiendo que cada uno de nosotros somos todo un mundo:

- En una minoría —me dicen— se observan *contenidos de fe bien arraigados* y con una genuina valoración y sentido del misterio cristiano.
- En otros, se destaca una *cierta piedad personal* y una *religiosidad mezclada* con lo profano y, en algunos

casos, hasta con lo supersticioso y lo “mágico”.

- En otros, se aprecia, un *fuerte componente religioso de añoranza y nostalgia* y cierto sentimentalismo religioso que pueda ofrecer seguridad e identidad.
- En determinados grupos de creyentes se va consiguiendo reforzar el sentido penitencial, eucarístico y de oración. También se puede encontrar algo de expiación, de acción de gracias, y penitencial.
- En casi todos se debe destacar *el protagonismo decidido de los laicos*.
- Por fortuna, querido Teófilo, en la mayoría de las Cofradías y Hermandades *se intenta buscar la solidaridad y la fraternidad junto al sentido de piedad y de fiesta* participada por todos.

En otras palabras, las Hermandades y Cofradías de hoy tienen muy claro que son Iglesia y que deben potenciar las cuatro dimensiones o pilares que sustentan toda genuina realidad eclesial: la comunión, el anuncio, la celebración y el compromiso. ¿Cómo se viven estas cuatro dimensiones en una hermandad o cofradía? La comunión, desde un sentirse hermano junto a otros hermanos, identificados por unas devociones peculiares, identificados por unos mismos símbolos e imágenes y amparados por unos mismos estatutos. La formación y la celebración van unidas, en el sentido de que oran y celebran juntos y estudian y dialogan temas de hoy que los afectan directa o indirectamente. Y, finalmente, la dimensión de compromiso, que está adquiriendo un creciente desarrollo, lo expresan con diversas obras de caridad y de promoción de personas y colectivos. Y tengo que decirte, Teófilo, que en esta dimensión son muy generosos.

Como puedes apreciar, no me equivoco si afirmo que predominan mucho más los aspectos positivos que negativos en Hermandades y Cofradías.

ALGUNAS CLAVES CRISTIANAS PARA DAR RESPUESTA A LOS RETOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR¹⁷

Es hora, amigo Teófilo, de ir casi concluyendo. Y, para no cansarte mucho más, iré al grano y siendo sintético. Te diré, en primer lugar, que, ante la religiosidad popular, y por lo mismo ante las Hermandades y Cofradías, se están asumiendo las siguientes posturas: la de mera tolerancia, la de casi total anulación o proscripción, y la de una sana potenciación y purificación. Desde estas dos últimas palabras —potenciación y purificación— se puede llevar a cabo lo que los Papas nos vienen pidiendo en la Nueva Evangelización. Porque, así lo he comprobado: entre los valores positivos que se detectan

¹⁶ Para este apartado, Cf. BERZOSA, “Religiosidad popular”, pp. 28-35.

¹⁷ Cf. Para este apartado, SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *Liturgia...*

en la denominada religiosidad y piedad popular, y en las Hermandades y Cofradías que la sustentan y plasman, se encuentra una profunda sed de Dios, un sentimiento y actitud sinceros de generosidad y de ascetismo, un claro sentido de la trascendencia, la necesidad de renovación interior —personal y colectivamente—, así como verdaderos gestos de solidaridad y fraternidad, dignos de todo encomio.

Dando por hecho el valor enorme de dicha religiosidad y piedad popular, —y con ello de las Hermandades y Cofradías—, me atrevo a señalarte ahora, querido Teófilo, algunas de las claves que la Iglesia pide hoy en relación a las diversas manifestaciones de dicha religiosidad y piedad popular.

La primera clave es la de *vivir la verdadera comunión*. No puede haber manifestaciones religiosas por “libre”; ni Hermandades y Cofradías por libre. Cuando algo o alguien no es lo que tiene que ser, sencillamente no es nada. Cuentan que un padre tenía ocho hijos. A cada uno les puso una vara en la mano y les pidió que rompieran dicha vara. Sin dificultad, como eran mozos sanos, rompieron dichas varas. Al día siguiente, a cada uno, les colocó ocho varas, y nadie pudo romper las ocho varas juntas. Y les dijo: “¿Habéis aprendido esta lección? Si pretendéis caminar en solitario por la vida, ésta os “casará” y os doblegará; si camináis todos juntos, viviendo los valores que habéis mamado desde la niñez, nada ni nadie podrá con vosotros”.

En segundo lugar, tenemos que realizar un *serio discernimiento* de los valores que pueden encerrar dichas manifestaciones religiosas y potenciarlas para crecer en lo humano y en lo cristiano. Como puedes suponer, sufrido Teófilo, hacer discernimiento no equivale a “eliminar” sino a “encauzar y purificar” formalismos y formalismos trasnochados y sin concordancia con lo que nos ha dicho el Concilio Vaticano II y nos recuerdan constantemente el Papa y nuestros obispos. No olvides que, en la religiosidad y piedad popular está también en juego el recobrar las raíces verdaderas de nuestra identidad y de nuestro obrar cristianos.

En otro orden de cosas, se sitúa el reto de *revisar a fondo los estatutos y reglamentos de aquellas asociaciones, Hermandades y Cofradías* que han quedado obsoletos y poco o nada dicen al hombre y mujer, y al cristiano de hoy. Y, sobre todo, encierran una teología, una visión del cristianismo, una vivencia de Iglesia, y una espiritualidad, sino falsa, al menos incompleta y de dudosa ortodoxia. Igualmente hay que cuidar la identidad eclesial de las personas que promueven las manifestaciones de religiosidad y piedad popular, y están al frente de responsabilidades en Hermandades y Cofradías. En cualquier caso, y ante las situaciones conflictivas, hay que man-

tener siempre un espíritu dialogante, misericordioso y paciente.

Querido Teófilo, se impone siempre, además del sentido común, una buena dosis de *humor, caridad y paciencia*. De nada sirven actitudes violentas o confrontaciones estériles. No se trata de llevar razón a toda costa y salirnos con la nuestra, sino de saber qué quiere el Señor y su Iglesia en cada momento. No olvides nunca que las Cofradías y Hermandades no son fines absolutos; están al servicio de, y son mediaciones, para vivir la Vida cristiana.

Y, junto a lo anteriormente descrito, desde la óptica pastoral, se impone otro reto: *unificar criterios ante la religiosidad y piedad popular*. Es necesario, por ejemplo, un estudio serio de las devociones, de sus orígenes y de su historia. Se hace muy necesaria la formación, hoy más que nunca, para saber dar fe y razón de lo que creemos y vivimos. No basta la fe del carbonero. Todo ello, con actitud humilde y acogedora, respetando el ritmo religioso de cada persona y de cada cofradía o hermandad, y no ahuyentando o excluyendo a quienes tienen intenciones menos puras.

Finalmente, el reto de *despertar la fe auténtica y cuidar mucho las celebraciones* y manifestaciones de religiosidad popular. En este sentido, se sitúa, Teófilo, el reto de potenciar que las devociones populares y los ejercicios piadosos estén inspirados siempre en la Sagrada Escritura y en la verdadera doctrina cristiana; al mismo tiempo, promover el verdadero espíritu de oración, de adoración, de sacrificio, de caridad, de justicia, de desprendimiento, despertando el carácter comunitario y participativo, que siempre tiene su fuente en la Liturgia.

Me estás insinuando, amigo Teófilo que, por momentos, me estoy poniendo muy serio. Y ciertamente, así es.

Prometiéndote que ya casi finalizo, me atrevo a señalarte algunos puntos mínimos a tener en cuenta, para renovar, si es preciso, las Cofradías y Hermandades. No es algo mío, o que se haya ocurrido a mí personalmente. Me hago eco de lo que la Iglesia nos pide en este momento¹⁸.

Así, en relación a Cofradías y Hermandades centradas en *los misterios de la pasión y Muerte de Jesús, se pide: que sean capaces de presentar la Pasión y Muerte de Jesucristo* en el conjunto del Misterio Pascual; que descubran el valor de solidaridad de Cristo sufriente con la humanidad sufriente; y que siempre se descubra el valor catequético y evangelizador de la imágen religiosa.

En relación a Cofradías y Hermandades centradas en *Celebraciones sacramentales*, se debe insistir en su integración en la parroquia o comunidad cristiana. Y cuidar mucho la formación, y los textos litúrgicos y oracionales o devocionales que se utilizan. Sin olvidar que la fuente y culmen de los sacramentos es la Eucaristía.

¹⁸ Cf. BERZOSA, “Religiosidad popular”, pp. 32-35.

En relación a *Cofradías y Hermandades que potencian la Piedad mariana*, en todas sus manifestaciones, se debe presentar el misterio de María en perspectiva bíblica y de historia de la salvación. En otras palabras, la devoción mariana nos debe llevar a descubrir siempre más profundamente a su Hijo, Jesucristo. Porque, ¿qué es María sin su Hijo, nuestro Señor?

En relación a *Culto de los difuntos*, que siempre quede muy claro el sentido que tiene la muerte cristiana; evitar, por todos los medios, que dé la impresión de negocio. Y, como en otros casos, que los textos devocionales y oracionales, estén actualizados. No olvidar que la muerte puede ser un momento muy oportuno para que quienes quieren y rodean al difunto redescubran y reaviven su Fe.

A estas pinceladas anteriores, y ya en el *campo de romerías y peregrinaciones*, se deberían potenciar los santuarios y lugares de peregrinación como verdaderos focos de una sana espiritualidad y purificar, en consecuencia, todo lo que pueda estar unido a magia, esoterismo, o moda meramente cultural.

¡UN AVISO PARA NAVEGANTES: DESPRIVATIZAR LA FE!¹⁹

Lo que ahora me atrevo a subrayarte, querido Teófilo, sé que puede prestarse también a polémica y malentendidos; pero en honor a la verdad, no puedo callarlo. Además, sé que te resultará de interés. Voy al meollo: Las Cofradías en la actual cultura de privatización de la fe y de cierto laicismo beligerante son como una confesión pública y presencia en la plaza pública de nuestra fe.

¿Eres consciente de que uno de los mayores problemas que tenemos los cristianos en la actualidad es precisamente el que se nos quiera meter en la sacristías, haciéndonos creer que lo religioso es sólo tema conciencia o de “familia”? Y esto desde las dos sensibilidades reinantes en lo social. Las derechas aplauden a los creyentes y, en muchos casos, se identifican con ellos. Pero no acaban de ver qué tiene que ver lo religioso con la vida pública. Para ellos, la religión es cosa personal. Las izquierdas, en cierta manera, admiran a los cristianos coherentes, pero quieren meternos en las sacristías en temas de moral, sobre todo cuando los planteamientos religiosos no coinciden con su ideología.

En el sentido aludido, las Cofradías, cuando lo son de verdad, ayudan a desprivatizar la fe. A vivir la religiosidad sin complejos. En definitiva, a hacer realidad las dos verdades complementarias e indivisible que el Papa Juan Pablo II nos recordó siempre: por un lado, hay que ser coherentes en la vivencia del cristianismo: veinticu-

tro horas al día y en todos los ámbitos sociales. Por otro lado, el cristianismo, con palabras y hechos, se propone pero nunca se impone. Una vez más, se hace realidad nuestro castizo refrán: el mejor predicador es fray ejemplo. Además, en una sociedad que promueve el relativismo y el agnosticismo, los cofrades —y hermanos— son verdaderos y valiosos testigos de valores y verdades que trascienden la miopía de lo inmediato y de lo cotidiano.

ÚLTIMAS PALABRAS...

Ahora sí, concluyo Teófilo, con palabras del Directorio Litúrgico-Pastoral de la CEE en su n° 9, cuando viene a subrayar que las manifestaciones de piedad popular pueden constituir un cauce auténtico de expresión de fe cristiana. La misma Iglesia ha incorporado a su vida litúrgica diversos elementos de esta piedad popular a lo largo de los siglos. Pero el gran reto que se plantea es hacer que las actitudes religiosas personales y colectivas no se queden en un nivel meramente humano y natural, sino que se dejen emparar por la fe auténtica, por los valores del Evangelio, y por la verdadera Tradición y Liturgia.

Querido Teófilo, si me preguntas a dónde quiero llegar con todo lo expuesto me hago eco de las autorizadas palabras pronunciadas, en Noviembre de 2007²⁰, por el Presidente del Pontificio Consejo para los Laicos, Stanislaw Rylko, en la Apertura del II Congreso Internacional de Cofradías y Hermandades, celebrado en Murcia. Pidió “madurez eclesial” para poder responder a los “desafíos dramáticos que la Iglesia tiene que afrontar”.

Según el prelado, esta madurez se consigue a través de la vocación de todo cristiano a la santidad; la obediencia incondicionada al Magisterio de la Iglesia, “tanto en la doctrina como en la praxis de la vida cotidiana”; la obediencia y la comunión con los Pastores en las diócesis y parroquias; el anuncio de Cristo al mundo; y la transformación de la sociedad desde dentro, sin huidas.

Siguiendo estos principios fundamentales, las cofradías y hermandades se convertirán realmente en escuelas de formación de un laicado maduro y misionero, capaz de responder generosamente a los desafíos dramáticos que la Iglesia debe afrontar en nuestra época.

A través de los siglos las cofradías han sido verdaderas escuelas de vida cristiana y santidad, de profunda espiritualidad y ardiente devoción a Cristo, contemplado sobre todo en el misterio pascual, a la Virgen y a los Santos Patrones.

Asimismo, les pidió que sirvan “a la misión de la Iglesia en nuestros tiempos!”, para que las cofradías no

¹⁹ Cf. BERZOSA, *Hacer...*, pp. 148-151; ID., *150 miradas...*, pp. 215-224.

²⁰ Cf. Agencia “ZENIT.org-Veritas”, jueves, 15 noviembre 2007.

sean “solamente el recuerdo de un pasado glorioso y benemérito”, o “una especie de piezas de museo” para admirar con nostalgia, sino “una realidad viva y presente que la Iglesia mira con confianza y esperanza”.

Éstas han sabido resistir frente al difuso proceso de secularización de nuestro viejo continente, dando vida a un renacimiento sorprendente.

Ahora sí, para finalizar, amigo Teófilo, me atrevo a resumir, en forma de Decálogo, algunas de las claves más importantes que hoy se piden a un cofrade o hermano para que no pierdan su identidad y misión:

1. Hermanos Junto a otros hermanos, porque formamos parte de la Iglesia, como asociación de fieles.
2. La parroquia, nuestro hogar natural. Siempre colaborar y sentirnos miembros activos de la misma.
3. Nos sustentamos en la Fe: nos hace reconocer a Jesucristo, como Centro, y nos hace vivir desde el amor fraterno.
4. Cuatro puntos cardinales deben guiarnos:
 - El Misterio que veneramos en las imágenes
 - La vivencia sincera de Eclesialidad
 - La necesidad de Formación y de un culto digno
 - La autenticidad de nuestro Compromiso social
5. Los símbolos externos nos identifican, pero no debemos absolutizarse; por un lado, lo importante es la actitud interior de fe; por otro lado, todos nos complementamos y todos somos necesarios para el único doble objetivo de hacer presente a Cristo y edificar su Iglesia. Nadie es mejor que nadie.
6. Necesitamos reglas o estatutos actualizados y aprobados por la Iglesia; son necesarios en todo grupo, para ayudarnos a vivir.
7. Lo volvemos a repetir: El cofrade no puede serlo “por horas o durante un tiempo”: necesita continuidad, expresada en la oración personal, celebración de los sacramentos, asistencia a las reuniones de formación y colaboración en obras de caridad y promoción humana de la cofradía.
8. En la cofradía se vive nuestra vocación como laicos comprometidos (“vivimos desde Cristo, en la Iglesia, para el mundo”).
9. Tenemos que ser una hermandad solidaria, estando atentos a las nuevas pobrezas y dándolas respuesta con generosidad.

10. Siempre, personal y comunitariamente, tenemos que responder “cuenta” de nuestros actos y ser transparentes en nuestra gestión (incluida la económica).

En cualquier caso, como acertadamente nos ha recordado recientemente el cardenal L. Martínez Sistach, las Cofradías, Congregaciones y Hermandades tienen que ser casa y escuela de comunión para ayudar a sus miembros; deben fomentar la fraternidad especialmente con los más pobres y necesitados; formar en la fe a sus miembros y dar testimonio público del Evangelio, haciendo con ello creíble la fe, la esperanza y la caridad²¹.

Concluyo: Ojalá, todos los hermanos y cofrades, podamos y sepamos hablar de Jesús con el corazón y desde la vida como supo hacerlo Gabriela Mistral²² en estos geniales e inspirados versos con los que pretendo poner el broche de oro a mi ponencia:

*En esta tarde, Cristo del Calvario,
vine a rogarte por mi carne enferma;
pero al verte, mis ojos van y vienen,
de tu cuerpo a mi cuerpo con vergüenza.
¿Cómo quejarme de mis pies cansados,
cuando veo los tuyos destrozados?
¿Cómo mostrarte mis manos vacías
cuando las tuyas está llenas de heridas?
¿Cómo explicarte a ti mi soledad
cuando en la cruz alzado y solo estás?
¿Cómo explicarte que no tengo amor
cuando tienes rasgado el corazón?
Ahora ya no me acuerdo de nada,
huyeron de mí todas las dolencias.
el ímpetu del ruego que traía
se me ahoga en la boca pedigüeña.
Y sólo pido no pedirte nada,
estar aquí, junto a tu imagen muerta,
ir aprendiendo que el dolor es sólo
la llave santa de tu santa puerta. Amén*

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. *Paso a paso. Itinerario de fe para Hermandades y Cofradías*. Madrid: PPC, 2005.
- ÁLVAREZ GASTON, Rosendo. *La religión del Pueblo*. Madrid: BAC, 1976.
- *La religiosidad popular*. Madrid: BAC, 1981.
- ANGELINI, G. “El desarrollo de la teología católica en el siglo XX”. En *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Vol. IV. Salamanca: Sígueme, 1987.

²¹ MARTINEZ, *Las cofradías...*

²² Este Himno se recita en la Liturgia de las Horas, en Vísperas de la Semana Primera.

- BERZOSA MARTÍNEZ, Raúl. *Hacer teología hoy*. Madrid: San Pablo, 1994.
- *Evangelizar en una nueva cultura*, San Pablo, Madrid 1998, 86-94; 116-118; 186-190
- *¿Qué es teología?*. Bilbao: DDB, 1999.
- *150 miradas de actualidad en el espejo de la cultura*. Bilbao: DDB, 2007.
- *Ser laico en la Iglesia y en el mundo*. Bilbao: DDB, 2000.
- “Religiosidad popular”. En *Nuevo Diccionario de Catequética*, Vol. II. Madrid: San Pablo, 1999, pp. 1938-1947.
- “Religiosidad popular en Europa”. En *Diccionario de Pastoral y Evangelización*. Burgos: Monte Carmelo, 2000. *Suplemento de Voces*, pp. 28-35;
- BOROBIO, Dionisio. *Hermandades y Cofradías: entre pasado y futuro*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2003.
- CAMARERO, D. “Religiosidad popular en América Latina”. En *Diccionario de Pastoral y Evangelización*. Burgos: Monte Carmelo, 2000, pp. 941-947.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS. *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*. Madrid: BAC, 2002.
- DUCH, Lluís, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*. Barcelona: Bruño-Edebé, 1979.
- ENCUENTRO DE ARCIPRESTES (XVII Villagarcía de Campos), *Religiosidad popular y nueva religiosidad (Iglesia en Castilla)*. Salamanca: Impr. Kadmos, 1997.
- GALILEA, Segundo. *Religiosidad popular y pastoral*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- IRARRAZABAL COVARRUBIAS, D. “Religión del pueblo en América Latina”. En *Nuevo Diccionario de Catequética*, Vol II. Madrid: San Pablo, 1999. pp. 1920-1938;
- JUAN PABLO II, “Discurso al Pontificio Consejo para La Cultura”. En “L'Osservatore Romano” 701 (6-6-82).
- MALDONADO, Luis. *Religiosidad popular: Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- MARTÍNEZ SISTACH, Lluís. *Las cofradías de Semana Santa al servicio del culto y de la caridad: III Congreso Catalán de Cofradías, Congregaciones y Hermandades*. Barcelona: 2007.
- MESLIN, Michel. “Le phénomène religieux populaire”. En *Les religions populaires*. Coords. B. Lacroix y Pietro Boglioni. Québec: 1972, pp. 2-16;
- PABLO VI. *Encíclicas de Pablo VI*. Madrid: Edibesa, 1998.
- SALADO MARTÍNEZ, Domingo. *La religiosidad mágica: Estudio crítico-fenomenológico sobre la interferencia magia-religión*. Salamanca: San Esteban, 1980.
- SEBASTIAN, L. “Religiosidad popular”. En *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Coords. Luciano Pacomio y Vito Mancuso. Estella: Verbo Divino, 1995, pp. 850-851.
- SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA. *Liturgia y piedad popular. Directorio*. Madrid: PPC, 1989.
- *Directorio de Liturgia y piedad popular*. Madrid: EDICE,

IDENTIDAD Y MISIÓN DE LAS HERMANDADES DE SEMANA SANTA

José-Román Flecha Andrés
Universidad Pontificia de Salamanca

INTRODUCCIÓN

En el mismo título elegido para esta reflexión se encuentran tres alusiones importantes que suponen otros tantos desafíos a la hora de articular el discurso¹.

La primera se refiere a la denominación de estas asociaciones religiosas. Hablar de las hermandades y cofradías supone, ya a partir de la misma etimología de la palabra, evocar el don y la tarea de la hermandad. Ese detalle es muy significativo en una sociedad que parece haber querido sustituir la vivencia y el lema de la fraternidad por la simple solidaridad. Hablar de la fraternidad que las hermandades anuncian y profesan es ya una denuncia del individualismo y del desentendimiento social.

La segunda observación nos remite a la Semana Santa. Ahí se encuentra la nota especificativa que diferencia a nuestras hermandades y cofradías de cualquier otra asociación cultural o recreativa, asistencial o benéfica. La alusión a la Semana Santa significa aquí que estamos dispuestos a evocar el misterio de la Redención. La figura del Redentor. Y la experiencia de los redimidos.

La tercera referencia se centra en el propósito de analizar la identidad y la misión de las hermandades. Al mencionar los aspectos religiosos y sociales de estas instituciones habrá que recordar, una vez más, la finalidad con la que nacieron. En ella se encuentra reflejada la razón que les dio origen y la misión a la que estaban y están llamadas. Precisamente en este momento de secularización de nuestra sociedad es preciso recordar que en las hermandades de Semana Santa, como en todas las antiguas cofradías, era tan importante la dimensión vertical cuanto la horizontal. La dimensión vertical de

la vida del creyente, abierto a Dios, no excluye sino que exige como complemento y criterio de verificación la atención afectuosa y eficaz a los hermanos. Si se toma el otro punto de partida, es preciso observar que el ser humano no se agota en la dimensión horizontal de su existencia, sino que ontológicamente está abierto al mundo de la trascendencia, de lo sagrado y de lo religioso.

El título de nuestra reflexión admitiría diversas derivaciones metodológicas. En este caso, la reflexión se sitúa en las coordenadas del tiempo, que nos ayudan a “recordar” el pasado, a adquirir conciencia del presente y a “acordar” las líneas que anticipan el futuro de las hermandades.

EVOCANDO LA HISTORIA

Durante la Semana Santa recuperan protagonismo las hermandades y cofradías. Se suele decir que las primeras organizaciones de cofrades parecen haber surgido para fomentar el culto a la Virgen María. El Concilio de Letrán (a. 1180) atestigua que existen en muchos lugares. Pero es en los siglos XIII y XIV cuando comienza su florecimiento. La guerra, el hambre y la llamada “peste negra”, que asoló Europa en torno al año 1348, favorecieron las agrupaciones de caridad. En muchos lugares sobreviven las antiguas hermandades de difuntos, que acompañaban a los moribundos y enterraban a los muertos que ya no contaban con familiares.

Por otra parte, la fiesta del *Corpus Christi*, instituida en 1246, había originado la creación de asociaciones de fieles para contribuir al esplendor de esta celebración

¹ En este texto se recogen algunas de las ideas ya expuestas en una ponencia anterior; cf. FLECHA, J.R. “Aspectos religiosos y sociales en las cofradías penitenciales”. En *Actas del IV Congreso Nacio-*

nal de Cofradías de Semana Santa. Ed. A. Hernández. Salamanca: 2002, pp. 507-521.

eucarística². En el siglo XVI, el papa Paulo III creó en Roma la cofradía de la Minerva para favorecer el culto a la Eucaristía.

En su memorial al Concilio de Trento, San Juan de Ávila denuncia los robos y males que se detectaban en las cofradías y cómo, por sus propios intereses, se oponen los cofrades a cualquier intento de reforma que promuevan los obispos. En el memorial que enviaba al Concilio de Toledo, el santo instaba a los obispos a crear cofradías que cuidasen de los pobres y de los enfermos, con tal de que el obispo se preocupara de pedir cuenta de sus actuaciones.

Juan Pablo II, en su exhortación apostólica sobre “Los cristianos laicos” reconoce que “la asociación de los fieles siempre ha representado una línea en cierto modo constante en la historia de la Iglesia, como lo testifican, hasta nuestros días, las variadas confraternidades, las terceras órdenes y los diversos sodalicios”³. El mismo documento ofrece cinco criterios que definen las asociaciones laicales:

- *El primado que se da a la vocación de cada cristiano a la santidad.* Las cofradías han de promover la santidad en la Iglesia.
- *La responsabilidad de confesar la fe católica.* Las cofradías han de ser un lugar en el que se anuncia y se propone la fe, y en el que se educa para practicarla en todo su contenido.
- *El testimonio de una comunión firme y convencida en filial relación con el Papa y con el Obispo,* de forma que las cofradías fomenten la unión y el apostolado en el respeto mutuo.
- *La conformidad y la participación en el fin apostólico de la Iglesia.* A las cofradías se les pide un ímpetu misionero que las lleve a una nueva evangelización.
- *El comprometerse a una presencia en la sociedad humana.* A la luz de la doctrina social de la Iglesia, las cofradías deben colaborar en la creación de unas condiciones más justas y fraternas en la sociedad.

Más recientemente, el papa Benedicto XVI recordaba que “las cofradías son un conjunto de hermanos que, queriendo vivir el Evangelio con la certeza de ser parte viva de la Iglesia, se proponen poner en práctica el mandamiento del amor, que impulsa a abrir el corazón a los demás, de modo especial a quienes se encuentran en dificultades”. Por ello decía a los cofrades:

“Os pido sobre todo que cuidéis vuestra formación espiritual y tendáis a la santidad, siguiendo los ejemplos de auténtica perfección cristiana, que no faltan en la historia de vuestras

*cofradías (...). Hoy es más necesario que nunca cultivar un verdadero impulso ascético y misionero para afrontar los numerosos desafíos de la época moderna”*⁴.

Así pues, las hermandades y cofradías de Semana Santa han aparecido en la vida de la Iglesia tan sólo en el segundo milenio cristiano.

Aunque es cierto que existen algunos ejemplos ciertamente preciosos en la baja Edad Media, las hermandades comenzaron a multiplicarse en los tiempos de la modernidad. Seguramente su aparición fue providencial, puesto que, por una parte, era preciso dar un testimonio público de la fe católica ante el fenómeno de la división de la cristiandad y, por otra parte, comenzaban a articularse los estados nacionales.

Las hermandades surgieron en las comunidades cristianas con el fin de ayudar a los fieles a vivir las dos dimensiones que implica el anuncio y la celebración del misterio de la Redención: la dimensión cultural y la dimensión asistencial.

La celebración litúrgica

A la dimensión religiosa de las hermandades se ha referido el papa Benedicto XVI en el discurso a las cofradías de Italia.

*“Muchas de ellas, suscitadas por personas llenas de celo, se han convertido pronto en asociaciones de fieles laicos dedicados a poner de relieve algunos rasgos de la religiosidad popular vinculados a la vida de Jesucristo, especialmente a su pasión, muerte y resurrección, a la devoción a la Virgen María y a los santos, uniendo casi siempre obras concretas de misericordia y de solidaridad”*⁵.

La celebración del culto litúrgico da origen también a las hermandades de Semana Santa. Se podría decir que el culto las estaba necesitando, tanto por lo que se refiere al objeto que en él se celebra cuanto por lo que se refiere al lenguaje con el que se expresa lo celebrado.

El objeto del culto está impregnado de misterio y de solemnidad. La referencia al misterio no afecta tanto al carácter arcano y difícil de lo celebrado, cuanto a la riqueza de los “misterios” de la salvación que en él se evocan y presencian. Esto es especialmente notable en los misterios de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, que se celebran durante la Semana Santa

Por otra parte, la solemnidad de la celebración cultural, sobre todo en esos días santos, comparte a la vez las notas típicas de lo sagrado, siempre percibido como

² Cf. DUHR, J. “Confréries”. En *Dictionnaire de Spiritualité*. Vol. 2, col. 1469-1479, donde se encontrará numerosos datos históricos sobre el nacimiento, las actividades y la piedad de las cofradías; ver también FERNÁNDEZ PRIETO, E. “Sobre los orígenes de las cofradías y procesiones de Semana Santa”. En *Actas del III Encuentro para el estudio cofradiero: “En torno al Santo Sepulcro”*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, 1995, pp.

347-351, así como los demás trabajos incluidos en la sección III. Historia Cofradiera.

³ JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici* (30.II.1988) 29.

⁴ BENEDICTO XVI, Discurso a la Confederación de Cofradías de las Diócesis de Italia (10.II.2007).

⁵ BENEDICTO XVI, *l.c.*

tremendo y fascinante. En cualquier caso, la solemnidad del culto, que recordaba los sufrimientos del Justo, su crucifixión y sus apariciones a los discípulos, una vez resucitado, resultaba un tanto lejana a la comprensión de las gentes y de la sensibilidad popular.

Por lo que se refiere al *lenguaje celebrativo*, es evidente que se presentaba a los ojos de los fieles rico en signos, como el agua y el fuego, y lleno del dramatismo que revisten siempre y en todas partes las representaciones de la muerte.

Pues bien, las hermandades de la Semana Santa constituían un intento, sencillo y osado a la vez, de acercar a los laicos al altar, en cuyo entorno se celebraba el culto sagrado. Gracias a ellas, la celebración se convertía en catequesis cercana y participada. Las hermandades contribuían con su presencia y su actuación a la celebración litúrgica.

Para comenzar, favorecían el “cumplimiento” pasual de los cofrades. Además, aportaban en cierto modo otros “ministros” suplementarios para una celebración que requería la presencia de personas adultas. Y, después, continuaban esa celebración litúrgica, acercándola a la piedad popular. Ese acercamiento tenía lugar en el templo, pero también en el espacio circundante. La celebración de la *via crucis*, las escenificaciones de la pasión y resurrección del Señor y las procesiones con las imágenes de su dolor y su muerte se convertían en anuncio del evangelio y en meditación sobre los misterios sagrados.

Obras asistenciales

Por otra parte, las hermandades asumieron pronto la otra finalidad, centrada en la asistencia social. También a esta dimensión de las cofradías se ha referido el papa Benedicto XVI en el discurso citado:

*“Desde los orígenes, vuestras cofradías se han distinguido por sus formas típicas de piedad popular, a las que se unían muchas iniciativas de caridad en favor de los pobres, los enfermos y los que sufren, implicando a numerosos voluntarios, de todas las clases sociales, en esta competición de ayuda generosa a los necesitados”*⁶.

Añade a continuación el Papa que esta actividad social de las cofradías y hermandades surgió precisamente en un momento de la historia, “cuando aún no existían formas estructuradas de asistencia pública que garantizaran intervenciones sociales y sanitarias a los sectores más débiles de la colectividad”. Esa función supletoria de estas organizaciones eclesiales no debería ser olvidada en nuestros días. Su actividad ha sido pionera en muchos campos que posteriormente han sido atendidos por las instituciones asistenciales del Estado.

En los primeros tiempos, y por lo que se refiere a las cofradías sacramentales, su primera finalidad asistencial era de tipo religioso: consistía, en efecto, en acompañar al sacramento de la Eucaristía cuando, en forma de viático, se administraba a los enfermos. Era aquel un piadoso y elocuente gesto de comunidad en la fe. Pero el acompañamiento no se limitaba a esos momentos difíciles de la enfermedad. Los cofrades se comprometían con frecuencia a acompañar a los hermanos muertos hasta su última morada y a ofrecer sufragios por su descanso eterno. Así lo hemos comprobado todavía hoy en algunos lugares de Italia, como el pueblo de Luras, en Cerdeña.

Las otras cofradías, con frecuencia autodenominadas como penitenciales, incluyeron en sus estatutos obras sociales muy variadas, como la fundación y sostenimiento de hospitales, que solían llevar nombres tan significativos como la Piedad o la Misericordia. En Portugal tenemos ejemplos todavía visibles de la importancia que han tenido las casas de Misericordia.

En algunos casos, las hermandades descubrieron otros amplios horizontes para la caridad y la fraternidad cristiana y se dedicaron a buscar dineros destinados a redimir a los cautivos, a facilitar una dote digna a jóvenes doncellas, a rescatar a algún preso o condenado por la justicia. Es interesante constatar cómo esos dineros no sólo procedían de donativos y limosnas, sino que las hermandades y cofradías instituyeron con frecuencias un capital de bienes inmuebles, de cuyas rentas se nutrían esas iniciativas asistenciales.

Piedad y fraternidad: dos valores humanos y cristianos que no habría que olvidar⁷. Tanto por lo que se refiere a su dedicación al culto cuanto por lo que afecta a su vocación social, la lección de las antiguas hermandades merecería ser recordada con frecuencia y continuada hoy con esa mezcla de fidelidad y creatividad que exigen las nuevas circunstancias actuales.

UNA SOCIEDAD NUEVA

Efectivamente, es preciso tener en cuenta la mutación de los tiempos que nos ha traído hasta la situación presente. Son muchos los estudios que se han hecho sobre el estado de la sociedad actual, en general, y sobre la vivencia de la fe en particular. Quede aquí tan sólo una referencia a dos características que están demandando esa presencia renovada de las cofradías de Semana Santa en el seno de nuestra Iglesia. Nos referimos a la secularización de la sociedad y a la institucionalización de la asistencia social.

⁶ BENEDICTO XVI, *l.c.*

⁷ Cf. FLECHA, J. R. “La fraternidad como vocación ética”. En *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*. Ed. J.L. Illanes. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000, pp. 409-425.

Secularización de la sociedad

Es fácil hablar de la secularización de la sociedad, pero no es tan fácil precisarla. Se puede señalar como su punto de partida la reivindicación de la autonomía del ser humano, que pretende vivir en el mundo “como si Dios no existiera”. La secularización ha afectado a las técnicas, a la ciencia y a las artes, al derecho y a la justicia, a la concepción de la autoridad y al gobierno de los pueblos⁸. Por último, la secularización ha terminado por afectar también a la ética, es decir a la comprensión y determinación del bien y del mal, de lo que se debe hacer y lo que no se puede hacer⁹.

Con la secularización de la sociedad se ha perdido la clave que ayudaba a vincular el significante con el significado. Esta pérdida se puede constatar en muchos campos de la cultura, pero es especialmente llamativa en el terreno religioso. Al menos en el ámbito de la cultura occidental, los signos religiosos han dejado de ser significativos.

El lenguaje religioso ha perdido con frecuencia sus referencias primigenias, sobre todo, por causa de la ignorancia religiosa. Si no se conoce el contenido de los misterios de la fe, resultará incomprensible el lenguaje con el que se transmiten o celebran. En ese caso, los signos religiosos se convierten en gestos puramente culturales. Y éstos, en simple manifestación folklórica.

En este contexto, en el que la secularización afecta tanto a los miembros de las cofradías de la Semana Santa cuanto a las personas que perciben sus actuaciones, es preciso preguntarse por el ser y el quehacer de las mismas.

Por lo que se refiere a su *identidad*, habrán de preguntarse si son verdaderas asociaciones de cristianos, si sus miembros han decidido serlo en virtud de una exigencia de su propia fe, si se preocupan por mantener las señas de la identidad confesional que debería afectar tanto a la persona cuando a la institución.

Por lo que respecta a su *misión*, deberán interrogarse sobre su intención, sus posibilidades y sus dificultades para asumir y actualizar la triple misión de Cristo que, se refleja en la triple misión de la Iglesia: la de la evangelización, la de la celebración y la del ejercicio de la caridad.

- La *evangelización* la realizan de hecho con sus desfiles procesionales, que hacen visible el misterio del Justo injustamente ajusticiado. En un mundo, en el que la imagen ha arrebatado la supremacía a la

palabra, las procesiones representan uno de los momentos privilegiados de la manifestación del icono sagrado en la sociedad secular. Es de esperar que hermandades y hermanos, cofradías y cofrades también contribuyan voluntariamente a la tarea evangelizadora. Su presencia y su misión, conscientemente asumidas con espíritu cristiano y eclesial, pueden constituir un anuncio interpelante en medio de la sociedad secular¹⁰.

- Por desgracia, la *celebración* de la fe en Jesucristo paciente, muerto y resucitado queda en ocasiones fuera de la conciencia de los miembros de las hermandades y cofradías de Semana Santa. Nacieron para ser lenguaje de un acontecimiento, pero se han convertido a veces en un lenguaje sin acontecimiento. En una expresión religiosa sin experiencia religiosa¹¹.

Un mínimo de coherencia debería llevarnos a todos a preguntarnos por la verdad última de esa epifanía o manifestación de lo sagrado que parece no preocuparse de la autenticidad de la vivencia de lo sagrado. En un mundo secularizado el mayor servicio que las cofradías pueden prestar a la sociedad es precisamente el de ser testimonio vivo y creíble del misterio del sobrenatural. El de ser testigos de Dios, de su majestad, de su gloria y su belleza, de su misericordia y de su amor a la humanidad.

- En cuanto al *servicio de la caridad*, hay que reconocer que es muy diferente el grado de participación que se observa en las hermandades y cofradías de Semana Santa. Algunas de ellas mantienen un itinerario ejemplar de colaboración con organización y servicios asistenciales, mientras que otras producen un cierto escándalo en los que comparan sus enormes gastos de representación con su escasa ayuda a los pobres.

Institucionalización de la asistencia

Dios necesita las manos de los hombres y de las mujeres que creen en él para curar, salvar y acariciar a los hombres y mujeres que sufren. El amor de Dios a la humanidad se manifiesta en los gestos de la compasión humana.

Pues bien, también esta segunda vertiente de la misión de las cofradías se ha tornado especialmente difícil en el mundo de hoy. La sociedad se ha hecho cada

⁸ Recuérdese el famoso diagnóstico de esa nueva situación trazado por COX, H. *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*. Barcelona: Península, 1968.

⁹ Sobre este tema puede consultarse JIMÉNEZ BLANCO, J. *La secularización en España*. Bilbao: Ed. Mensajero, 1972; OVIEDO TORRÓ, L. *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*. Valencia: Facultad de Teología ‘San Vicente Ferrer’, 1990.

¹⁰ Cf. RAMOS GUERREIRA, J. “Semana Santa: Tradición y Evangelización”. En *Actas del III Encuentro para el estudio cofradiero: “En torno al Santo Sepulcro”*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, 1995, pp. 462-475.

¹¹ Sobre estas y otras deformaciones, véase ROSSO, S. “Procesión”. En *Nuevo Diccionario de Liturgia*. Adapt. Juan María Canals. Madrid: Ed. San Pablo, 1987, 1639-1648

vez más compleja. Hoy es difícil prestar una asistencia espontánea a los necesitados. Las funciones asistenciales más importantes han sido institucionalizadas y asumidas por la administración pública o por grandes compañías privadas con ánimo de lucro.

Es cierto que, en un mundo tecnificado, la asistencia a los necesitados requiere que la buena voluntad esté acompañada por una técnica especializada. Los miembros de las cofradías difícilmente podrán ejercer por sí mismos las funciones asistenciales, pero si todavía las promueven o regentan podrán contribuir a dar trabajo a empleados especializados en esas instituciones.

Benedicto XVI ha llamado la atención sobre el riesgo de entender las hermandades y cofradías como una simple organización benéfica:

“Las cofradías no son simples sociedades de ayuda mutua o asociaciones filantrópicas, sino un conjunto de hermanos que, queriendo vivir el Evangelio con la certeza de ser parte viva de la Iglesia, se proponen poner en práctica el mandamiento del amor, que impulsa a abrir el corazón a los demás, de modo especial a quienes se encuentran en dificultades”¹².

Con todo, aquella posibilidad asistencial que caracterizaba en otro tiempo a las cofradías no se ha cerrado del todo. Las grandes hermandades de Sevilla y de otros muchos lugares siguen conservando y promoviendo su famosa “bolsa de caridad”. Hoy es preciso preguntarse por las nuevas formas de asistencia a los necesitados que continúan abiertas y disponibles a la generosidad de los cristianos. Por muy tupidas que sean las redes de la asistencia institucionalizada, siempre habrá pececillos que se escapan por entre las mallas. Siempre habrá nuevos pobres, nuevos enfermos y nuevos marginados que requieren de una atención pionera, que, con el tiempo, será previsiblemente institucionalizada. En este momento, puede tratarse, por ejemplo de la atención e integración de los inmigrantes o de otras personas que se sienten discriminadas en la sociedad.

Por otra parte, el fenómeno del voluntariado constituye hoy un signo de los tiempos y puede significar una llamada para las mismas cofradías. Lo que muchos hombres y mujeres están haciendo en favor de niños, jóvenes y ancianos, a partir de un planteamiento de vida centrado en la solidaridad, ¿no van a poder hacerlo los cristianos a partir de la radicalidad de su fe, del dinamismo de su esperanza y de la fuerza del amor de Dios que ha sido derramado sobre ellos? Durante su viaje a Austria, tras hablar del sentido general del voluntariado, el papa Benedicto XVI se ha referido a su sentido específicamente cristiano:

¹² BENEDICTO XVI, *l.c.*

¹³ BENEDICTO XVI, Discurso a los colaboradores voluntarios de los organismos de ayuda (9.9. 2007).

¹⁴ A ese tema nos hemos referido ya en más de una ocasión; cf. FLECHA, J.R. “Religiosidad en la Semana Santa”. En *Studium Legionense*. Número 34, 1993, pp. 107-127; publicado de nuevo con algunos

“Los voluntarios no comprenden de modo estrecho el concepto de prójimo; reconocen también en el “lejano” al prójimo que es aceptado por Dios y al que, con nuestra ayuda, debe llegar la obra de redención realizada por Cristo. El otro, el prójimo en el sentido del Evangelio, se convierte para nosotros en un interlocutor privilegiado ante las presiones y las constricciones del mundo en el que vivimos. Quien respeta la “prioridad del prójimo” vive y actúa según el Evangelio y participa también en la misión de la Iglesia, que siempre mira a todo el hombre y quiere hacerle sentir el amor de Dios”¹³.

Así pues, si en la actividad asistencial, las hermandades pueden parecerse a otras agrupaciones benéficas u organizaciones no gubernamentales, es el espíritu religioso el que ha de marcar la identidad y la diferencia específica de la vocación que mueve a sus miembros.

EL HORIZONTE DE LA ESPERANZA

La observación de la realidad del presente no debería dar pie al pesimismo. Este es nuestro tiempo y es, en su ambigüedad, un tiempo de tentación y de gracia. En él hemos sido plantados y en él se espera que florezcamos y demos frutos para la vida del mundo. Y en él seguimos descubriendo los grandes valores que se encuentran detrás de los dilemas que nos plantea la vivencia de la religiosidad popular en la Semana Santa¹⁴.

Sin embargo, la visión del presente no nos permite acomodarnos definitivamente ni en el sosiego ni en el desasosiego que pudiera suscitar. Como los centinelas, cantados por el salmo (130,6) miramos al futuro tratando de adivinar los pasos de Dios. Es preciso alzar los ojos y mirar al futuro, con aquella actitud avizorante que Pablo atribuía al aguardo esperanzado (Rom 8,19).

Con esa actitud, a la vez humana y creyente, nos atrevemos a imaginar el futuro.

Anuncio cristiano en la nueva sociedad

No sabemos exactamente como será el “porvenir”, pero podemos continuar al menos algunas líneas del presente para tratar de adivinar y anticipar su trayectoria. ¿Cómo será la sociedad del mañana? Y, sobre todo ¿qué papel podrán y deberán desempeñar en ella las cofradías de Semana Santa?

- Ya a simple vista se prevé una sociedad más lúdica. La mayor tecnificación del trabajo y la mayor racionalización de las ocupaciones harán posible la disponibilidad de más tiempo libre¹⁵. Como ya podemos percibir ahora misma, se generaliza cada vez más el fenómeno social de las vacaciones. Alejadas de su

retoques en *Semana Santa de León*. Ed. J.M. González Gullón. León: Edilesa, 2000, pp. 13-34.

¹⁵ Cf. G. CONTESSA, G. “Tiempo libre”. En *Diccionario de Sociología*. Eds. Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner. Madrid: Cátedra, 1986, col. 1694-1700.

ambiente habitual, las gentes verán las celebraciones religiosas de la Semana Santa como algo lejano. Las procesiones, donde las haya, serán ofertadas como un motivo de atracción apenas distinguible de los espectáculos que se desarrollan en el más cercano “parque temático”

- Por otra parte, la sociedad del futuro será *cada vez más pluralista*. Vivirán y trabajarán juntos creyentes y no creyentes. O si se prefiere, creyentes practicantes y no practicantes. Entre los creyentes practicantes habrá grupos muy concienciados y bien formados que privilegiarán la lectura de la Sagrada Escritura y la celebración muy cuidada de las funciones litúrgicas. Y junto a ellos quedará todavía, al menos por un cierto tiempo, un resto de personas con poca instrucción bíblica y litúrgica. Junto a ellos, irá aumentando el grupo que ahora componen las nuevas generaciones, bastante aynas de formación religiosa y de profundas experiencias espirituales. Puede preverse que existirá entre esos tres grupos una fosa que dificulte la comprensión y la simpatía. Pero no sería extraño que todos ellos, por una razón o por otra, miraran a las cofradías y sus actividades con un cierto escepticismo
- Además, vamos hacia una *sociedad cada vez más intercultural*. En este caso habría que referirse explícitamente a una sociedad inter-religiosa. La emigración, sobre todo la procedente del Magreb y del África subsahariana, aportará un número creciente de musulmanes. Pero también vendrán budistas e hindúes. Vivirán juntos los cristianos y los no cristianos. En algunos barrios poblados ahora por una mayoría musulmana está siendo ya difícil el paso de las procesiones de Semana Santa, que desde fecha inmemorial transitaban por aquellas calles. Es una premonición de lo que puede ocurrir en un futuro muy próximo.

Pues bien, en esa sociedad que hemos imaginado marcada por esos tres rasgos distintivos, ¿cómo pueden las cofradías de Semana Santa afirmar las señas de su identidad? ¿Qué espíritu debería animarlas? ¿Qué sentido tendría para ellas la apelación a aquellas dos funciones tradicionales que las caracterizaron en otros tiempos? Tratemos aquí de esbozar tan sólo unas breves sugerencias.

- En una sociedad que descubre con entusiasmo el espacio para las vacaciones y el *tiempo libre*, las hermandades de Semana Santa podrán testimoniar la riqueza de lo celebrativo. Pueden ayudar a comprender que el verdadero ocio no es pereza sino ejercicio de contemplación de la verdad, del bien

y de la belleza. Es “regusto estelar de eternidad” como decía Ortega¹⁶.

Celebrar, en efecto, significa, entre otras cosas, ser capaces de sustraer un tiempo a las finalidades perentorias de la producción para dedicarlo a la “in-utilidad” de la experiencia religiosa. Dedicar un tiempo al misterio de la trascendencia implica profesarse libres del pragmatismo que señala las demandas de la immanencia. Dedicar un tiempo a Dios no es señal de esclavitud, sino de libertad. Así lo expresaban los textos bíblicos en los que se exhortaba al pueblo hebreo a observar la celebración del sábado, recordando que en los tiempos de su esclavitud no podía celebrarlo (cf. Dt 5,15).

- Por otra parte, en una sociedad que ha llegado a descubrir el ideal de la *libertad religiosa* y ha logrado hacerlo operativo en sus ordenamientos legales, será preciso reivindicar las posibilidades y consecuencias reales de ese derecho humano. Las Cofradías de Semana Santa pueden ejercer una impagable función educativa, tanto frente a sus propios miembros cuanto frente a toda la sociedad. La misma oferta de afiliación a nuevos hermanos y su incorporación a la cofradía constituye el ejercicio de ese derecho a la libertad religiosa. Pero más evidente todavía es el derecho a ejercer ese derecho cuando se trata de mostrar a propios y extraños la posibilidad de manifestar la vivencia y el testimonio de una opción de fe.

Ante este tema concreto, podremos encontrarnos con una curiosa paradoja. Cuando tantos cofrades se profesan no creyentes, las manifestaciones procesionales de las cofradías van a ser obstaculizadas precisamente como manifestaciones de fe. Mientras un cofrade se incorpora a este grupo cristiano como si fuera una asociación cultural, esta asociación será registrada oficialmente y considerada socialmente como una organización religiosa. Creemos que será ésta una buena ocasión para que los cofrades se planteen seriamente su identidad y sus propósitos al afiliarse a esta asociación y no a otra.

- Y por fin, como ya se dijo, las hermandades y cofradías se van a encontrar muy pronto en medio de una *sociedad intercultural* y multiétnica. Otras agrupaciones religiosas, cada vez más numerosas en los ambientes tradicionalmente católicos, reivindicarán el derecho a manifestar no sólo su identidad cultural, sino también su fe. En esa nueva situación, las hermandades de Semana Santa están llamadas a ofertar y testimoniar la “confesión” de su fe. Con toda intención creemos

¹⁶ Cf. LAÍN ENTRALGO, P. *Ocio y trabajo*. Madrid: Revista de Occidente, 1960; ORTEGA Y GASSET, J. “Meditación sobre la técnica”. En *Obras Completas*, Vol. 5. Madrid: Revista de Occidente,

1955, pp. 320-345; MALDONADO, L. *Introducción a la religiosidad popular*. Santander: Sal Terrae, 1985, pp. 123-125.

que se pueden subrayar esos dos verbos. La vivencia de la fe, por muchos ribetes históricos y culturales, sociales y artísticos que la acompañen, habrá de convertirse cada vez más en una oferta consciente y decidida, pero también en un testimonio respetuoso y valiente.

Anuncio del hombre

Esta tarea del anuncio cristiano en modo alguno significa una evasión de los compromisos sociales, como pretendía hacernos creer el marxismo tradicional. A aquella acusación ya respondió de forma decidida el Concilio Vaticano II, diciendo:

“La esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio. Cuando, por el contrario, faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas –es lo que hoy con frecuencia sucede–, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación” (GS 21; cf. GS 39).

Las hermandades de Semana Santa pueden hacer evidentes estas convicciones ya con su misma forma de organizarse y de actuar. Ellas pueden proclamar que la fe no sólo no disminuye la dignidad del ser humano sino que la enaltece. La práctica religiosa no sólo no aleja al ser humano de sus semejantes sino que le ofrece nuevos motivos para prestarles una atención cordial y una ayuda eficaz si fuera necesaria. La vivencia de Dios no nos aleja de la convivencia con el hombre. Al comienzo del tercer milenio cristiano, el papa Juan Pablo II nos invitaba a ejercitar la imaginación de la caridad:

“El panorama de la pobreza puede extenderse indefinidamente, si a las antiguas añadimos las nuevas pobreza, que afectan a menudo a ambientes y grupos no carentes de recursos económicos, pero expuestos a la desesperación del sin sentido, a la insidia de la droga, al abandono en la edad avanzada o en la enfermedad, a la marginación o a la discriminación social. El cristiano, que se asoma a este panorama, debe aprender a hacer su acto de fe en Cristo interpretando el llamamiento que él dirige desde este mundo de la pobreza. Se trata de continuar una tradición de caridad que ya ha tenido muchísimas manifestaciones en los dos milenios pasados, pero que hoy quizás requiere mayor creatividad. Es la hora de una nueva « imaginación de la caridad », que promueva no tanto y no sólo la eficacia de las ayudas prestadas, sino la capacidad de hacerse

*cercanos y solidarios con quien sufre, para que el gesto de ayuda sea sentido no como limosna humillante, sino como un compartir fraterno”*¹⁷.

Importa la pobreza del ser humano, pero importa sobre todo la persona. Tal vez el problema más urgente sea precisamente el hombre. Algún tiempo después del Concilio se habló y se escribió mucho sobre la pretendida muerte de Dios en nuestra sociedad¹⁸. Por fortuna, ha habido teólogos que han sabido repensar la verdadera “muerte de Dios” en la cruz de Jesús y en el sufrimiento de los inocentes¹⁹. En realidad, pasados algunos años, habría que preguntarse si lo que ha ocurrido no será más bien la muerte del hombre. El hombre ha sido triturado, envilecido y objetivado. Y la comprensión del hombre es, a su vez, fragmentaria.

Las hermandades podrían ayudar al hombre de mañana a redescubrir la dignidad de la persona que sufre, a la luz de los misterios de la pasión y muerte de Jesús. En el mundo de hoy se pueden controlar muchos dolores humanos, pero hay todavía mucho sufrimiento que la sociedad pretende ignorar, como ha dicho Benedicto XVI en su encíclica *Salvados en esperanza*²⁰. Las hermandades de Semana Santa pueden ayudar a percibir los valores fundamentales que configuran la verdadera *humanitas*: el valor del sentido, el valor de la verdad y el valor de la vida.

- El valor del sentido nos ayudaría a redescubrir el destino trascendente de cada persona y de toda la peripecia humana. El hombre es más que lo que produce. La persona no puede ser equiparada a los bienes que produce o a los servicios que presta. El sentido de la vida humana no se agota en la inmediatez²¹.
- El valor de la verdad nos enfrenta a un mundo basado en la propaganda y la publicidad. Es preciso redescubrir la verdad del ser humano. En primer lugar, la verdad ontológica, ésa que nos revela la mismidad y la dignidad de la persona. Y después, la verdad moral, que está hecha de coherencia y de sinceridad: con uno mismo y con los demás.
- El valor de la vida puede sonar como una imposible utopía en medio de un mundo que a veces parece decidido a instaurar una cultura de la muerte. La vida humana se encuentra con frecuencia en desventaja frente a la estima que merece

¹⁷ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte* (6.I.2001) 50.

¹⁸ Véase, a modo de introducción, CAMPS, V. *Los teólogos de la muerte de Dios*. Barcelona: Nova Terra, 1968; BISHOP, J. *Los teólogos de la muerte de Dios*. Barcelona: Herder, 1969; ZHRNT, H. *Dios no puede morir*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1971.

¹⁹ Cf. MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1975; GUTIÉRREZ, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Sígueme, 1986.

²⁰ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe salvi* (30.II.2007) 36.

²¹ Cf. BENZO, M. *Sobre el sentido de la vida*. Madrid: BAC, 1986; FRANKL, V. *El hombre, en busca de sentido*. Barcelona: Herder 1995 (17ª ed.); LÓPEZ QUINTÁS, A. “Sentido de la vida”. En *Diccionario de pensamiento contemporáneo*. Madrid: Ed. San Pablo, 1997, pp. 1073-1080.

la vida de algunas plantas o de algunas especies animales. Y aun cuando se trata de defender la vida humana, se establecen innumerables salvedades y excepciones que dejan sin tutela las vidas más inocentes y las más amenazadas, tanto al comienzo como al fin de su itinerario biográfico.

Pues bien, al dedicar su tiempo, su atención y su devoción al misterio de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, las hermandades estarán aportando a la sociedad del futuro los elementos básicos de una antropología antigua y siempre nueva. Los fundamentos de esa antropología han sido revelados precisamente por el mártir del Gólgota, que dió su vida para que los hombres tuviéramos una vida plena y verdadera, una vida eterna.

Presentando a Jesús ante las gentes, Pilato dijo más de lo que pretendía. “He aquí al hombre” (Jn 19,5). En realidad, aquel hombre era el modelo y paradigma de todo hombre. Era la revelación del hombre al mismo hombre (cf. GS 22). Quienes sacan en procesión su imagen dolorida, no pueden desentenderse de su imagen viviente, con la que él ha querido identificarse: la imagen de los hambrientos y sedientos, los forasteros y los desnudos, los enfermos y los prisioneros (cf. Mt 25, 31-46).

CONCLUSIÓN

No sólo la reflexión teológica, sino también mi experiencia como miembro de dos hermandades de Semana Santa me llevan a desear que el papel de las hermandades de Semana Santa no quede relegado a los documentos que reflejan su noble historia del pasado. Si su número aumenta sensiblemente en el presente, su misión está llamada a renovarse en el futuro. Tal renovación exige superar al menos tres tentaciones y asumir tres grandes desafíos.

a. Las primeras tentaciones son la secularización interna y el narcisismo paralizante. Han de evitar, además, caer en el pecado de la “competitividad”. Sería una fatuidad presumir del número de miembros, de las riquezas materiales, de la belleza de las imágenes o los tronos o de la sonoridad de las piezas musicales que interpretan las bandas de las hermandades. En el servicio a lo religioso no tiene sentido presentarse con más méritos que los demás. “En la comunidad de los creyentes no debe haber una forma de pobreza en la que se niegue a alguien los bienes necesarios para una vida decorosa”²². Los cristianos no pueden ignorar el rostro de los pobres, a los que la Iglesia ha prestado una afectiva y efectiva atención a lo largo de los siglos²³.

Para ser fieles a su identidad y su misión, las hermandades de Semana Santa han de evitar, en fin, el peligro de la “insignificancia” en el mundo social en el que se mueven. Dejarán de ser fermento en la masa (cf. Mt

13,33), sal (Mt 5,13) y luz (Mt 5,14) de este mundo cuando pierdan su vocación profética. Y la perderán si ignoran la fuerza espiritual que les ofrecen los mismos misterios que representan. La privatización y la culturalización de la experiencia religiosa significarían no sólo aceptar su propia apostasía religiosa sino también su definitiva afonía social.

b. El primero de los desafíos es el de dar testimonio de Jesucristo, nuestro Redentor y Salvador. Al celebrar los días santos, celebramos la grandeza de su vida y el drama asombroso de su muerte. Ninguna otra historia es más digna de ser contada.

Además, las hermandades de Semana Santa han de vivir una profunda y sincera eclesialidad. “Ningún hombre es una isla, completa en sí misma; todo hombre es una pieza de un continente, una parte del conjunto”. Ese célebre pensamiento de John Donne, que el monje Thomas Merton contribuyó a popularizar más aún, vale para la vida social en general. Pero es especialmente válido para la vida de los cristianos.

El Concilio Vaticano II sitúa el comienzo y expansión de la Iglesia en la cumbre del Calvario. Su nacimiento y su misterio han sido significados por la sangre y el agua que manan del costado abierto de Cristo crucificado (cf. Jn., 19,34), y también por las palabras de Cristo alusivas a su muerte en la cruz: “Y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré todos a mí” (Jn., 12,32). (LG 3). Su pertenencia activa a la Iglesia dará a las cofradías una nueva vida.

Finalmente, las hermandades de Semana Santa han de anunciar los valores de la trascendencia y el valor de la fe consciente, adulta y operativa en un Dios Creador y Padre. En esa fe consiste la grandeza de la aventura humana, como ya recordaba el Concilio Vaticano II:

“La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador” (GS 19).

Son muchas las voces que se dirigen a nosotros para hablarnos de las realidades intermedias y relativas. Y está bien, porque son importantes en sí mismas y porque no podemos prescindir de ellas. Pero no son muchos los que se nos acercan para recordarnos la presencia de esa Realidad última y absoluta, que, al final da sentido a nuestra existencia. Si las cofradías de Semana Santa logran decir una palabra convincente sobre Dios y ofrecer una imagen atrayente de Dios, habrán dicho al hombre la mejor de las palabras y le habrán presentado la imagen que busca sin saberlo.

²² BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est* (25.12.2005) 20.

²³ Cf. FLECHA, J.R. “Jesús, la Iglesia y los pobres”. *Dios es amor. Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI “Deus caritas est”*. Coord. J.R. Flecha. Salamanca: Universidad Pontificia, 2007, pp. 215-239.

LITURGIA POPULAR Y LITURGIA OFICIAL

Luis Resines Llorente

Estudio Teológico Agustiniano, Valladolid

Antes de centrar la reflexión en los actos peculiares de Semana Santa, es preciso examinar la relación entre estos dos mundos, lo popular y lo oficial. En ocasiones son complementarios, mientras otras veces están manifiestamente enfrentados. Se trata de una relación que podría definirse con la ambivalencia amor-odio, difícil de explicar, y que es preciso aplicar para cada actuación particular, o, más aún, para cada localidad.

Por definición, la liturgia ha de ser popular, es decir, dirigida al pueblo que la celebra. Cuando la liturgia cristiana estaba aún por organizar, las referencias del Nuevo Testamento aluden a unas celebraciones que tienen mucho de espontáneo. Poco a poco comienza una estructuración, consecuencia de repetir lo que ha sido recibido (I Co. II, 23). Aún no hay lugar a dualidad alguna entre oficial y popular. Pero comienza a funcionar el mecanismo de todo rito, como repetición inalterable.

La persistencia de formas y estilos de celebración, de verdaderas tradiciones locales, darán lugar a las formas fijas, así como a los ritos más antiguos y consolidados; lentos cambios y modificaciones, dan paso a una liturgia típica, que exige mantener unas normas que rechazan formas no típicas.

Cuando las normas surgen, obedecen a un sentido funcional: responden a una realidad viva. El riesgo de anquilosamiento es claro si subsiste la norma, mientras la realidad a la que daba respuesta ha cambiado. Un ejemplo claro son las preguntas que se dirigen al adulto que se dispone a recibir el bautismo, que pierden sentido al dirigir las al niño de pocos días. La norma, el gesto, el símbolo,... dejan de ser vivos, y, si se mantienen, dejan de ser significativos. Otro ejemplo es que se mantiene la lengua litúrgica, mientras la lengua popular ha cambiado, y el pueblo no entiende aquélla.

La respuesta popular es la de buscar otras vías de actuación, de expresión, otros gestos que resulten expre-

sivos, que digan algo, aunque no sea lo mismo que trata de llevar a cabo la liturgia oficial, fiel y fijada por las normas. Las diferencias pueden ser mínimas, imperceptibles en algunos casos; en otras ocasiones resultan notables, y hacen que la separación entre lo popular y lo oficial resulte abismal.

La liturgia cristiana se estructuró desde muy pronto en torno al núcleo de la muerte y resurrección de Jesús (I Co. II, 26), y el polo de pasión y pascua es el más antiguo del ciclo litúrgico anual; posteriormente, con una sociedad masivamente cristiana, se añadió el polo de la navidad, como el otro eje cíclico, presentes hoy. De ahí que la celebración de la pasión y resurrección sea el más cargado de historia, en torno al cual orbitan, como planetas, un número muy elevado de prácticas litúrgicas no oficiales. Las representaciones de la Pasión son los vehículos más comunes de expresión popular. Ambas expresiones populares, pasión y resurrección, no siempre han estado enfrentadas a la liturgia, y lo que se llevaba a cabo en el interior del templo era una mezcla de lo popular y lo oficial, que resultaba significativa. Aún nos queda una muestra clara: la pasión distribuida entre tres lectores no responde a un deseo de aliviar el cansancio de un lector único, ni a evitar la monotonía: es la prueba clara de la escenificación llevada a cabo por clérigos en tiempos en que la lengua latina comenzaba a ser poco entendida. Este vestigio actual no es más que una huella de una más amplia representación celebrativa.

Es obligado ceñir el tema a la Semana Santa, y examinar las relaciones entre dos formas, oficial y popular, de percibir y expresar una sensibilidad hacia la pasión de Jesús.

Las características más señaladas de la liturgia popular caminan en paralelo con las de la liturgia oficial, y aunque hay acentos que se repiten, hay otros en los que se aprecian notorias divergencias. Éstas son las características de la manifestación popular:

1. Resulta inteligible. Porque cuando se utiliza la expresión oral, ésta es la lengua materna; en consecuencia no existen, en principio problemas para entender lo que se dice, expresa o canta. No es posible silenciar que, en ocasiones, algunos de los cánticos, que se estiman anónimos, o cuyo origen no es fácil rastrear, han salido de manos de poetas de renombre: Lope de Vega, José de Valdivieso, Juan López de Úbeda. Cuando el pueblo los repite, acaso no percibe algún matiz. Expresiones como *inicuo*, *ave* (por traidor), *falaz*, *ultrajar*, *exánime*, *trémula*, *yertos*, *escarnecido*, *enojado*, *pérfido* no surgen así como así. Ahora bien, mantenidas o deformadas, hay que seguir afirmando que las formas orales son percibidas por el pueblo.
 2. Tiene su propio rito y fijeza, mantenido por la tradición de las gentes del pueblo. Se mantienen inalterables un recorrido procesional, la hora de su realización, la costumbre de iluminar con faroles cuando era acto nocturno (aunque haya dejado de serlo), el lugar del pueblo en que se lleva a cabo una u otra escena, comienzo o final, los cantos o rezos que se emplean. Éstos se repiten, se copian a mano (ahora los nietos lo pasan a ordenador, o fotocopian lo que sus abuelos han retenido).
 3. Los gestos o los ritos utilizados son más bien concretos, directos, sencillos. Estos gestos, como el encuentro de Cristo con su Madre camino del calvario, o el encuentro tras la resurrección no aparecen en la liturgia oficial, pues son supuestos y no existe constancia alguna de ellos. Pero el pueblo los percibe, porque apelan a una sensibilidad directa, emotiva, primaria. El “desenclavamiento” es seguido por la gente sencilla de forma natural e intuitiva.
 4. Las manifestaciones populares tienen en origen remoto, muy difícil de seguir. Es lo que se “ha hecho toda la vida”, y pasa de generación a generación. La fijeza del rito está marcada por la tradición de una comunidad, una villa, que no se puede datar. Algunas huellas hablan de una constancia de siglos; otras veces las huellas hablan de la influencia de una orden religiosa; otras ocasiones es factible sospechar un mimetismo que pasa de unos pueblos a otros de la misma comarca, sin más pistas.
 5. No siempre tiene cabida o expresión en el templo. Quizá porque el templo, con su seriedad litúrgica no permitía otras manifestaciones. O porque se buscaba un espacio en que se pudiera desplazar toda una comunidad y realizar movimientos no usuales en el templo. Valga como ejemplo la “bajada del ángel”, de Peñafiel, a quitar el velo de luto a María el domingo de Pascua (aunque hay otra manifestación, similar, como es el “misteri” de Elche, ubicada en el templo).
 6. No requiere por sí misma la presencia del sacerdote, aunque no esté excluida. Algunas formas la han aceptado siempre, como el viacrucis, aunque cualquiera puede dirigirlo y organizarlo. Otras formas sí reclaman su presencia, como el “desenclavamiento” a medida que el predicador lo va indicando. Pero en otras ocasiones, casi está desaconsejada, como las crucifixiones de la Pampanganga, en Filipinas, no aprobadas por autoridad eclesiástica alguna.
 7. La mayor parte de las veces requiere una cierta organización (estructura, convocatoria, distribución de tareas, momento de las paradas o marchas,...). Alguien se ha encargado: los miembros de una misma familia, que lo tienen como timbre de orgullo. También funcionan las cofradías, cuyos cargos representativos asumen la función. Como no se trata de un ministerio especial, por principio, cualquiera puede realizarlo.
 8. La realización de estas prácticas populares sigue un paralelismo entre la liturgia oficial, y las celebraciones para tales días. Pero la valoración popular no siempre estima con idéntica importancia uno y otro acto. La celebración oficial es cosa de la iglesia, en tanto que la manifestación popular es tarea de los participantes. El paralelismo es tangencial, y sólo algunas veces las dos manifestaciones han llegado a entenderse y a integrarse.
- A diferencia de estas características, la liturgia oficial está dotada de las notas contrarias, en mayor o menor medida. Cuando se ha producido una aproximación o integración, no se puede percibir una oposición nítida, pero con frecuencia liturgia oficial y popular constituyen las dos caras de una misma realidad, pues, en definitiva, los que participan de una u otra son las mismas personas.
- Por su parte, la liturgia oficial tiene otros rasgos distintivos:
1. Es como la otra cara de la expresión popular, si bien, como ya ha aparecido, no siempre en abierta contradicción.
 2. Da menos cabida al sentimiento, bien porque las expresiones empleadas no son espontáneas (aunque lo fueran en su día); bien porque el desarrollo de la celebración invita a la interiorización.
 3. Busca en el participante un compromiso estable, duradero. Muy al contrario, la expresión popular pretende una relación sentida, honda, pero momentánea. Pasa la ocasión y cesa el sentimiento. En el primer caso se implica una fe que afecta a la persona íntegra; en el segundo caso se vive el momento con intensidad, pero sin continuidad.
 4. Exige unas mínimas condiciones de participación: en ciertos aspectos estar sin pecado, estar



Izquierda: Balcón con ramo bendecido. Fotografía: Luis Resines, 2008.
Derecha: Contenedor con ramos. Fotografía: José Luis Alonso Ponga, 2007

en sintonía de fe, permanencia y estabilidad mantenidas...

5. En ella todo resulta más objetivo (frente al subjetivismo de la liturgia popular), más solemne y más hierático, aun con el mejor estilo de cercanía y adaptación.

Por llevar un orden en la exposición, es más sencillo seguir el orden cronológico de la propia semana santa, día a día, para examinar las manifestaciones en paralelo.

DOMINGO DE RAMOS

La liturgia oficial está marcada por la bendición y procesión de los Ramos. Y por la lectura posterior de la Pasión en el transcurso de la misa, como pórtico de la semana santa.

La manifestación festiva de la bendición de ramos y la procesión ha tenido siempre un eco de preferencia infantil, como consecuencia no del texto evangélico (que sólo habla de “gente”, “discípulos”), sino de la antífona latina “Pueri hebreorum”, y de la candidez infantil en el cortejo festivo de una procesión anual. Además, la recién estrenada primavera permite el lucimiento familiar, que se adobaba con un cierto pavoneo reflejado en la frase “Domingo de Ramos, el que no estrena, no tiene manos”; había que estrenar algo, aunque fuesen unos calcetines.

Para algunos, el ramo constituye una especie de fetiche o instrumento mágico, al que se atribuía un poder de proteger la casa de asechanzas externas. Se coloca(ba) en el balcón hasta el año siguiente, para que los causantes de males se alejaran a su vista. Especialmente para personas que acuden ocasional o muy raramente a la iglesia, este carácter está tan acentuado que llegan a “robar” el ramo de la iglesia, antes incluso de que esté bendecido, y sin asistir a la procesión. El propio ramo es capaz de producir efecto por sí mismo. En el extremo contrario hay que situar a quienes se llevan uno (o

varios) ramos de laurel, pensando en su utilización en la cocina. Piensan que las comidas resultan más provechosas con ramos bendecidos, ¡y, además, lo dicen!

El tono festivo, bullicioso e infantil de los ramos y su empleo, no se ve demasiado empañado por la lectura dramática de la Pasión. Parece como si las personas se concedieran una tregua hasta el viernes santo, y la lectura no tiene mayor efecto. No está precisado en la mentalidad de muchos si el pistoletazo de salida lo marca una u otra ceremonia. En cualquier caso, inaugura una semana que rompe el ritmo habitual con las solemnidades de los últimos días, y el domingo es el aviso de que todo ha de estar preparado para lo que se avecina. Los días siguientes, con su ritmo normal de trabajo, no tienen tanta incidencia, aunque den lugar a actos vespertinos preparatorios. En ocasiones son anticipos de la celebración de los días importantes, para despejar en cierto modo el horario de esos días sobrecargados de actos.

JUEVES SANTO

La liturgia oficial señala para este día la realización de la misa crismal, matutina, a la que según costumbres típicas de diversos lugares, asistían sólo el clero, o también los fieles. Para muchos de éstos, sin demasiadas explicaciones se trataba de un acto solemne más, mientras que para muchos sacerdotes era la ocasión de hacerse con el repuesto de nuevos óleos, empleados en la celebración de la vigilia pascual siguiente. La celebración de la misa memorial de la Cena del Señor, antes se llevaba a cabo por la mañana (“ante meridiem”), razón por la cual en la misa crismal sólo estaba presente el clero de la ciudad, pero no el rural. La recuperación del horario vespertino y los medios de transporte permiten en la actualidad otra participación en la misa crismal.

En algunas localidades zamoranas, los labradores sembraban de mañana nueve surcos, exactamente, como augurio u garantía de buenas cosechas¹.

¹ Rodríguez, 42.

La celebración vespertina consiste en una eucaristía con la solemnidad de revivir la inauguración del rito por parte de Jesús. El pueblo cristiano siempre ha sentido un especial afecto a esta celebración, manifestado con su presencia. Además, dos notas destacadas de la misma son la propia solemnidad, y su prolongación en la adoración eucarística, con presencia prolongada y oraciones.

Los días previos al jueves santo son días de ajetreo y limpieza en el templo, para que todo esté preparado, reluciente, y a punto, particularmente el “monumento” que, en ocasiones deja en la penumbra al propio altar por su aparatosidad: “Tres jueves hay en el año que relumbran más que el sol, Jueves Santo, Corpus Christi y el día de la Ascensión”. El Jueves santo se produce, al gloria, el toque arrebatado de campanas, que permanecerán silenciosas hasta la vigilia pascual. Esto es ocasión para un gozo inusual de la chiquillería, antes del obligado silencio. Además de esquilas y campanas de mano, el volteo de campanas constituye todo un hito de alegría explosiva. Al término de ese arrebatado festivo, la sordina popular y oficial era la respuesta quejumbrosa ante la Pasión. Desde ese momento sólo se permitía el sonido amortiguado, mortecino, y no habitual de carracas y matracas².

A continuación de la misa, el traslado de la eucaristía al monumento reforzaba la solemnidad. El empleo del palio, portado habitualmente por hombres (por autoridades, o miembros de cofradía) realizaba la procesión. Desde el siglo XVIII era frecuente en Castilla depositar ante el Santísimo los bastones de mando de las autoridades (alcalde, juez); la costumbre aún pervive en alguna localidad segoviana, y se ha extendido a América. La presencia manente de Cristo era objeto de adoración, rezos, horas de guardia, presencia de velas para alumbrar el santísimo; éstas, aportadas por los fieles para la suntuosidad del monumento, eran señaladas para su posterior identificación, y llevadas a la vivienda, como objetos protectores contra rayos y relámpagos. En Navarra era costumbre hacer con gotas de esta cera (o de la del oficio de tinieblas) una cruz en la boina o chaleco masculino, y en los vestidos y corsés de las mujeres, como signo protector. Tampoco ha sido raro reservarlas para cuando tenía lugar la agonía de algún familiar. La distribución de turnos de guardia y oración ha seguido criterios bien diversos, casi siempre tradicionales, por miembros de cofradía, por calles, o por familias, o por edades, según costumbre.

Con frecuencia, si bien se trata de una práctica reciente, ha adquirido carta de naturaleza la “hora

santa”, momento de convocatoria comunitaria para llevar a cabo una oración, lectura o meditación dirigida, en castellano, complementaria de la celebración, y que tiene por objetivo contemplar la detención de Jesús, sus horas de juicio o burla, la noche en prisión hasta el desenlace la mañana siguiente. En días llamados “santos”, no extraña que a una hora determinada, para una convocatoria de oración de la comunidad, se la denomine también hora “santa”. En cambio, una arraigada costumbre popular, hoy en decadencia, consistía en visitar siete iglesias, con sus respectivos monumentos. Tal costumbre era ocasión para dar un paseo con motivo piadoso, que llenaba holgadamente buena parte de la tarde del Jueves; permitía encontrarse con amistades, comparar la belleza o esplendor de una u otra iglesia, un entrar y salir del templo que en cierto modo rompía el silencio sacral mágico, impuesto por el final de la celebración eucarística. Donde no había más que una iglesia, la costumbre derivó en salir y entrar en siete ocasiones, seguidas o distanciadas. Ya a finales del siglo XIV está documentada esa costumbre, que Hernando de Talavera reprueba en cierto modo, al aconsejar un rato continuado de oración en un solo templo, “lo qual sería mucho mejor que cada uno hiciese en la yglesia de su parrochia o en algún devoto monasterio, que andar todo aquel tiempo a visitar los otros monumentos”. Recientemente la costumbre ha adoptado otra modalidad, cual es la de acudir a alguna iglesia, de paso, sin detenerse a rezar, para fotografiar con el teléfono móvil uno y otro monumento y poder compararlos en otro ambiente y momento. Es evidente que esto último constituye una aberración popular, con pérdida del sentido religioso que tuvo y tiene.

Con anterioridad a la reforma litúrgica reciente, el mandato o lavatorio de los pies, siguiendo la enseñanza de Jesús, se llevaba a cabo fuera de la misa, después de haber retirado los manteles del altar, como señal de luto, con una cierta continuidad, pero también se podía hacer en otro momento posterior. La percepción popular era más inclinada a este rito, que, aunque acompañado de cantos latinos, tenían una expresión gestual y visual. Estaba prescrita una cierta solemnidad, la repetición del evangelio de la misa, y una oración final, además de los cantos. En algunos lugares eran señalados para la ceremonia a pobres, o personas seleccionadas, o espontáneos. En Silos, la tradición manda que los designados, varones, acudan con capas castellanas. Las clases acomodadas hacían su particular lectura, como ocasión de ejercer la imitación de Cristo³. Cuando se ha integrado

² Alonso, *La campana...*, 77.

³ “En España, el Rey y la Reyna, cada uno en su quarto, practican la ceremonia de lavar los pies y servir la comida por sus propias manos a doce pobres, con toda la devoción, magnificencia y liberali-

dad que puede imaginarse. Esta piadosa costumbre viene desde el Señor Rey San Fernando” (Castellot, 130). Era ocasión para beneficiar con ropa y comida a varios necesitados, lo que incrementaba la fama de generosidad de personas de la nobleza o del alto clero.

en la celebración eucarística, con buen sentido, la tradición popular se ha amalgamado con la liturgia oficial, haciendo de dos ceremonias una sola celebración. La presencia destacada de algunas personas subraya una celebración especial.

Otra manifestación de la liturgia oficial, pero dotada de hondo calado popular, hoy desaparecida, era el oficio de tinieblas. Consistía en las horas canónicas que se recitaban hacia el atardecer de jueves, viernes y sábado santos; en algunos pueblos este oficio de tinieblas se adelantaba a los días anteriores de la semana, según costumbres locales, además de distribuir los actos para que no coincidieran todos en los mismos días. Se disponía un candelabro en el presbiterio, de forma triangular con quince velas; al término de cada salmo se iban apagando de una en una, desde los lados hacia el centro y la última vela, llamada “María” era tapada (no apagada); en ese momento se producía en la iglesia toda clase de ruidos para recordar las tinieblas y terremoto seguido a la muerte de Cristo. Ese ruido duraba hasta que se destapaba de nuevo dicha vela⁴. La algarabía en el templo a oscuras era una ocasión aprovechada para el jolgorio y la burla. Es un ejemplo de conjunción de lo popular con lo oficial, hasta el punto de que en ocasiones era el momento más recordado de las celebraciones.

Una forma triste de acompañar la Pasión, es que, tras la celebración del Jueves Santo, quizá animados por una predicación sesgada, y con el recuerdo vivo de que fueron el pueblo deicida, los leoneses mantienen la costumbre —hoy sólo folklórica— de ir en pandilla a tomar vasos de limonada que se apuran al lema de “¡Vamos a matar judíos!” Es vestigio de antiguos pogromos y hostilidades no ficticias que, con ese motivo, se llevaron a cabo en el pasado. El topónimo burgalés de Castrillo Matajudíos es otra huella de un pasado de violencia.

La “procesión” denominada “El entierro del Genarín”, en la madrugada leonesa de jueves a viernes, constituye la antítesis de las celebraciones litúrgicas. Tiene honda raigambre popular y los cánticos y vítores en recuerdo de Genarín, pellejero que fue atropellado por un camión de limpieza, representan la faz irreligiosa (o antirreligiosa) de un sector de la población. Es curioso que algunos de los asistentes han participado horas antes en algún desfile procesional oficial. ¿Antítesis, o síntesis de las liturgias oficial y popular?

VIERNES SANTO

A mitad de camino entre el Jueves y el Viernes, no sólo porque se lleva a cabo al atardecer del jueves, sino por los elementos que integran esta manifestación popular, en Villavicencio de los Caballeros (Valladolid) se congregan los miembros de la orden tercera franciscana, en una tradición mantenida por espacio de dos siglos y medio. En la iglesia, a medida que se va desgranando un rosario (corona) de siete misterios, denominado “Rosario de la Buena Muerte” se van aproximando desde el fondo hacia el altar los siguientes objetos, que se colocan a la vista de todos: una mesa con un crucifijo; dos calaveras; dos sogas de esparto; dos coronas de espinas; una columna; un taburete con una caña; una cruz que se dispone en posición vertical, más dos cruces pequeñas a los lados, que se sitúan en el presbiterio. El rezo, acompañado con la presencia de estos objetos, constituye un recuerdo vivo de la pasión, iniciada ya en el mismo ocaso del Jueves⁵.

El viernes santo la liturgia oficial señala la celebración de la pasión del Señor, con cuatro partes: las lecturas bíblicas, y en forma destacada la de la pasión; las oraciones solemnes por la iglesia universal; la adoración de Cristo en la cruz, y la comunión. Es una celebración sobria, en la que predomina el sentimiento de silencio y compasión con Cristo sufriente a la vez que agradecimiento por la vida transmitida a los suyos con su sacrificio. El silencio de las campanas, y el recogimiento invitan a una oración silente. En ocasiones, el esplendor que se desplegó en torno al monumento con la reserva eucarística para la celebración del viernes, es motivo de difuminar la austera celebración del viernes, que carece de plegaria eucarística, y mantiene únicamente la comunión, tras la revisión última, posconciliar.

Sin embargo, el día entero es largo, es festivo y son numerosos los actos complementarios o afines a la celebración litúrgica. Así, no es raro que se lleven a cabo viacruces, procesiones del encuentro de María con su Hijo sufriente, de la soledad de María, del entierro... Las dos primeras que he señalado suelen llevarse a cabo por la mañana; las dos últimas por la tarde después, de la celebración litúrgica. Ésta es ahora vespertina; pero al ser antes matutina, algunos de estos actos conservan el horario tradicional, sin importar demasiado una elemental cronología.

En la celebración litúrgica oficial, la lectura de la pasión, antiguamente realizada por tres clérigos, como

⁴ GAVANTO, v. II, pp. 447-449. Señala que el número de 15 velas es la suma alegórica de los doce apóstoles más las tres Marías. La última vela, llamada “María” representa a la Virgen María, cuya fe sobrepasaba a la de los apóstoles. También simbólico era el ruido que se hacía en la iglesia, interpretado como las tinieblas que envolvieron la tierra, o el estrépito de la cohorte romana. La chiquillería aprovechaba el momento de estrépito para hacer sus “bromas”: clavar al suelo de madera o a los bancos las faldas de las mujeres asistentes.

⁵ En algunas localidades navarras, unos niños que forman parte de la procesión, vestidos con frecuencia de ángeles, portan objetos alusivos a la pasión: clavos, martillos, corona de espinas, lienzo de la Verónica, cuerdas, título de la cruz, lanza, esponja, vestiduras, dados. Es otra forma de hacer patentes detalles de la pasión, sin llegar a una representación de la misma, pero sí evocando motivos particulares.



Tenebrario de bronce, existente en la catedral de Sevilla, fundido en 1559 por Bartolomé Moral

muestra de pasadas escenificaciones, ahora se hace con frecuencia por tres lectores⁶. Tras la lectura y homilía, las oraciones solemnes son la única muestra mantenida de la oración universal, hoy recuperada, por las diversas personas y necesidades. En ellas se incluye una petición por la conversión del pueblo judío, que en el pasado —aunque la liturgia empleara el latín— se expresaba como oración por los “pérfidos judíos”. El cambio es notable. La efigie de Cristo muerto en la cruz es

⁶No están claras las contraseñas que mantienen los libros litúrgicos, que señalan con una cruz “ ” las frases de Jesús; con una “C”, las que se asignan al “cronista”, también denominado como “evangelista” o “cantor”; y con una “S” las que lee el que se dice hacer el

motivo de adoración y agradecimiento, expresado por el beso de los asistentes. Tiene una carga no despreciable de emotividad, al emplear un crucifijo grande, que ordinariamente está alejado del pueblo, el cual en este momento se aproxima a él. En puros términos teológicos, la adoración no se dirige a la imagen, sino al propio Cristo, aunque se utilice la expresión de “adoración de la cruz”. Antes de la revisión litúrgica, el sacerdote, descalzo, hacía por tres veces una genuflexión doble, aproximándose a la cruz, que luego besaba. Esto mismo era realizado por el pueblo. La revisión posconciliar introdujo la comunión de los presentes, para lo que se lleva hasta el altar de forma discreta, la reserva eucarística depositada el jueves en el monumento. Antes de la revisión, sólo comulgaba el sacerdote; en el monumento se depositaba una forma para él, y algunas partículas por si eran necesarias para la comunión por viático.

Es preciso recordar que la adoración respetuosa hacia Cristo muerto por la salvación humana tiene dos réplicas en el calendario. Una, el 14 de septiembre, con la “invención de la cruz”, basada en el dudoso relato del hallazgo de la auténtica cruz de Cristo. La otra, de menor resonancia hoy, es la celebrada el 3 de mayo, antigua fiesta de la invención de la cruz, que expresaba la chiquillería con la cantinela de “La cruz de mayo, San Felipe y Santiago”. La razón de la misma es que en un remoto pasado, el jueves de pascua, se celebraba en Roma la estación (o liturgia papal) en la iglesia dedicada a los apóstoles Felipe y Santiago (“*Ad Apostolos*”), en la que se leía el texto bautismal de *Hechos de los Apóstoles* con el bautismo llevado a cabo por el diácono Felipe.

En numerosos lugares ha habido un empeño (certificado, por supuesto) de poseer un fragmento de la auténtica cruz de Cristo; esto derivó hacia la práctica abusiva de las reliquias, lo que hacía que ciertos templos que poseían esta reliquia en su inventario fueran más apreciados este día en el sentir popular (¿Dónde no hay fragmentos de la cruz, o espinas de la corona?). El viernes santo la relevancia de estas reliquias era indiscutible.

Junto a la versión oficial, el viacrucis es la versión popular que narra la pasión de Cristo. Su compleja historia se remonta a la Edad Media, con los peregrinos que acudían a Jerusalén, y que por simpatía, por compasión, querían revivir sus sufrimientos en los mismos —así se decía— lugares. Las narraciones de estos peregrinos, a su regreso, encendían el ánimo de otros cristianos, ansiosos de un relato que no se ponía en duda por venir de labios de un testigo ocular. Lentamente se articularon una serie de elementos como una devoción a las caídas de Cristo, o a los recorridos efectuados, o a las paradas obligadas; a ello se añadió la devoción a cier-

papel de “sinagoga”, o también “sucentor”, en latín succentor, “el que acompaña el canto de otro”, que lee el resto de las intervenciones. No tiene una explicación lógica, y se entremezclan varias explicaciones, aunque dichas abreviaturas no son muy antiguas.

tos objetos (“la santa faz”, la corona de espinas), y la inclusión de ciertos personajes (Verónica⁷, Longinos⁸,...) y el hecho de portar la cruz por las mismas rúas; tenemos una combinación que, con el tiempo, se articuló de manera definitiva tal como ha llegado a nosotros. Así apareció en España en el XVII, concretamente en 1622, en que se certifica esta práctica que disponía de 14 estaciones o paradas coincidentes con las actuales. La práctica del viacrucis goza de una adhesión popular inmediata porque es entendida (lengua vernácula), porque es captada (al realizarse poco a poco, paso a paso), porque permite la participación activa (con marchas, paradas, cantos), porque se aproxima a su vida (con frecuencia por las mismas calles en que el pueblo vive y trabaja), mientras la lectura oficial del relato de la Pasión era lectura continuada, en latín, oída con pasividad, y distante. La carencia de sentido crítico, al ser el fruto cuajado de numerosas generaciones y autores, así como contar con un elemento emotivo fuerte en la descripción detallada de sufrimientos, hace posible la inclusión de relatos poco seguros (número de caídas, encuentro con María, Verónica y su célebre paño, Longinos convertido, y curado por la sangre que le resbaló a lo largo del asta de su jabalina), nadie los discutía, y la carga tremendista estimuló la sensibilidad que no provocaba de por sí la lectura, trágica, de la pasión evangélica. Aunque no existe hacia el viacrucis un sentido crítico estricto, es devoción que ha gozado de una estimación no discutida, ni puesta en tela de juicio.

De ahí, que es muy frecuente la celebración de un viacrucis matutino, que llena las horas previas a la celebración de la tarde. Otras veces, el deseo de seguir muy de cerca la pasión de Cristo cristaliza en sermones sobre las siete palabras de Cristo, las diversas expresiones que recoge el evangelio; así como también procesiones del encuentro de Cristo, condenado hacia el calvario, con su Madre, escenificando un episodio concreto del viacrucis.

La otra muestra de cercanía y compasión hacia Cristo crucificado aparece en el denominado “Reloj de la Pasión”, que señalaba, hora por hora, los momentos de su tortura y muerte. Tengo noticia de tres expresio-

nes, una en la decoración de antecoro de las Descalzas Reales, de Valladolid, con paneles que contienen breves resúmenes horarios⁹. La segunda muestra la constituye una composición en cuartetos, popular, para ser cantada por el pueblo en procesión¹⁰. La tercera muestra, destinada a ser leída y meditada, es una devoción afín al viacrucis, que expresa por escrito lo acontecido desde las 6 de la tarde del jueves (en el cenáculo) hasta las 5 de la tarde del viernes (sepultura). El viacrucis, colectivo, no impedía la devoción leída y meditada, personal. Tangencial a esta práctica, el “Reloj doloroso de María” es réplica del anterior; narra en 18 momentos o escenas los sufrimientos de María, presente, o sorprendentemente enterada de cuanto sucedía a su Hijo¹¹.

La recitación o canto de las *Rimas sacras*, de Lope de Vega, en su totalidad o sólo en parte (Fuente el Sol, Valladolid) se mantiene en nuestros días; otras modalidad adquiere forma de reto entre dos cuadrillas, para decidir cuál de ellas lo hace mejor (Navaluenga, Ávila). Es otra forma de hacer un recorrido por diversos momentos de la Pasión.

Las procesiones del encuentro de Cristo con su Madre disponían de un ritual, muy extendido, consistente en que quienes portan la imagen de Cristo con la cruz, hacen una reverencia ante la imagen de María. En Medina de Rioseco dispone de nombre propio, la “rodillada”, que se ejecuta junto a la puerta de Ajújar. Es costumbre extendida que los hombres vayan en una comitiva con la imagen de Cristo, y las mujeres en otra con la de la Virgen, cuyos recorridos confluyen en un punto, el “encuentro”, a partir del cual, fundidas, ambas comitivas retornan al templo. La carga emotiva y sentimental del sufrimiento de una madre ante su Hijo que va a la muerte cala hondo en el pueblo, más hondo que la celebración litúrgica; además, este encuentro no es narrado por el evangelio, que se limita a constatar la presencia de María y otras personas junto a la cruz. En Astorga y Ponferrada se mantiene una curiosa tradición de que es san Juan (san “Juanín”) quien acude a avisar a María¹². Una variante, con denominación propia, es la despedida de la Virgen a Jesús.

⁷ Verónica, (en griego Βερνίκη, Bernice, o Berenice) es personaje de los evangelios apócrifos. Es identificada (*Actas de Pilato*, o *Evangelio de Nicodemo*, VII, como la mujer con flujo de sangre curada por Jesús (Mt. 9, 20-21). En *Muerte de Pilato* aparece como una amiga de Jesús que llevaba muy mal sus ausencias y desea le hagan un retrato. En *Venganza del Salvador*, un auténtico melodrama, aparece en posesión de un retrato, del que es despojada y que trata de recuperar a toda costa, entremezclando su curación anterior con el retrato milagroso. Las dos versiones confluyen en un personaje apreciado por el pueblo, pero de muy dudosa veracidad histórica.

⁸ Longinos es también personaje de leyenda, que no el soldado encargado de la ejecución de Jesús (Jn. 19, 34). El apócrifo *Actas de Pilatos*, 16, da el nombre de Longinos a este soldado; más adelante, indica que también vigiló el sepulcro, y que después de la resurrección, fue a escuchar a Jesús, junto con Procla, la mujer de Pilato, y

echó en cara a los discípulos la resistencia que éstos tenían para creer (*Carta de Pilato a Herodes*). El *Poema del mío Cid*, versos 352-356, se hace eco de la leyenda de que Longinos era ciego, pero fue curado al frotarse los ojos con la mano, manchada por la sangre que había goteado por la lanza.

⁹ Burrieza, *Procesión...*, 130.

¹⁰ Rodríguez, 159-160.

¹¹ Salamó-Gelabert, 107 y 124.

¹² En Ponferrada, el pueblo congregado en la Plaza de La Encina es guiado por el predicador, quien señala la presencia de la imagen de Cristo. Poco después hace su aparición por el extremo opuesto de la plaza la imagen de san Juan, que se da la vuelta con celeridad, para ir a buscar a la imagen de María, a la que señala, con el brazo extendido, la presencia de Jesús.



El mudo Neyra.
La función del Desenclavo,
1722. Medina del
Campo. Convento de
Santa M.^a Magdalena
de Agustinas

De la misma forma que he indicado la ceremonia preparatoria de la pasión, en Villavicencio de los Caballeros (Valladolid), con la presencia de los atributos en el templo, a caballo entre el jueves y el viernes, este día, tras la celebración litúrgica tiene lugar el “desenclavamiento”: los miembros de la orden tercera franciscana, situados alrededor de una gran cruz con la imagen articulada de Cristo, van retirando, a medida que lo señala la predicación del sacerdote, el título de la cruz, la corona de espinas, los clavos de las manos, los de los pies, y, al descender la imagen, se la muestran a la de la Virgen de la Soledad, antes de ser introducida en una urna, para, a continuación, llevar a cabo la procesión del santo entierro. Otro “desenclavamiento” en Villalpando (Zamora), similar por la proximidad de las dos localidades, se lleva a cabo los años bisiestos. También se realizan en Cuenca de Campos y Astorga. Y son muchos los testimonios de que la representación fue generalizada, con los nombres de “desclavamiento” o “desenclavo”, pues en muchos

lugares se conservan cristos y dolorosas articulados, con este fin. La Ilustración señaló su final, con prohibición expresa, por lo grotesco que resultaba en ocasiones.

Según costumbres locales, la procesión del santo entierro consta únicamente de la imagen de Cristo yacente; o también ésta acompañada de la imagen de la Dolorosa. En algunos lugares, el Cristo yacente es depositado en otra iglesia o ermita de la localidad, y regresa únicamente al templo la de María, escenificando más al vivo el entierro. Esta doble ubicación permite, asimismo, llevar a cabo la procesión inversa, la del encuentro de María con Cristo resucitado, que regresa del sepulcro.

Otra muestra de la sintonía popular con la pasión ha sido la de las reliquias a que hice alusión. Abundan las espinas de la cruz, los fragmentos de la cruz auténtica (veracruz), el cáliz de la cena (o grail, en Valencia), el mantel del cenáculo (Oviedo). Estas muestras satisfacían la cercanía con lo sagrado, con el sufrimiento redentor. Más proximidad, con sentido penitencial, se

encuentra en la reproducción de algunos hechos de la pasión: penitentes cargados con cruz, con grilletes, los empalados de Valverde de la Vera (Cáceres), los embarrados (atados a una barra de hierro) de Pamplona, los “picaos” de La Rioja, los crucificados en la provincia Pampanga (Filipinas). También la Ilustración procuró eliminar estas manifestaciones de flagelantes y penitentes.

Otro aspecto en las manifestaciones de devoción, son los cantos populares para cada ocasión, o también para varias. Frente a la música gregoriana de la liturgia latina, el pueblo se expresaba con otras formas. Es posible constatar los titulados *Poderoso Jesús Nazareno*, *Acompaña a tu Dios, alma mía*, *Alma que ociosa te sientas*, el *Rosario de la Buena muerte*, el *Arado* (que, desde las piezas del instrumento agrícola, recordaba los episodios de la pasión), la *Narración de la Pasión* (durante más de 200 años, unos de los textos más populares, en quintillas), *cantares romancesados* para el jueves o viernes santos (con el camino del calvario, o las siete palabras de Jesús), la *Despedida de la Virgen a Jesús*. Todos ellos son populares, antiguos y muy difundidos, y algunos son obra de Lope de Vega, José Valdivieso o Juan López de Úbeda. A ellos cabe añadir las letras o letrillas cantadas para la marcha entre estaciones del viacrucis.

Aun hay otra expresión, hoy extinta. Se trata de la devoción de las *Cuarenta horas*. Estaba recogida en el código de derecho canónico de 1917, can. 1275; consistía en la exposición del Santísimo, fuera de la celebración oficial, durante cuarenta horas, o el tiempo que se estimara prudente, pues “este devoto ejercicio se celebra en honor de las cuarenta horas que permaneció el cadáver de nuestro Señor Jesucristo en el sepulcro”¹³.

Hay quien encuentra en algunas efigies de Cristo, representado como varón de dolores, en actitud sufriente y suplicante, que implora misericordia a sus verdugos, el origen, no siempre bien datado, de la costumbre popular de conceder el indulto a un recluso; éste, arropado por los miembros de una cofradía de penitentes, agradece a la imagen de Cristo la liberación anticipada de su condena. Otra versión, también popular, quiere entroncar su origen con la liberación de Barrabás, y la consiguiente condena de Jesús.

Una forma abiertamente contraria a lo religioso era la práctica supersticiosa de observar el estado del aire y las nubes durante la celebración del viernes santo, para deducir de ahí el estado del clima a lo largo del año para la agricultura¹⁴. En otros lugares era el estado del tiempo el miércoles anterior, o el del viento durante la lectura de la pasión del domingo de ramos.

En Olite (Navarra), tenía lugar un sermón, de las

siete palabras, a cada una de las cuales salía al presbiterio una pareja de alabarderos, con un farol que recordaba cada palabra. A medida que el sermón avanzaba, y llegaba exactamente a las tres de la tarde, el predicador clamaba: “¡Murió!”; como por ensalmo, los alabarderos caían estrepitosamente por el suelo, con gran placer del pueblo, que se preocupaba de ver de qué forma habían caído, y se olvidaba de la prédica y su mensaje; fue suprimido en 1964¹⁵.

No se han suprimido, sino incrementado hasta la falta de control las denominadas “turbas”, de Cuenca: consiste en grupos de tambores y clarines, guiados por capataces, que acompañan al Cristo, camino del Calvario, recordando las burlas que pudo sufrir. El elemento festivo, populachero y mal llamado “tradicional”, ha ofuscado la actitud piadosa, degenerando en algarabía popular. Lo que antaño fue intervención pautada de unas familias concretas, se ha convertido en desconcierto generalizado y bullanguero¹⁶.

Una sobria y austera celebración litúrgica, la del viernes santo, se ve complementada con una extensa manifestación de formas paralelas, que complementaban y satisfacían la devoción popular, no siempre cubierta por una liturgia ausente. Hoy, con una liturgia cercana y perceptible, algunas de estas manifestaciones han cedido, en tanto que otras, por su arraigo popular, se mantienen vivas.

SÁBADO SANTO

En la actualidad, es día alitúrgico, sin celebración, a la espera de la vigilia pascual.

La antigua ordenación lo denominaba sábado “de Gloria o de Pascua”, con una celebración matutina de la actual vigilia pascual, prolongada en la tradición local de una merienda familiar o comunitaria. Otras manifestaciones similares, prolongación de la pascua, son las que se llevan a cabo el “lunes de aguas” (posterior a la semana primera de pascua) en Salamanca, Zamora y el suroeste de la provincia de Valladolid.

También en los días de jueves y viernes santo, la expresión popular se ha desviado hacia el juego de las “chapas”. En su origen hay quien ve la referencia a que los soldados se repartieron las ropas de los crucificados y sortearon la túnica del Señor. Se juega en corros en que los jugadores apuestan entre sí para ver si dos monedas caen con dos caras o con dos “lises” (cruces); de no ser así, se repite la jugada. La práctica, tolerada en los años de dictadura, ha derivado en simple juego y apuestas de cantidades considerables de dinero.

¹³ Martimort, 503.

¹⁴ Martí, 76.

¹⁵ Jimeno, 22.

¹⁶ Requena, 89-104.

VIGILIA PASCUAL - DOMINGO DE PASCUA

La revisión de la vigilia pascual ha dado un espléndido resultado en una recuperación de elementos valiosos para la liturgia y la fe cristianas. Su estructura es sencilla: 1) bendición del fuego y del cirio pascual, símbolo de Cristo Resucitado; de él toman su luz todos los presentes en la celebración; sigue el pregón pascual que proclama la resurrección del Señor. 2) Liturgia de la Palabra, con una serie de lecturas que recorren la historia de salvación, culminada en la resurrección, que el evangelio constata. 3) Liturgia bautismal, con admisión y bautizo de los catecúmenos, o con el recuerdo del propio bautismo para los ya bautizados. 4) Liturgia eucarística que anuncia y realiza la muerte y resurrección de Cristo. Es la “celebración de las celebraciones”, o la fiesta cristiana originante. Imbuída de sentido festivo, el *Aleluya* proclama la alegría de la vida nueva en Cristo, difundida a su Iglesia.

La antigua ordenación, trasladada al sábado “de Gloria”, con celebración matutina, desvirtuaba el sentido profundo, al dejar sin perfilar el momento de la resurrección, especialmente la liturgia del fuego. Alguna corruptela reciente retrasa el inicio de la vigilia pascual hasta que niños y jóvenes se han cansado de saltar por encima del fuego, que marca el arranque de la celebración; como si se tratara de otra hoguera de san Juan. En la apreciación popular, las velas utilizadas eran otros tantos talismanes para proteger la vivienda de rayos y tempestades; tenían más valor por esa supuesta función, que por el sentido bautismal de participar de la luz de Cristo, que ilumina las tinieblas de la muerte. Otro tanto sucedía con el agua, recordatorio de la liturgia bautismal. Este sentido estaba claro en los textos de la celebración, si bien no tanto en la mentalidad de los participantes. Es más, incluso el propio misal indicaba, que, de no haber bautismos, se asperjara al pueblo, y se reservara algo de agua para que la pudieran llevar para asperjar las casas y otros lugares. El tono “protector” de las velas y del agua difuminaba el sentido de resurrección participada en el bautismo. Y en ocasiones es una notable cantidad de agua la que se bendecía para atender la demanda. Pero se remarca poco o nada la incidencia bautismal respecto a las personas. El sentido festivo, sin embargo, estaba más marcado porque se volvían a tocar las campanas al gloria de la misa, lo que representaba la recuperación de la normalidad tras el silencio de la pasión. En Villafranca (Navarra), los alabarderos se situaban al comienzo de la celebración junto a la urna que contenía un cristo yacente, y simulaban dormir; poco antes de que empezara el gloria, unos retiraban el yacente y lo trasladaban a la sacristía, y cuando sonaban las campanas despertaban

del fingido sueño, y buscaban inútilmente el cuerpo muerto, en medio de la burla general¹⁷.

Que la celebración del Sábado de Gloria, o del Domingo de Pascua fuera más solemne era también un indicio litúrgico de su especial importancia. Pero lo que llega más directamente al pueblo era la procesión del encuentro, festivo en esta ocasión. Es como la réplica del encuentro doloroso, camino del calvario. Tampoco el relato evangélico señala que Jesús resucitado visitara a su Madre, si bien un difundido convencimiento lo asegura. En consecuencia, parten dos comitivas, de hombres y mujeres con sendas imágenes de Cristo resucitado (o un sucedáneo, si no se dispone de imagen; en ocasiones, el propio Santísimo, bajo palio), y de María, aún enlutada. Los recorridos confluyen en un punto convenido, donde, a la vista de la imagen de María, los portadores de la de Cristo hacen tres reverencias, como saludo, a medida que se aproximan a ella. A la tercera, una breve parada permite quitar a la imagen de María los vestidos enlutados, sobrepuestos a los de color blanco, como expresión de la alegría del encuentro gozoso. A partir de ahí, en una sola comitiva se encaminan de regreso al templo, para proseguir con la eucaristía solemne.

Esta representación, con su teatralidad, aún se refuerza con la espectacular “bajada del ángel” –Peñaflor (Valladolid), Aranda de Duero (Burgos), Tudela (Navarra)–, donde un niño, vestido de ángel, desciende de lo alto con una tirolina que le permite “volar” hasta la imagen de María, a la que despoja del velo de luto que la cubría hasta ese momento. Suprimida hace unos años por los riesgos inherentes, se ha recuperado por motivos turístico-religiosos.

Otra manifestación popular, con variantes locales, era la veneración de la “Santa Faz”, o del “Sudario” de Cristo. La consideración generalizada, y no precisa, confunde y mezcla dos paños diversos, al menos en teoría (otra cosa es la veracidad histórica de cada uno): el paño de Verónica, con el rostro impreso, y la sábana que envolvió el cadáver de Jesús, o el paño que cubrió su cabeza, el único del que dan noticia los evangelios (Jn. 20, 7). Los lugares que poseen o creen poseer una réplica –siempre auténtica, sin duda– organizan algún tipo de festejo o romería que atrae a no pocos visitantes para ver los “despojos” de la pasión. En Valladolid, el desaparecido convento de las Lauras descollaba respecto de otros por poseer una réplica de la sábana de Turín; en Alicante es la “Santa Faz” la que se exhibe en las inmediaciones de la ciudad. Eran como las huellas de una muerte vergonzante que la resurrección venía a desplazar con su fuerza triunfal. Sin embargo, el evangelio no pone acento especial en aquellos trapos, y menos aún que tuvieran efigie alguna impresa. La expresión popu-

¹⁷Jimeno, 28.

lar iba siempre más allá, recabando rastros visibles, palpables, con los que poder percibir lo sagrado de forma directa e inmediata.

En el caso de Valladolid, el aprecio al supuesto “sudario” daba ocasión para una pequeña feria infantil con golosinas y chucherías, que no expresaba alegría por la Resurrección del Señor, y que se ubicaba en las inmediaciones del convento poseedor de la imagen.

En Cataluña la tradición manda regalar, sobre todo a los niños, un huevo de chocolate para festejar la pascua, la “mona”. Los intereses comerciales han desorbitado la costumbre.

A diferencia de la manifestación festiva del domingo de Ramos, reforzado con la primavera recién estrenada, el domingo de Pascua, igualmente festivo, y en consideración litúrgica y teológica, la principal de las solemnidades, no gozaba de la misma importancia en la mentalidad popular. El mismo hecho de que el refrán al que aludí incluyera entre los días más importantes del año al jueves santo, pero no al domingo de Pascua es todo un indicio del sentir popular. En expresión de Martín Descalzo, el cristianismo se había centrado mucho más en la pasión con abundante cantidad de representaciones e imágenes que en la resurrección. No resulta complicado darle la razón recorriendo los templos y contabilizando las imágenes en uno y otro sentido. Hasta la misma consideración de las rúbricas señala que, en la celebración eucarística, debe estar en lugar destacado un crucifijo; pero nada dice que pueda haber una imagen de Cristo resucitado. La valoración resulta por lo menos curiosa y sugiere una reflexión imaginativa: ¿Por qué así, y no de otra manera? Sin embargo, la práctica inclina la balanza en una dirección, y el arte cristiano ha reservado con mucha frecuencia la imagen del Resucitado para la puerta del sagrario, más pequeña y menos visible para el pueblo que otras tallas o pinturas.

Difícil de situar en un momento preciso, pero casi siempre hacia el final de la semana santa, existe otra costumbre que tenía un sentido religioso último, aunque se haya transformado en una manifestación festiva: la “quema de Judas”, un pelele burlesco que es dado a las llamas como rechazo de la traición que llevó a cabo, especialmente después de las celebraciones religiosas que ponen al vivo los sufrimientos de Jesús. Una variante consiste en disparar un par de tiros a la figura, para “matarla” (Villardefrades, Valladolid), después del encuentro. De España —Cabezuela del Valle (Cáceres), Jubrique (Málaga), Pedro Abad (Córdoba)— la tradición ha saltado a México, Venezuela, Paraguay o Uruguay.

He dejado para el final un apartado que podría haberse ubicado en cualquier otro momento. Se trata de las representaciones de la Pasión. Con ellas me refiero no a la simple lectura litúrgica, o a la evocación imaginaria, o por escenas dibujadas en el caso del viacrucis, sino a la representación teatral escenificada, con actores —profesionales o no—. Son reflejo de los autos teatrales que



Cristo Resucitado.
Parroquia de Santa Rita.
Zaragoza

aproximaban la lectura distante de la pasión (en latín) al pueblo que desconocía dicha lengua. Los actores se repartían los papeles e intervenciones, que primero fueron fieles al relato evangélico, pero que progresivamente se fueron distanciando de él. Sus límites cronológicos suelen ir desde la oración del huerto hasta la sepultura, y como el relato reclama diversos escenarios, es frecuente que hayan salido del templo, espacio limitado, para buscar otros en la localidad. No siempre se mueven entre estos límites, y en ocasiones incluye menos escenas. La reciente demanda y atracción turística ha hecho que intervengan más y más actores para enriquecer la representación, llevada a cabo en un espacio amplio, en que se sitúa el público asistente. Los actores suelen ser los habitantes del pueblo, que de esta forma cumplen con una tradición, a la vez que incrementan los ingresos con motivo del turismo que llega a contemplar el espectáculo. Es imposible citar todas las localidades que han conservado estas muestras, o se interesan por llevarlas a cabo: la de Olesa de Montserrat data del siglo XVI; otras son las de Moncada (Valencia), Cervera (Lérida),

Callosa de Segura (Valencia), Elche y Crevillente (Alicante), Oliva de la Frontera (Badajoz)... El sentido religioso puede ser vivido por los actores, o algunos de ellos, mientras que los visitantes acuden a un espectáculo que tiene una puesta en escena limitada.

La procesión del Entierro, de Bercianos de Aliste (Zamora) no tiene carácter de representación, sino de expresión popular sentida hondamente por los participantes, interesados en mantenerla. Si la destaco entre las representaciones es porque, lamentablemente, para muchos visitantes no pasa de ser un espectáculo original y un tanto macabro. La imagen de Cristo es llevada por los hombres del pueblo, vestidos con la mortaja blanca (zapatos, calcetines, hábito y caperuza) que envolverá sus cuerpos el día de su propia muerte. Momento de reflexión para unos; momento de distracción pintoresca para otros: paradojas de una misma celebración contemplada desde dos ángulos opuestos. En esta ocasión no son los de la liturgia oficial y popular, sino el de la liturgia popular vivida, y la liturgia popular vista desde la distancia.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, José Luis y SÁNCHEZ DEL BARRIO, Antonio. *La campana*. Urueña: Fundación Joaquín Díaz, 1997.
- ALONSO PONGA, José Luis; ASENSIO MARTÍNEZ, Virginia; DUQUE HERRERO, Carlos y PÉREZ DE CASTRO, Ramón. *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*. Valladolid: Grupo Página, 2003.
- AMEZCUA, Manuel. *Representaciones de la Pasión*. Madrid: PPC, 1998.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier. *La procesión permanente de Pasión*. Valladolid: El Día de Valladolid, 2005.
- *Varón de Dolores*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2005.
- CASTELLOT, Joaquín. *Historia de las fiestas de la Iglesia y el fin con que han sido establecidas*. Madrid: Pantaleón Aznar, 1788.
- DOMÍNGUEZ MORENO, José María. “La función del descendimiento en la diócesis de Coria-Cáceres”. En *Revista de Folklore*, 7. Número 77, 1987, pp.147-153.
- GAVANTO, Bartolomé. *Thesaurus sacrorum rituum*. Romae: Typis Vaticanis, 1736, 3 v.
- JIMENO JURÍO, José María. *Folklore de Semana Santa*. Pamplona: Diputación Foral, 1984.
- MARTÍ, Hermenter. *Catecismo de las fiestas*. Barcelona: Dorca, 1818.
- MARTIMORT, A. G. *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona: Herder, 1964.
- PICARD, Michel Jean. “Croix, Chemin de”. En *Dictionnaire de Spiritualité*. Coords. M. VILLIER y F. CAVALLERA. París: Beauchesne, 1953, t. II, second partie, pp. 2576-2606.
- REQUENA CARRILLO, Antonio; LUCAS ALEDÓN, José Luis y MOYA PINEDO, Jesús. *Las Turbas. Aproximación a un estudio*. Cuenca: 1980.
- RODRÍGUEZ, Francisco. *La Semana Santa de los pueblos, I, Castilla y León*. Zamora: Semuret, 2004.
- SALAMÓ, Simón y GELABERT, Melchor. *Regla de vida útil a los pobres y pueblo menos instruido, muy saludable a los ricos y a las personas doctas*. Valladolid: Cuesta, 1854.
- SANTOS, Aurelio de. *Los evangelios apócrifos*. Madrid: BAC, 1956.
- TALAVERA, Hernando. *Breve doctrina y enseñanza que ha de saber y poner en obra todo cristiano y cristiana*. En *La Breve Doctrina de Hernando de Talavera*. Ed. Luis Resines. Granada: Arzobispado de Granada, 1993.

¿RELIGIOSIDAD POPULAR CRISTIANA O NEOPAGANISMO TARDOMODERNO APARENTEMENTE CRISTIANO?

Pablo Tirado Marro

Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid

DIFICULTAD DE IDENTIFICAR Y DISCERNIR LOS FENÓMENOS

“Creo en Dios, pero no creo en la Iglesia”, “creo en Dios, pero no necesito de mediaciones”, “algo tiene que existir”, “lo religioso es una dimensión muy personal y cada uno lo vive según sus circunstancias”, “creer en Dios no ha de tener que ver con la política ni con la dimensión social”...y tantas y tantas otra afirmaciones son el denominador común de la experiencia religiosa en España. El problema que se nos plantea en nuestro contexto y época en que nos toca vivir es que, estas “confesiones de fe”, no pertenecen a creyentes que se puedan individualizar o a experiencias definidas de una religiosidad y de un dios común.

Uno de los problemas de la experiencia humano-religiosa actual es que, precisamente, existe una gran ambigüedad, confusión y diversidad a la hora de definirse o expresarse¹. Las expresiones *religiosidad*, *religión*, *hecho religioso* frecuentemente se confunden, siendo aún más dramático, cuando todo esto se identifica, diluye y asimila para la fe cristiana². Problema, además, que se incrementa ante la indiferencia u horizontalidad ante la que la persona postmoderna se sitúa de cara a todas

estas experiencias; en otras palabras, da igual fe que religión, religiosidad que creencia, Dionisio que Jesucristo. Podríamos decir con Mardones que “no existen exploraciones neutras del mundo de los fenómenos humanos. Siempre miramos desde una perspectiva y con unos intereses que necesariamente acompañan a nuestro conocimiento”³ que, lejos de ser neutros, comportan una diferencia y una identidad personal y grupal.

En definitiva, la pretensión de esta breve introducción, es fijar el problema de la difícil identificación de la experiencia religiosa suscitada por la religiosidad popular o por el neopaganismo, reconociendo que en ninguno de los dos casos se dan las características que analizaremos en estado puro o excluyente. Asimismo, anticipo el itinerario de mi recorrido: en primer lugar, analizaré cuál es la lógica y dinamismo de la religiosidad popular, para después mostrar un esbozo del neopaganismo; en un tercer momento, propondré unos puntos comunes y divergentes de las manifestaciones/expresiones/celebraciones de ambos fenómenos, para finalizar con un elenco de matices de necesaria revisión por parte del cristianismo como también posibles riesgos de la experiencia cristiana.

¹ AA.VV., *Informe España 2005...*, 209: “En vez de la anunciada desaparición social de las religiones, se está operando en el ámbito de la cultura moderna una transformación profunda, una verdadera mutación religiosa. Estaríamos en una fase de tránsito de la secularización a las religiones de lo sagrado. Pero lo sagrado venerado por estas religiones no es el Dios trascendente, anterior y superior el hombre que irrumpe en él y le conduce a un reconocimiento admirativo y fascinado y a un cambio de centro de gravedad en su vida. Lo sagrado es simplemente ese fondo interior de la persona que está más adentro que las ocupaciones profesionales, las preocupaciones económicas, los cuidados de la salud, la actividad exterior, lo medible y lo palpable. Es ese espacio interior en el que el hombre y la mujer toma conciencia de su yo, de su dignidad y gusto por la belleza

y la contemplación. Es esa zona inviolable, intocable, íntimamente íntima. Esa intimidad es sagrada. Buscarla y cultivarla es practicar la religión de lo sagrado”.

² BOBBIO, 91: “Yo no soy un hombre de fe, soy un hombre de razón y desconfío de todas las fes. Pero distingo religión de religiosidad. Religiosidad significa para mí, simplemente, tener el sentido de los propios límites, saber que la razón del hombre es una pequeña lucecita, que ilumina un espacio ínfimo respecto a la grandiosidad, a la inmensidad del Universo. La única cosa de la que estoy seguro, siempre en los límites de mi razón (porque no me cansaré de repetirlo: no soy un hombre de fe, tener fe pertenece a un mundo que no es el mío), es en todo caso que yo vivo el sentido del misterio”.

³ MARDONES, “¿Qué es...”, 6.

En definitiva, con esta pequeña reflexión, pretendo plantear cómo la religiosidad popular del cristianismo actual converge en muchas de las manifestaciones y características del neopaganismo sin ser capaz de caer en la cuenta⁴. No obstante esto, la postmodernidad aportará con esta religiosidad una valoración positiva de las mismas, atendiendo, eso sí, a una serie de revisiones. Asimismo, este problema no sólo late subrepticamente bajo las apariencias populares, sino que es un hecho generalizado de toda experiencia cristiana, siendo además, según mi parecer, una de las causas principales por la que el cristianismo, aparte de perder identidad, ha abandonado su *dynamis* liberadora así como su capacidad de atracción: Dionisio se ha disfrazado del Crucificado.

LÓGICAS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR⁵

Debo, una vez más, insistir en que la radiografía aquí expuesta, no pretende ser una identificación plena con todas las expresiones de la religiosidad popular, sino una generalización, incluso a veces caricaturesca, para poder percibir mejor y más claramente los rasgos necesitados de revisión. Asimismo, el hecho de que estas características se den, no implica que no se den otras o que, aquellas, no lleven a la experiencia de una vida feliz... sólo concluiré que me parecen alejadas de la propuesta antropológica, sociológica y teológica de la Biblia. Por otra parte, los subrayados que paso a desarrollar, se dan de forma más clara en las nuevas generaciones de creyentes o ciudadanos.

Parece claro que uno de los factores más influyentes en la configuración de la religiosidad popular es una mezcla entre la nostalgia de lo eterno⁶ y la nostalgia de lo experimentado en la infancia⁷. El joven cuya raigambre cristiana radica en una manifestación de la religiosidad popular (procesión, romería, visita semanal a San Benito...) busca la experimentación infantil que le otorgaba/otorga seguridad e identidad.

⁴ Posiblemente Maldonado nos sitúa ya hace más de 30 años ante el problema de la mixtión entre religiosidad popular y lo mágico-pagano en su obra *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*.

⁵ Las ideas generales que subyacen pueden encontrarse en BERZOSA, I29-I47.

⁶ Cf. SÁNCHEZ NOGALES, J.L. *La nostalgia de lo eterno. Sectas y religiosidad alternativa*. Madrid: CCS 1997. Aparte de la tipología sobre las distintas clasificaciones de religiosidad, en la primera parte del libro de Sánchez Nogales se propone esta idea subyacente a toda manifestación religiosa.

⁷ SALMANN, *La palabra...*, 44: "Es la alternancia entre historia y mito, entre mito y rito, entre realidad y símbolo la que revela la dinámica metafórica de la existencia: Nuestra existencia está hecha de todas esas pequeñas y grandes comedias y tragedias que nos ha marcado en la infancia: el nacimiento, la relación con la nodriza, la intervención de la ley paterna, el amanecer y el crepúsculo, los juegos de pelota sobre el prado de nuestra niñez, la consciencia escindida entre la gracia y la prohibición —entre la realidad y el sueño—, la oscuridad de la iglesia y el espacio musical del órgano, los cuentos

de *La sirenita* y *La cerillera*, las fábulas de Andersen, que han despertado en nosotros indecibles melancolías y fuerzas de compasión, la historia sagrada y la vida de Jesús, la Navidad y la Pascua... T, luego, quizá, las historias de Elsa Morante y de S. Weil".

He aquí otro rasgo característico que comparte algo con lo anterior, cual es la aportación de unas señas de identidad. De una manera, tal vez irreflexiva, en una sociedad carente y necesitada de sentido profundo⁸, de una paradójica demanda de una libertad e igualdad de elección del propio sistema de valores y de creencias junto a un horror existencial al sentirse abandonado en las manos de un relativismo vacío producido por la inconsistencia de toda propuesta, ya que todas valen lo mismo, o sea nada, se requiere una experiencia originaria, algo que implique el componente irracional, creativo, imaginativo, pero que en definitiva, aporta identidad de individuo y de grupo, esto es, sentido de vivir: ofrenda de flores a la Pilarica, asistencia y conmoción ante los pasos de la Semana Santa de Valladolid, el sacrificio y emoción contenida al llevar la peana de la Virgen de mi pueblo... aportan una identidad y sentido en una sociedad, cuyo ritmo cotidiano, desborda en fragmentariedad, sinsentido, relativismo e inconsistencia del ser.

Una experiencia nostálgica de la infancia, unas señas de identidad; avanzando, constatamos en la religiosidad popular una paradójica expresión socio-comunitaria, que, por otra parte, me/nos confirma en nuestra identidad, pero que, en el fondo se vive desde la privatización o individualismo⁹. Efectivamente, las diversas expresiones que se dan en una procesión de Semana Santa, en una romería, en una ofrenda al patrón del pueblo... se hacen desde una celebración o manifestación social, desde un colectivo o comunidad, pero que, lejos de brotar de y crear relaciones distintas y, menos aún, repercusiones socio-políticas, promueven, por una parte, esa confirmación/justificación de "mi creencia", pero que, por otra, es impenetrable, única e intransferible, impenetrable e inviolable.

Para las nuevas generaciones de "usuarios" de esta religiosidad popular se ven alternativas de la experiencia cristiana¹⁰. Ciertamente alternativas que no se fundamentan en una opción fundamental ni en el mecanicismo

de *La sirenita* y *La cerillera*, las fábulas de Andersen, que han despertado en nosotros indecibles melancolías y fuerzas de compasión, la historia sagrada y la vida de Jesús, la Navidad y la Pascua... T, luego, quizá, las historias de Elsa Morante y de S. Weil".

⁸ Cf. AA.VV., *Informe España 2005...*, 210-219. Aquí se nos muestra el sentido de la vida como dinamismo común de búsqueda del ser humano así como la necesidad de encontrar algo definitivo en tiempos de mudanza, cambio y relativismo.

⁹ Cf. MARDONES, *La transformación...* 36-38, sobre el individualismo y privatización de la experiencia religiosa unido a la idea de autenticidad.

¹⁰ AA.VV., *Informe España 2007...* 12-13: "La definición de muchos católicos como no religioso puede ser también un indicador que refleje el perfil de los católicos que sienten no tener una vida religiosa debido a que no practican". Por este motivo deberíamos plantearnos qué significa/implica no practicar, al mismo tiempo que se incorporasen alternativas diversas para que los creyentes se sintieran "usuarios" de su religión.

de un ritualismo inerte o de la asunción de una moral heterónoma o una doctrina obsoleta, a veces, inaceptable. Estaríamos ante un cristianismo desinstitucionalizado que busca fluir por otros itinerarios más significativos de la vida real, concreta de la experiencia cotidiana¹¹.

Apreciamos, dentro del ámbito anterior, unas alternativas que se sumergen en el mundo de lo afectivo-emocional. A veces los ensayos, los preparativos de la fiesta mayor, las comidas de hermandad... buscan esa dimensión de la antropología relacional liberadora¹² que anticipa (eucaristía) la plenitud de las relaciones con pequeñas degustaciones de amistad, fraternidad, cariño y, ¿por qué no?, fiesta. La contrapartida, como pasará con el neopaganismo, es que, al no brotar de una opción fundamental, se quedan en pequeños fogonazos que acaban más en olvidos o desengaños, más que en un rostro salvífico y plenificante de mi existencia.

Hay otro cristianismo alternativo que es el que, necesitando de una práctica o expresión de la fe individual, se engancha en el barniz cultural a que ha dado lugar la religión cristiana tradicional. Estaríamos por tanto, ante una religiosidad popular que se manifiesta a través de la dimensión cultural que, a su vez, tanto tiene que ver con las dimensiones estéticas y bellas¹³. Los pasos de Semana Santa, Edades del Hombre, peregrinaciones (Santiago), visitas o alojamientos en Hospederías monásticas, dibujan un mundo complejo de experiencia religiosa, necesidad de expresar externamente dicha experiencia y su vinculación a este componente cultural, artístico, estético¹⁴.

Hay otra característica esencial de esta religiosidad que confluye con la lógica del neopaganismo actual. Es cierto que se da una piedad popular en muchos casos, pero, con frecuencia, con grandes dosis de lo profano-mágico¹⁵. Veremos en el apartado de las manifestaciones ejemplos claros que mezclan procesos: ante la increencia en un dios que nos pueda salvar, no obstante ponemos una vela a nuestra Virgen, por lo que pueda pasar; no nos atrae, hasta el punto de criticar, la

antropología pesimista a la que ha dado la difusión del Crucificado, pero nos apasiona ponernos ante la talla sangrante de... durante el Viernes Santo; del mismo modo, tenemos conciencia (a veces invencible) de no haber hecho nada "ofensivo" a Dios, pero solicitamos la absolución que nos salve. En muchas ocasiones esta mezcla/confusión de piedad popular y componente pagano/mágico se da por la escasa, cuando no, desviada formación teológica del creyente.

Un hecho particular de lo anterior, se puede constatar en la religiosidad popular de los pueblos de alta montaña, como puede ser en el Pirineo aragonés. Las romerías que se hacen a los patronos buscan esa tendencia posesiva de lo sobrenatural¹⁶; es más, se da la contraposición de los santos y santas del lugar y el dios trascendente. Frente a la lejanía y desamparo de ese dios lejano, se da una interrelación cercana de los intermedios.

LÓGICAS DEL NEOPAGANISMO

Vamos a ver cómo la religiosidad popular cristiana no sólo se corresponde con lo hasta ahora expuesto, sino que también ciertas prácticas paganas forman parte de su dinámica interna. Como primer factor que podremos caracterizar, sea a uno u otro fenómeno, es su función inmediata para la vida, la capacidad de reacción y de aportar un mecanismo de respuesta y de sentido inmediato (aunque sea efímero) ante la problemática cotidiana.

El mecanismo-pragmático social del mito

En esta corriente de recuperación del mito, se pueden dar sobre todo dos lecturas: **pragmática y sociológica**, porque ayuda a sostener el peso de la vida, modificando los procesos de la realidad y su conocimiento, así como a justificar el orden personal-social. Tanto en esta lectura pragmática como en la sociológica, que siempre vienen juntas, la mitología pretende recuperar el nexo de unión entre mito y razón en una crisis de sentido¹⁷. Presentaré a continuación cuatro

¹¹ Cf. ESTRADA, 240-258. Estrada propone una deseclesialización de la religión, reformando tradiciones (*aggiornamento* sacramental, ministerios para laicos...), pero, sobre todo, abriendo horizontes alternativos y novedosos.

¹² En definitiva el proyecto cristiano se fundamenta en una antropología relacional y comunicativa donde el otro es quien me aporta la conciencia de mí mismo, del reconocerse reconocido o del comprenderme comprendido. Cf. SALMANN, "I sensi del senso...", 87.

¹³ Cf. MARDONES, *La transformación...*, 161-174. Junto con Martín Velasco, insiste en diferentes tareas del cristianismo del siglo XXI, entre ellas: la recuperación de la dimensión estética, de lo emocional, del sentido comunitario, de la dimensión celebrativa, de la incorporación de la mujer.

¹⁴ Reitero que la persona no sólo queda en lo más superficial y pagano de esta religiosidad; por ejemplo, es necesario considerar el poder humanizador, integrador de estas manifestaciones. El mito y el rito deben cubrir necesidades afectivas de las personas, porque, desde una perspectiva antropológica éstos se basan en códigos obje-

tivos, sagrados y comunitarios, sin que sea el individuo el que invente el mito o el ritual, sino que se integra en él, participando de un creencia comunitaria: cf. RAPPAPORT, 55-116.

¹⁵ Cf. MAISONNEUVE, 31-35. Allí analiza los límites entre los ritos mágico-religiosos, si bien distinguiendo pequeñas diferencias entre ellos, pero constatando la proximidad en cuanto que toda persona tiende por alguna mediación a "intervenir de algún modo en el curso de su destino de vivientes y mortales para satisfacer las esperanzas y calmar los temores" (p. 31).

¹⁶ Cf. SATUÉ OLIVÁN, 49-52: sobre la tendencia posesiva de lo sobrenatural por el vínculo familiar del montañés con el patrón del lugar, mediador cercano respecto del dios impersonal y trascendente.

¹⁷ MAISONNEUVE, 92: "Cabe preguntarse si los rituales deportivos (como los juegos) no vienen a sustituir a los cultos religiosos y/o políticos en periodo de desgaste de los mitos y de las ideologías". Escribir esto un día después del pase a la Final de España en el Europeo de fútbol en medio de nuestro país en crisis hace que, personalmente, confirme esta hipótesis.

grandes autores que nos ayudarán a comprender la lógica del mito, de la religiosidad pagana.

Frank, que afirma que el mito expresa una nueva pregunta socio-cultural de la contemporaneidad y no de forma privada, como necesidad o deseo del sujeto, sino como exigencia de la sociedad, universal, lo que implica que podría fundar una estructura social por su función sacramental, al convertirse en un signo de un modo de poder vivir. No obstante es una clase de signo no legitimante en sí, porque el sentido, el valor le viene atribuido por los sujetos de un grupo. El mito así, en apariencia da un fin a la vida, inserta una teleología, al producir una gratificación inmediata, reconociendo incluso la necesidad de que tal gratificación sea institucionalizada. De este modo, el mito sirve para esta compensación inmediata, al hacer más soportable la tragedia vital. Obviamente por esta razón se corre el riesgo de la evasión de la realidad, de no hacerla frente, pero también resulta un proceso pedagógico, porque enseña a regular nuestra capacidad de reacción. Por lo tanto en este contexto, el Dios que debe venir es el que te capacita a realizar tu sueño existencial, porque te ofrece la posibilidad de realizarte como dios. El peligro servido por este esquema es que se olvida del sentido trágico de la vida; sólo puede entrar el dios victorioso, compensador, la divinidad analgésica, que, precisamente ese misterio tan lejano provoca¹⁸. Pensemos cómo también la religiosidad popular, a veces, lo que busca en el fondo es un mecanismo escapista de la vida o un dios relojero.

Blumenberg dirá que el mito es una manera de vivir y reaccionar ante el absolutismo de la realidad, a su prepotencia, al deber ser que ella impone. Permite al hombre superar ciertas preguntas, aunque, a su vez, pone otras. Delante a una realidad que no te mira, el mito

ayuda a tomar distancia, a respirar, a crear otra dimensión espacio-temporal, por lo que el mito en este caso también ayuda a aligerar la vida, al ofrecer otras explicaciones de la realidad diferentes de la razón, organizando la vida de otra manera, conquistando cierta estabilidad que la realidad y su explicación por la razón no dan. El mito sería un equilibrio entre el principio del placer y la razón. Vemos de nuevo la doble cara, ya que ciertamente la religiosidad pagana permite una nueva forma de conocimiento, aunque con sus límites¹⁹.

Marquard parte del principio de que el mito es la expresión del abandono de los principios como fundamento de lo real, con lo que trasluce un modo de vivir escéptico. La historia no tiene principios en los que confiar, la vida no tiene orientaciones precisas y, por esto, se debe adaptar con pequeños recursos-criterios²⁰. Como común denominador del mito, encontramos la finalidad de compensación, vivida en este marco del final de los principios. ¿Cuál sería el matiz específico del mito según Marquard? Esta debacle de los principios quiere decir que la existencia misma debe hacer surgir los fundamentos, combatiendo de este modo el monoteísmo de los principios, todo lo que pudiera excluir la pluralidad, cualquier cosa que pudiera bloquear la existencia. Es fácil deducir que en este contexto el yo es el único punto de referencia, dejando a Dios de lado, sin entenderlo como egocentrismo, sino como el lógico sentido de la vida. La finitud del hombre se transforma en el trascendental de hoy, así se puede vivir sin límites, porque el mito da libertad al individuo, puede vivir como quiera; precisamente su eficacia radica en dar “determinaciones” a la vida, y cuantas más mejor; surge también el fenómeno de la personalización gracias a esta abundancia de posibilidades, de puntos de referencia para

¹⁸ FRANK, 96, “L’idea di un mito “privato” sarebbe contraddittoria come quella di una lingua privata [...] Il mito fonda e legittima un ordine sociale mediante discorsi che, ridotti alla loro pura funzione segnica, non hanno in sé nulla di legittimante, ma che ricevono questa funzione dai soggetti sociali in virtù di un’attribuzione di valore. Tutti i miti producono un’apparenza di ordine e forniscono una giustificazione teleologica della vita sia agli individui che ai gruppi, offrendo una gratificazione istituzionalizzata ai bisogni riconosciuti da una certa cultura. Il mito è la solida cittadella o, come dice Hegel, l’èasilo sicuro la cui certezza simbolica rende sopportabile la tragicità del conflitti intersoggettivi e la precarietà delle iniziative e dei rapporti umani”.

¹⁹ BLUMENBERG, 340, “il mito mostra l’umanità impegnata nell’elaborazione di qualcosa che la incalza, che la mantiene in uno stato di inquietudine e di agitazione, e che può essere espresso con la formula che il mondo non è trasparente per gli uomini e che essi non lo sono neppure a se stessi. Ciò non vulo dire ancora che la spiegazione dei fenomeni sia stata da sempre il fatto prioritario, e che i miti siano stati qualcosa come degli espedienti che rimediano all’assenza di una teoria. Se i miti fossero espressione della mancanza di sapere scientifico o di una spiegazione prescientifica, sarebbero dovuti sparire da sé al più tardi nel momento in cui la scienza entrò nella fase della sua produttività crescente. Ciò che è successo è il contrario”.

²⁰ Es digna de tener en cuenta la observación que hace G. Faus sobre el fracaso de los grandes metarrelatos que anunció Lyotard. Si bien hay una desconfianza de las grandes metafísicas, él propone que existen grandes explicaciones de la existencia que, precisamente, corresponden con la manifestación neopagana. Así, ante los grandes límites de la vida, no se dan explicaciones metafísicas ni se cae en la desaparición del ser, sino en el recurso a los metarrelatos paganos como puede ser el fútbol: (ante el tsunami asiático del 26-D de 2005 y la afectación siempre a los más pobres) “¿Es debido tan sólo a que ellos no han sabido progresar? ¿O es más bien una consecuencia de la manera en que hemos progresado nosotros? He aquí una sugerencia para encarar estas preguntas: cuando los atentados del 11-S, todas las competiciones futbolísticas europeas suspendieron la jornada de liga de un domingo en solidaridad con las víctimas de aquella barbarie (¿y de qué sirvió si no a nuestra conciencia y a no cuestionar el sistema?... este comentario es mío). ¿Haremos ahora lo mismo (y más!) por las víctimas del 26-D? ¿O es que nuestra tan cacareada solidaridad con las víctimas del 2001 no era más que una adulación al imperio? Entonces todos éramos norteamericanos”: GONZÁLEZ FAUS, 161. En definitiva no deja de ser una opción por la cosmética que no quiere encarar, comprometerse y profetizar una cosmo-ética; como dice el autor, el problema ya no es si Dios existe o no, o si tal metafísica es válida o no, sino dar respuesta a qué debemos hacer y qué vamos a hacer.

encontrarse a gusto. Obviamente esto comporta una visión del mundo inestable, una extrañeza del mundo y, en este sentido, el mito surge para equilibrarla, manifestando que precisamente la pluralidad sirve para organizar la vida, que la diversidad de elecciones no está en oposición. Estirando el esquema, cosa frecuente en la vida real, concluimos que no hay ningún problema en cambiar de apuesta radical, porque no se contradicen. Aún más, como he expuesto antes, resurge el sentimiento postmoderno de la indiferencia, es decir, si nada está en oposición, todo puede ser cambiado radicalmente sin problema, no hay ningún criterio para diferenciar las manifestaciones de la realidad, para jerarquizarlas ni evaluarlas. Así, pasamos del llanto a la risa, de la corrupción a la honestidad sin ser capaces de percibir, analizar, concluir... Pero el triunfo en este caso es el logro de permitir no envejecer las experiencias, la pluralidad, de promover el crecimiento del desarrollo del individuo²¹.

Kolakowski por su parte subraya la idea de que el mito es una reacción a la necesidad metafísica de la respuesta, es decir que el hombre siempre busca valores, pero antes lo hacía desde presupuestos metafísicos, sin atender tanto a las exigencias de la vida, a la realidad. Así, se deben encontrar respuestas inmediatas, derivadas de la misma e inmediata experiencia o, en otras palabras, para satisfacer las necesidades vitales. De este modo se padece una especie de horror metafísico, orientándose hacia el *hinc et nunc* (la televisión como referente institucional del que fiarse; psicólogos; gurús). Además el mito en este caso nos ayudaría más bien a deconstruir, para comprender nuestra existencia, pero no trata de explicarla, no tiene una propuesta. De alguna manera con este retorno neomítico en general se busca la compensación ante los grandes modelos metafísicos-teológicos, así como una deconstrucción en el sentido que se asume el pasado pero invertido, cambiado, reorientado²².

Límites de esta lógica

Aunque sea legítimo reconocer la respuesta fresca que da a la persona, la posibilidad de una experiencia religiosa renovada, la capacidad de una nueva forma de conocimiento, los medios para vivir con mayor vigor la vida, debemos hacer una primera crítica que después, en el desarrollo de la tesis se explicará.

Creo que queda claro que la concepción y creencia en un dios difuso, un misterio anónimo expresa los

siguientes límites:

- El sacro existencial común es tan común que todos lo intuimos, pero nadie le pone rostro o, mejor dicho, al ser tan absoluto es violado por todos. Al final hay tantos dioses, cuantas personas, sino más, pues, en definitiva, acaba siendo una construcción filosófica, proyección de la persona y expresión de sus exigencias, que, en el peor de los casos conlleva una ética injusta.
- Como consecuencia, el objetivo fundamental de esta religiosidad es reestablecer mi realidad, como la de la sociedad sin ponerla en cuestión; esta religiosidad, por principio, no puede tener un elemento profético denunciante, ya que lo que busca es el confort vital de la persona. Nietzsche afirmó que el cristianismo era el opio del pueblo. Yo, en cambio, asevero que el paganismo, la nueva religiosidad es un analgésico barato.
- Como explicitación de la primera consecuencia, el neopaganismo permite una religiosidad que se vive a nivel individual (que no personal-personalizado), compartiendo con muchas tendencias políticas la concepción de la religión a nivel privado. Efectivamente sea la tendenciosidad política o la ignorancia social, buscan una religión que no moleste, que me haga estar bien para no hacer saltar el sistema. La falta de una dimensión profética o, al menos, pública en una religión hace que se convierta en un coladero de injusticias y de éticas deshumanizante, mientras que a mí me garantice mi confort.

Dionisio y Prometeo retornan en una calígine

Aunque se esté apuntando a una visión generalizada de la religión pagana, he querido seleccionar dos de las divinidades que serían el emblema de esta expresión vital de hoy día. Como ya queda dicho, Dionisio²³, es el dios de una religión pasional desbordante, el adalid de la fertilidad, de la vida, de la fiesta, el estándar de la emancipación de todo gran relato que impide a la persona ser persona. He aquí que se cruza con la otra deidad, Prometeo, en su afán de emancipación, de independencia, de capacidad creativo-hermenéutica para transformarse en auto-referencia, principio absoluto. De alguna manera podríamos afirmar que, sobre todo, la juventud española vive una religiosidad prometeico-dionisiaca, en el sentido que busca, a través de una razón renovada con

²¹ MARQUARD, 17-36, "L'uomo deve esistere in modo contingente e in base alle contingenze, contingenze però che per lui [...] non costituiscono opzioni eleggibili a piacere, bensì (formando quella scelta che egli è) destini incontrollabili, ai quali non si può sfuggire [...] Per questo si può dire che non si può vivere senza i miti: *narrare necesse est*. La perorazione di un politeismo disincantato e di una *polimiticità* disincantata è richiesta di libertà degli individui nella organizzazione dell'esistenza, la cui efficacia non proviene da una determinazione zero deo principi normativi, ma da una "abbondanza di determinanti".

²² KOLAKOWSKI, 96, "Il mito non ha fondamenti, non ne ha bisogno, ma non perché non ne possa avere, al contrario: non ne può avere, perché non ha bisogno di alcun fondamento. Quando ci rivolgiamo al mito, allora non andiamo alla ricerca di informazioni, ma ci situiamo in un luogo relativo all'ambito che esperiamo come la condizione (non logica, ma esistenziale) della nostra adesione al mondo e alla comunità umana, al terreno su cui i valori maturano e appassiscono".

²³ Cf. BUENO DE LA FUENTE, *España entre cristianismo...*, 263-285.

el mito y la hermenéutica, su emancipación y su identidad en una caligine vital, donde no hay fundamentos absolutos, donde el principio unificador es encontrar la profundidad de la vida, entendida como un renovado y explosivo *carpe diem* o *collige virgo rosas*, antes de que la vida se marchite y ya no haya tiempo para la fusión con el placer²⁴.

MANIFESTACIONES/EXPRESIONES/ CELEBRACIONES-LITÚRGIAS

Antes de plantear los puntos de confluencia y los que necesitan revisión, quisiera englobar la reflexión en un punto que trasluce todos estos fenómenos: la espacialidad y la temporalidad.

Si partimos de una definición de espacio, aplicable al tiempo, según Augé²⁵, que lo caracteriza como aquella realidad física o simbólica que aporta principio de identidad y sentido al individuo, podemos echar la vista atrás, comprobando que, la sociedad española ha estado estructurada, en buena medida, por una dimensión espacio-temporal cristiana: los templos (iglesias, catedrales, santuarios, ermitas, conventos, monasterios...) así como el eje temporal-vertebrador del año (la vida giraba en torno a Navidad, Pascua y las celebraciones esporádicas: Pentecostés, la Purísima, Corpus...).

Sin embargo, y aunque en ocasiones usemos la misma terminología (Navidad, Semana Santa, nombre del patrón de la ciudad o pueblo...) el ordenamiento espacio-temporal es otro, se configura otro referente que, en ocasiones, sea religiosidad popular sea neopaganismo, están remitiéndose a la misma confesión de fe y de la persona²⁶. En otras palabras, los espacios y tiempos de la experiencia humano-religiosa configuran una expresión/oferta antropológica, una "confesión de fe", una forma de comprender el mundo, una articulación de valores.

Por esta razón, está claro que los espacios tradicionalmente cristianos han dejado de ser significativos para el creyente actual; entrar en una iglesia, celebrar la vigilia del santo del lugar no provocan ninguna reacción cristiana, sino más bien indiferente o pagana. Los recintos y tiempos de nuestra tradición han dejado de estructurar la vida de los bautizados, no aportan ni principio

de identidad ni de sentido.

Pero son más bien otros recintos y diferentes sentidos del tiempo los que uniforman la experiencia humano-religiosa actual. Parques y calles (botellón), grandes superficies comerciales, estadios de fútbol (para partidos o conciertos), gimnasios... han pasado a ser los *topoi* contemporáneos que aportan identidad y sirven de grandes templos de la experiencia neopagana. Pero, aún diré más, porque hay espacios parecidos de la religiosidad popular que pueden coincidir con esta orientación: las calles en las procesiones, los senderos hasta la ermita del santo del lugar con su vigilia y celebración en los alrededores del templo, los ensayos en los parques (o lugares parecidos) de la Semana Santa... pueden ser lugares con ese camuflaje neopagano, donde se acercan las experiencias, simplemente, con barnices distintos.

Hecha esta anticipación, pasaré a describir unos fenómenos, desde mi punto de vista, próximos de ambas confesiones, para plantear luego los factores dignos de ser revisados, aunque arriesgados.

Religiosidad popular

Para mostrar la afinidad entre la experiencia de la religiosidad popular y la del neopaganismo, me detendré en dos ejemplos que nos aporten las características más esenciales y palpables de ambos fenómenos.

Si tenemos como primer punto de referencia el desarrollo continuado del rito religioso tras el rito profano, veremos cómo religiosidad popular y neopaganismo sólo difieren en que, en este último, los ritos se superponen. Examinando la celebración de las romerías, vemos cómo los actos religiosos pasan por una fase preparatoria que después desemboca en diversas manifestaciones: procesión y besacruces, misa y rosario, veneración de las reliquias, reparto de la caridad²⁷. Aparte de la vivencia interna de estos actos, lo que nos interesa al respecto son los actos que, generalmente van seguidos, cuando no incorporados, a los primeros.

El desarrollo de los actos profanos suele tener lugar en el ámbito inmediato a la ermita o entorno religioso donde acontece el total de la festividad: comidas²⁸, pase de cuentas, juegos y rifas, baile se desencadenan para "venerar" al patrón del lugar. Si caemos en la cuenta, el desenlace de la fiesta concluye con un tinte más pagano que del

²⁴ MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo...*, 89-90: "Por tanto, se interroga al cristianismo como relato universal, y como relato universal ligado al proyecto de la modernidad. Dicho en forma de preguntas: ¿tiene que ser necesariamente el cristianismo una teoría universal de la realidad y de la historia? ¿Y tiene que estar vinculado necesariamente a un proyecto determinado de hombre y de sociedad: el moderno y —como no pocos neoconservadores propugnan hoy— capitalista?".

²⁵ Cf. AUGÉ, M. *Non luoghi. Introduzione a un'antropologia dellasumodernità*. Milano: Elèuthera 1996.

²⁶ Es una intuición para nada suficientemente desarrollada ni transmitida la que se recoge en la Constitución pastoral *Gaudium et*

Spes del Vaticano II. En su número 22 se nos dice que Jesús de Nazaret no sólo es la máxima revelación del Padre, sino que también lo es de la persona enseñándole su más alta vocación. Por esto, Jesús revela no tanto códigos sacros ni doctrinas para la salvación, sino la plenitud de la naturaleza humana y del sentido de la historia. Esta razón es la que me lleva a afirmar la interacción entre confesión de fe y concepción de la persona o viceversa, así como su repercusión en la ortopraxis cotidiana.

²⁷ Cf. SATUÉ OLIVÁN, 166-172.

²⁸ Cf. *Ibid*, 175.

dios personal. Es decir, la finalidad de la celebración acaba más con el dios Baco, de las Metamorfosis, del Adonis petulante que exhibe sus mejores vestidos y máscaras. No una celebración de la conversión personal, del cuestionamiento de la propia vida y del sistema político-social del vecindario o de la propia familia. La función finaliza más cercana a la función pragmático-social del mito, a la justificación del propio status de vida individual y colectiva, al escapismo de la sobriedad, cuando no agonía, de la vida cotidiana.

Es más, y he aquí un detalle que retomo y volvería perfilar, se da en un espacio-tiempo cristiano que, en vez de generar un principio de sentido e identidad cristianos, engendran otra perspectiva de la vida. La confesión de fe es la de Dionisio, dios de la Vida que fluye en la Naturaleza; la celebración es la de la persona emancipada; la moral recae en la espontaneidad; los ritos se colorean de la apariencia pagana. En definitiva, y he aquí una de mis hipótesis, desarrollándose en un ambiente cristiano, conservando los actos religiosos, la religiosidad de las romerías acaba en una práctica pagana en todo sus niveles: antropológico, ritual, divino, cosmológico...

Pero aún podemos ver cómo en otras manifestaciones de la religiosidad popular también se acaba naufragando en esta piélogo pagano. Si pensamos en las generaciones jóvenes (y no tanto) que se vinculan a las cofradías de Semana Santa, observamos que la repercusión en la vida recae, de nuevo, en la misma lógica. Si la celebración final, después de la Cuaresma, en el Triduo pascual debería concluir en la Resurrección de la persona (conversión real e individual, compromiso social-comunitario-colectivo de transformación, reconocimiento de otra confesión del dios personal²⁹...), lo que verificamos, más bien, es que tras su cuaresma-ensayos de preparación, se finaliza en un Triduo pascual que acaba celebrándose en vigiliás dentro de recintos paganos, eclosionando en la gran adoración final de Dionisio. El Domingo de Pascua, jóvenes cofrades, enfervorizados y entusiasmados por la larga etapa de preparación y la celebración de la Semana Santa (que no Triduo Pascual), con tristeza se despiden hasta el próximo año (y de Dios y la Iglesia...), pero con la gran emoción de concluir

esa misma noche con la verdadera Vigilia, de nuevo, honrando a Dionisio.

De nuevo, planteo que aquí no estamos en la diatriba tan desarrollada por autores sobre Dionisio vs. el Crucificado³⁰, sino más bien ante ese “Dionisio se ha disfrazado del Crucificado”, usando una de sus mejores estrategias. Es decir que, los así denominados creyentes, vinculados al cristianismo, en un entorno afín, honran, sin ser conscientes, al dios de la Vida.

Religiosidad neopagana o profana

Pasando a analizar diversas de las tantas manifestaciones neopaganas, entenderemos enseguida el parangón, incluso la identificación, de las diversas celebraciones. Conviene de nuevo aclarar cómo confesar a un dios u otro tiene unas repercusiones sobre la concepción de la persona, el mundo, la historia, implicando una moral y unas expresiones rituales; asimismo, en consecuencia, examinando los ritos, el código ético, la concepción de la persona, etc, emergerá un concepto o confesión sobre un dios. Por este motivo, hablar de lo profano no es, en principio, ni negativo ni opuesto al cristianismo, sino complementario³¹ e iluminador. De hecho, reconocemos el desvelamiento de sociabilidad, la sacralización de ciertas relaciones sociales cotidianas que se dan en estos ritualismos³².

Podemos dividir estos procesos rituales en los que consideran el cuerpo como objeto de culto, los de la música y, en general, los que provocan la explosión de todo el fervor del joven, los que generan el deporte y su entorno y, finalmente, aquellos que se articulan en los grandes templos comerciales. Cabe destacar que, todos ellos, en mayor o menor medida, nos sitúan ante otra cosmovisión, ante otra concepción de la dimensión espacio-temporal, en definitiva de la persona y de dios.

Rituales del cuidado del cuerpo

Atendiendo, en primer lugar, a algún ejemplo que nos sitúa ante otra concepción del tiempo y, por tanto, de la persona, etc., es digno de destacar el binomio cristiano-neopagano Cuaresma (Pascua)/Primavera-operación bikini. La preparación para ese Triduo Pascual que generaba penitencias y ayunos para “llegar en condi-

²⁹ La culminación de la Semana Santa debería ser aquel de los discípulos de Emaús; tras tener que aceptar una crisis de sentido, de abandono de un concepto de Dios triunfante, de concepción sacrificial de la religión, de comprender la salvación como cumplimiento de la ley y pertenencia a un pueblo, deben **reconocer** (y esto no significa identificar como antes, sino conocer de nuevo, de manera diversa) a Jesús de otro modo y, en consecuencia, cambiar el concepto de Dios, la manera de comprenderse comprendidos, la forma de relacionarse con los demás y con Dios, la misión que desarrollar, la conversión de la mirada, la moral autónoma, la antropología abierta y comunicativa por encima de los sacrificios heterónomos...

³⁰ BUENO DE LA FUENTE, *España entre cristianismo...*, 281-283.

³¹ El mensaje de integración y universalidad no puede ser por parte del Dios creador desde las primeras páginas de la Biblia; sen-

cillamente: el Dios salvador de los sacramentos no puede ser otro que el Dios Creador, que quiere que todos los hombres se salven (cf. I Tim.2,4). Así lo recogió la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* que, entre otros números, el 16, propone una síntesis inclusiva de la humanidad, reconociendo todo lo que de bueno y verdadero hay en toda cultura y religión, así como la actuación del Espíritu Santo donde quiera. Desde otro punto de vista, Pié-Ninot propone un absolutidad relacional del cristianismo según la categoría *universal concreto* basado en *ef.1*, I-10, considerando la recapitulación total final en Cristo y en Dios: Cf. PIÉ-NINOT, 274-296.

³² Cf. ELIADE, I 69-ss.

ciones” a la Resurrección, ha desaparecido como elemento común de una sociedad de cristiandad. Sin tardar, la religiosidad profana, ha sabido incorporar otro sentido del tiempo que aporte otros ritos y prácticas, que, en definitiva, acaben aportando a la persona otra perspectiva de la vida y otro dios al que adorar. El acontecimiento pascual es sustituido por la “resurrección del cuerpo”³³, a quien hay que adorar y por el que sí que merece la pena ayunar, incluso sometiendo a ascesis mayores que las absurdas penitencias cristianas³⁴. Los mismos que no entienden, critican y se mofan de la abstinencia cristiana de los viernes cuaresmales recaen en una ascética exagerada y perjudicial para la salud: dietas extremas, operaciones de cierto riesgo, ingestión de fármacos dañinos... está claro por qué tipo de dios se está dispuesto a sufrir o qué sacrificar.

Hay otros fenómenos que sacralizan el cuerpo, siempre con la lógica del dios que elude el sentido trágico de la vida, asumir el límite de la existencia, hecho que se trasluce con el maquillaje o con el cuidado corporal³⁵: se opta por la vía estética o cosmética, por encima de la ética o cosmo(é)tica³⁶. En definitiva es intentar evitar la tragedia del paso del tiempo junto a la exhibición de la capacidad camaleónica de la belleza. Si al cristianismo le falta la recuperación de la dimensión estética y bella, el neopaganismo pone en juego una estética sin belleza.

Rituales de la música y del fervor

Hablando de espacios diversos, no cabe duda de que las iglesias han sido apartadas de la experiencia religiosa de nuestra sociedad. Dos grandes templos se erigen como preferidos por nuestros jóvenes: los estadios de deporte y los parques. Antes de hablar de los estadios como recinto sacral del deporte, anticiparé que, dada su polifuncionalidad, suelen servir para la celebración de

los conciertos, donde el fervor, la pasión y el incontrol dionisiacos emergen; en definitiva, el mismo ritmo de individualización colectiva, ausencia de repercusión en la vida, estetización de la realidad, fugacidad del disfrute, relaciones interpersonales inconsistentes, pasión y fervor exagerados y aumentados por sustancias dañinas y moral espontánea permisiva y autolegitimante.

Es en muchos recintos deportivos, donde se dan los conciertos musicales, donde nuestros jóvenes consagran su culto grupal. Se trata de grupos emocionales que comparten valores, sentimientos, ideales. De nuevo, estos ídolos efímeros, van a generar todo un rito en torno a ellos: emoción colectiva, vestimenta exigida para la celebración que identifica, música que aúna y da identidad, luces y volumen que elevan la pasión³⁷.

Pero hay otra gran catedral preferida para los jóvenes, otro recinto sacro donde, al menos se da la celebración semanal, como complemento o alternativa al fútbol: los parques. Allí, precisamente donde la Naturaleza en medio de las urbes se hace presente, es donde el Botellón, la eucaristía pagana se celebra una vez a la semana. Los signos concretos de este templo natural son: posibilidad de emancipación (aunque sea pasajera), transformándose en dueño de sí mismo (a pesar de lo efímero y artificial), en un templo particular (lo más apropiado son los parques, es decir el contacto con la Naturaleza), donde se juntan todas las posibilidades para hacer explotar la Vida en unas horas (aunque se deba usar el alcohol o las drogas no supone una oposición), donde, aunque se tenga la capacidad de mayor autonomía, también se da la oportunidad de la relación, de la armonía con el grupo que te asegura (aunque sea una experiencia dependiente, inmadura, emocional), enmarcado en el misterio y magia de la noche, posibilitando aún más ese contacto con la Vida, porque es

³³ Nótese también cómo aquí se superpone la lógica del tiempo cíclico y no lineal bíblica-eterno retorno.

³⁴ MARDONES, *Para comprender...* 101: “... ¿qué sentido tienen estas disciplinas corporales? Sociológicamente, quizá nos baste afirmar que responden a la autonomización de la esfera corporal respecto a las demás esferas y a la independencia de la vida privada respecto a la vida pública. Nos queda una cultura cotidiana muy comercializada y donde se utilizan los anhelos y pequeños mitos de la juventud, la belleza, el sentirse en forma, como reclamos para extender el mercado de bienes de consumo. La ascesis profana del cuerpo señalaría así una nueva disciplina corporal, dictada por los cánones de la moda publicitada y por el deseo secretamente anhelado de participar en las fuentes de la vida y de la juventud. Pero, ¿qué hay en ese fondo anhelado? ¿Monjes secularizados del asfalto del s. XXI a la búsqueda del misterio de la energía y la belleza, o simplemente participantes de un culto comercial del panteón de Mammón? ¿Buscadores del ‘mandala’ (círculo) que haga sincronizar mi bien-estar corporal con el centro de la fuente de poder, belleza y orden, o imágenes periféricas de un leve resplandor de lo numinoso que se atisba y se escurre en el consumismo de moda?”

³⁵ *Ibid.*, 100: “Aparece como un aspecto de la satisfacción narcisista de la mujer, de su capacidad de embrujo, de la ocultación del paso del tiempo, e incluso el ponerse a maquillar en público sirve como arma defensiva frente a un desconocido, etc. El varón es cada

vez más el destinatario de las exigencias comerciales que devienen sociales, del oler bien, perfumarse, broncearse, rasurarse bien, cuidar el cabello, etc.”

³⁶ Cf. GONZÁLEZ FAUS, 154-167.

³⁷ Cf. MARDONES, *Para comprender...*, 92-93

³⁸ Cf. BUENO DE LA FUENTE, *España entre cristianismo...*, 89-92. “¿No puede ser considerada esta práctica colectiva como un verdadero culto a Dionisio, a través del más preciado de sus dones? ¿No es un modo de huida de la cotidianeidad que se desarrolla durante el día, que reglamenta la existencia a través del trabajo o del estudio? Cuando los jóvenes duermen de día y se divierten de noche, apoyándose en el grupo y en el alcohol, ¿no están buscando un escenario distinto en el que puedan encontrar una plenitud de experiencias y sensaciones que les son negadas en el escenario de la vida moderna, la del progreso y de la producción? [...] ¿Qué valor hay que dar a estas manifestaciones típicas de los jóvenes?... Desde nuestro punto de vista ha de ser valorado más bien como un síntoma o una expresión de opciones más radicales y duraderas... El uso creciente de drogas que estimulan para adquirir sensaciones inéditas, el riesgo de subir a vehículos dirigidos por conductores embriagados, el vértigo de la velocidad incontrolada, la barbacoa con la que después de los exámenes se queman en la playa los libros y apuntes del curso recién finalizado... son síntomas diversos que apuntan en una dirección porque proceden de la misma raíz (91)”.

entonces, cuando el esplendor de la existencia y la seducción, el morbo cobran su máxima expresión³⁸.

El ya mencionado culto al cuerpo, llegando a límites obsesivos, cuando no enfermizos, se transforma en otro eje vertebrador. La ausencia de moral como consecuencia viene de la mano; cuando el cuerpo y la búsqueda del placer se convierte en el criterio de actuación, no hay sitio para una opción fundamental, porque, precisamente ésta limita sus posibilidades, por tanto se razona en otro modo, de tal forma que aquéllos son el fin y no medios, justificando todas las acciones (léase) ética o moral en función de su crecimiento y desdiciendo todo absolutismo que vaya en contra de ello. Si tenemos en cuenta todo lo expuesto, vemos que estamos en una encrucijada complicada, porque siempre es llover sobre mojado³⁹.

Los que generan el deporte y su entorno⁴⁰

Los estadios de fútbol sustituyen a los grandes templos los domingos (nótese que un campo español se le conoce por “la Catedral”). La concentración requiere una preparación y es un tiempo que estructura toda la tarde del domingo o todo el día. El ayuno eucarístico se cambia por la abstención de bebidas alcohólicas; los que se congregan en torno a las sedes secundarias para celebrarlo alrededor de un televisor cambian, más bien, el banquete fraterno por el fervor colectivo alcohólico; la lectura previa del Evangelio pasa a ser la lectura exhaustiva de pronósticos, últimas noticias... Pero la celebración requiere todavía más: toda una liturgia que comienza por la distinción e identificación de la indumentaria dependiendo del partido de que se trate, gestos comunes, cánticos comunes, momentos de silencio establecidos, adoración de los ídolos (figuras referenciales a nivel social que pueden ser incluso susceptibles de ser imitadas vs. imitación de Cristo)⁴¹.

Aún más, atendiendo a la división de espacios, podemos destacar que el deporte, en concreto el fútbol,

aporta una mayor separación/distinción de espacios, implica una jerarquía social mayor que el cristianismo. Si éste separó el espacio sacro (presbiterio) del laical (nave de la iglesia), la religiosidad pagana en el fútbol es más estratificada: el terreno de juego y el graderío son 2 espacios que separan a los asistentes; el campo pasa a ser una especie de *sancta sanctorum* donde los únicos mediadores de Dionisio pueden acceder, salvo transgresión penalizada⁴².

Compartiendo sintonía con los anteriores sobre el cuerpo, cabría destacar la actividad generada en los gimnasios, como las pequeñas capillas donde se busca una especie de *fitness* espiritual⁴³.

Los de los grandes templos comerciales

El culto al consumismo sería el corazón latente de estos recintos. Los sábados por la tarde, de nuevo, no son para anticipar la misa del domingo, rezar el rosario o visitar al Santísimo ni tan siquiera, por desgracia, para realimentar las relaciones interpersonales familiares o de amistades. Los Centros comerciales aportan todo lo necesario para ocupar toda la tarde o, incluso, los domingos de apertura obligatoria.

Grandes colectivos se mueven todos juntos en el anonimato, sin conocerse ni intención de hacerlo (¿cómo nuestras eucaristías?), pero con la diferencia respecto de nuestras misas de lograr el fin perseguido: el *shopping* consigue los efectos del poseer, exhibir, destacar, escapar de la preocupación y conseguir la realización personal, porque el bienestar individual, como indica la publicidad, es lo que nos salva⁴⁴.

Otra dimensión espacio-temporal, en definitiva de la persona y de dios

Operación bikini, estadios deportivos, parques, centros comerciales aportan otra dimensión espacio-temporal que configura a la persona y el creio en un dios individual y alejado del profetismo cristiano. Aún pode-

³⁹ MARDONES, *¿Adónde va la religión?...*, 39: “Nuestro momento actual conoce una multitud de formas de este culto de exaltación ritual y numinosa del cuerpo, que se explicita en la apoteosis de la cosmética, en la obsesión por estar en forma y en las diversas exaltaciones del cuerpo joven, de piel tersa y estirada, bien moldeado, perfumado, flexible, perfecto... Los gimnasios, el jogging, el aeróbic, la macrobiótica..., con sus rituales purificatorios y sus dietas sacramentales de proteínas, carbohidratos, calorías, etc., son sus manifestaciones piadosas... La sexualidad, con su misterioso acceso al placer y a lo profundo de la persona, del encuentro humano, del mito del andrógino realizado en la pareja perfecta, es otro de los santuarios donde se celebran más cultos y rituales... como recuerda M. Eliade, resuena la nostalgia del paraíso perdido donde se consumara el encuentro edénico de los cuerpos sin malicia ni culpa”.

⁴⁰ Cf. MAISONNEUVE, 92.

⁴¹ Cf. MARDONES, *Para comprender...*, 92.

⁴² Cf. MAISONNEUVE, *Ritos religiosos...*, 91.

⁴³ Cf. MARDONES, *Para comprender...*, 100-101.

⁴⁴ Ibid., 86-87: “¿Qué es lo que hace sagrado el afán de consumo que reina en nuestra sociedad? [...] En primer lugar, una cierta absolutización del dinero —viejo dios o ídolo— que centra las energías del corazón humano y al que se sacrifica preparación, trabajo, esfuerzos, ascesis continuada;... En segundo lugar, una serie de ritos culturales centrados en el comprar, tener, poseer, exhibir, que posee sus lugares de culto prototípicos (grandes almacenes, centros comerciales...), momentos o tiempos particulares ligados, con flexibilidad, a los ritos de paso de las estaciones, las fiestas tradicionales y otras creadas expresamente para favorecer el consumo (verano, invierno, navidades, vacaciones, cumpleaños, día de la madre, día de los enamorados, campañas de ventas...); promotor de ‘devociones’ a estilos, ‘marcas’, diseños, que varían cada poco tiempo para favorecer, con la novedad de las ligeras variaciones sobre lo mismo, la obsolescencia de lo anterior y la necesidad de lo nuevo, prácticas de dedicación al ritual consumista que ya tienen nombre propio internacionalizado (*shopping*). En tercer lugar, una promesa de realización personal y social, una suerte de salvación del bienestar...”

mos añadir algún rasgo más sobre este cambio del sentido del tiempo y el espacio.

Fiestas que antes estructuraban la vida de la sociedad han pasado a ser paganas o a descristianizarse. Emerge Halloween y el Carnaval con más fuerza que nunca, donde el deleite por el cambio de apariencia, la seducción física, la belleza atrayente se desinhiben. La Natividad de Jesús y la de San Juan, pasan no a descristianizarse, sino a repaganizarse y a reencontrar una identidad y un público que un día perdieron. Los nombres de los santos siguen existiendo para identificar festividades locales importantes, pero es sólo un barniz cristiano con una bomba de relojería pagana interna: los patronos de las Universidades se celebran en un entorno no-cristiano y con una especie de botellón más organizado, las fiestas patronales no buscan honrar a nadie ni se acaba en la conversión personal (Pilar). En definitiva, y sin querer ser redundante, “Dionisio se ha disfrazado del Crucificado”.

RIESGOS DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA⁴⁵

Llegados a este punto, mi conclusión es doble. Por una parte, la religiosidad popular cristiana y la religiosidad profana del neopaganismo comparten un buen número de características, de modo que, según mi parecer, se está más cerca de lo segundo, aunque uno se identifique con lo primero. En segundo lugar, y donde me voy a detener, quisiera concluir con una valoración positiva de estas experiencias que pueden proponernos dimensiones necesarias para la experiencia cristiana además de aportar unos riesgos, objeto de nuestra atención pastoral y reflexión teológica.

Rasgos positivos

Un primer recordatorio que la religiosidad popular y el neopaganismo aportan a la experiencia religiosa, y por ello a la persona y a la sociedad, es la **celebración de la vida**. Lo celebrativo contribuye, entre otras cosas a la reafirmación de lo humano. Por un lado es anticipación de la plenitud de las relaciones interpersonales⁴⁶, presencia simbólica y real del deleite “eterno”. Por esta razón, refuerza no sólo las relaciones entre personas, sino que también aporta identidad personal y da un nuevo horizonte ante la problemática presente⁴⁷.

⁴⁵ Desarrollaré, sobre todo, los puntos que este informe destaca: cf. AA.VV., *Informe España 2007...*, 60-61.

⁴⁶ Cf. GONZÁLEZ FAUS, 289-190. Aspectos sobre la eucaristía, banquete de anticipación, llamado a reproducirse y adaptarse en mil maneras diversas.

⁴⁷ Cf. SALMANN, “I sensi del senso...”, 87.108 donde desarrolla la fenomenología de los sentidos portadores del mecanismo del reconocerse reconocido o comprenderse comprendido, herencia del psicólogo Lacan.

El recurso constante a la **naturaleza** es una invitación a ser conscientes y a hacer un uso responsable de todo aquello que es el fundamento de la vida inmediata, pero también del futuro. En definitiva es recordar que somos co-responsables de la acción creadora de Dios. Religiosidad popular y neopaganismo tienen manifestaciones en este entorno, sobre el que se podría vincular esta idea de imagen/responsabilidad divina.

La valoración **positiva del cuerpo humano** es el fundamento bíblico de la creación a imagen y semejanza de Dios. La religiosidad post-moderna nos recuerda que el cuerpo es bueno y que no debe estar supeditado, fustigado o subordinado a la dimensión espiritual. La persona es una unidad integrada de diversas dimensiones, donde el cuerpo es también manifestación del ser humano: una antropología que reconozca los sentidos como profundamente espirituales será auténticamente cristiana⁴⁸.

Una búsqueda inquieta, precipitada e irreflexiva sobre el **sentido de la vida**. Aquí el cristianismo tiene mucho que decir. Jóvenes que forman parte de cofradías, que celebran la fiesta de la Virgen de su pueblo, que ponen velas por una intención determinada, que litigan por llevar la peana del santo...son, en definitiva, expresiones de una búsqueda de sentido ante los problemas de la vida. Los recursos neopaganos no son otra cosa también que las respuestas inmediatas ante la fragilidad de la existencia en un mundo sin absolutos y abandonado en un principio de sentido integrador y fundamental⁴⁹.

Por último, mencionar el valor de la belleza como manifestación de lo sublime, de Dios mismo, como medio de expresión de los anhelos humanos, como elemento liberador y reconfortante, como aproximación a la contemplación.

Elementos de riesgo o revisión

Como contrapartida, podemos acentuar el peligro de desvirtuar lo trascendente, permaneciendo en el nivel de la **inmanencia** y **ausencia simbólica**. El ser humano orientado exclusivamente por lo inmediato, pragmático y empírico suele acabar buscando/siendo un horizonte finito y superficial⁵⁰.

La apelación a las relaciones interpersonales y la solidaridad pueden ser un refugio en el grupo inmediato que me satisface (recurso neopagano), encerrando detrás

⁴⁸ Cf. *Ibid.* P. 91.

⁴⁹ Valga recordar la obra del ínclito Juan Alfaro *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*.

⁵⁰ BUENO DE LA FUENTE, *La dignidad...*, 146: “Si no vemos más que lo visible, es lo visible lo que nos hace como somos. Somos lo que somos y somos como somos porque lo visible absorbe nuestra mirada y perdemos anchura y profundidad. La mirada y el modo de mirar no es tan sólo una actividad que realiza el hombre. Es lo que hace ser tal tipo de hombre”.

de sí, una **antropología individualista** que sólo reconoce lo otro, en cuanto beneficioso para sí mismo. Asimismo puede ser un coladero de justificación de injusticias y no reconocer las interpelaciones del otro para mí⁵¹.

Es cierto que el cristianismo helenizado⁵², precisamente ha helenizado, y en consecuencia transmitido, una religión del Logos, del concepto, de la doctrina, moral heterónoma y del ritualismo vacío y mágico, pero la religiosidad actual necesita de un **logos interno**, es decir, algo razonable, que garantice escapar de la superstición, del fideísmo, del fanatismo o la credulidad.

La **emoción** y otras dimensiones afectivas son muy necesarias para la vivencia cristiana, pero por otra parte, y junto con la ausencia de ese logos interno, pueden derivar en una experiencia fácilmente manipulable y, por supuesto alejada de una implicación socio-política⁵³.

La **privatización de la religión, el relativismo y la falta del logos razonable** puede generar una religiosidad-humanidad-sociedad babélica que, lejos de ser tolerante e integradora, acabe en la división, exclusión y conflicto.

Por último, y teniendo en cuenta los fenómenos expuestos, la religiosidad actual puede tener **consecuencias serias para la salud**. La persona, ante la interpelación ineludible del sentido de la vida y usando los recursos escapistas (operaciones, alcohol, fármacos, antiestrés, productos cosméticos, drogas...) está ya contribuyendo a crear una sociedad patológica.

En definitiva, mi planteamiento concluye con la advertencia de intentar redefinir la religiosidad popular respecto del fenómeno neopagano; por otra parte, con la pretensión de reconocer los valores positivos que ambos fenómenos aportan a la dimensión humano-religiosa de la persona y a la sociedad; y, por último, con un horizonte abierto a la reforma e integración de estas experiencias dentro del cristianismo.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, M. *Non luoghi. Introduzione a un'antropologia dellasubmodernità*. Milano: Elèuthera, 1996.
 AA.VV., *Informe España 2005. Una interpretación de su realidad social*. Madrid: Fundación Encuentro, 2005.
 AA.VV. *Informe España 2007. Una interpretación de su reali-*

- dad social*. Madrid: Fundación Encuentro, 2007.
 BERZOSA, R. *10 Desafíos al cristianismo desde la nueva cultura emergente*. Navarra: EVD, 2004.
 BLUMENBERG, H. *Elaborazione del mito*. Bologna: 1991.
 BOBBIO, N., "Religión y religiosidad". En *Iglesia Viva*. Número 212, 2002.
 BUENO DE LA FUENTE, E. *España entre cristianismo y paganismo*. Madrid: San Pablo 2002.
 ——— *La dignidad de creer*. Madrid: BBC, 2005.
 ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.
 ESTRADA, J. A. *El cristianismo en una sociedad laica*, Bilbao: DDB, 2006.
 FRANK, M. *Il Dio a venire. Lezione sulla Nuova Mitologia*. Torino: 1994.
 GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 2006.
 KOLAKOWSKI, L. *Presenza del mito*. Bologna: 1992.
 MARDONES, J. M. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae, 1988.
 ——— *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Navarra: EVD, 1994.
 ——— *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander. Sal Terrae, 1996
 ——— "¿Qué es la religión?" En *Imágenes de la Fe*. Número 395, 2005.
 ——— *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid: PPC, 2005.
 MARQUARD, O. *Apologia del caso*. Bologna: 1991.
 PIÉ-NINOT, S. *La teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario 2006.
 RAPPAPORT, R. A. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid: Cambridge University Press, 2001.
 SALMANN, E. *La palabra partida*. Madrid: PPC, 1999.
 ——— "I sensi del senso. Il senso dei sensi. Una piccola fenomenologia mistico-filosofica". En *Esperienza mistica e pensiero filosofico. Atti del Colloquio "Filosofia e mistica"* AA. VV. Roma: Librería Editrice Vaticana, 2003.
 SÁNCHEZ NOGALES, J. L. *La nostalgia de lo eterno. Sectas y religiosidad alternativa*. Madrid: CCS, 1997.
 SATUÉ OLIVÁN, E. *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1991.
 VELASCO, D. "Ética y políticas para una ciudadanía universal". En *Ciudadanía, multiculturalidad e inmigración*.

⁵¹ Cf. VELASCO, 40-44 donde perfila perfectamente que, a pesar de la constatación de una sociedad multicultural y la voluntad de pensamiento de tender a una integración, sin embargo, los riesgos que se dan en la práctica, son los del individualismo ético.

⁵² Cf. GONZÁLEZ FAUS, 185-225, donde trata cómo deshelenizar el cristianismo desvelando todos los filtros culturales grecorromanos

que nos han hecho confundir un modo cultural de transmitir/vivir la Revelación cristiana con el mismo acontecimiento liberador de la Revelación.

⁵³ Precisamente es lo que ocurre a muchos creyentes implicados en ONG's cuyo vínculo no es fruto de una opción fundamental, sino de un instante altruista "necesario-para-mí".



CAPÍTULO II

ANTROPOLOGÍA

LA SETTIMANA SANTA IN AREA MEDITERRANEA O DELLA TEATRALIZZAZIONE DEL DOLORE

Dr. Luigi M. Lombardi Satriani
Università "Sapienza" di Roma

Nei giorni della Settimana Santa i paesi del Sud d'Italia vengono sistematicamente percorsi da processioni che ostentano simboli della crocifissione o statue rappresentanti la Madonna (l'Addolorata, la Madonna dei sette dolori, la Mater dolorosa, la Pietà, Cristo flagellato, Cristo legato alla colonna, Cristo morto) tese tutte a presentificare momenti esemplari della Passione di Cristo. Nella logica dei simboli –lo sappiamo– presentificare non equivale soltanto a ricordare, quasi momento mentale esterno all'evento, ma azione fondante atta a richiamare nel presente qualcosa avvenuta *in illo tempore* che ridiventa così pienamente attuale e operante. Tali rituali della Settimana santa del Sud d'Italia sono stati oggetto per lungo tempo di una ricerca Cnr, il cui progetto venne presentato alla fine degli anni settanta dalla cattedra di Storia delle Tradizioni popolari dell'università di Messina da me tenuta in quegli anni.

Inaspettatamente, la ricerca, giudicata interessante, venne finanziata, anche se in forma minima. Costituii, dunque, un'*équipe* nella quale coinvolti innanzi tutto Annabella Rossi –con la quale avevo in quegli anni un intenso rapporto di sodalizio demo-antropologico intellettuale e amicale– Francesco Faeta, e numerosi altri ricercatori quali, ad esempio, Francesco Furci.

Facemmo una serie di riunioni, ospitati nel Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, nel quale operava Annabella Rossi, nel corso delle quali illustrai ai componenti dell'*équipe* il quadro teorico della ricerca e l'ipotesi a essa sottesa. Sinteticamente, ipotizzavo –nel progetto presentato al CNR che con quelle riunioni iniziava concretamente il suo *iter*– che le manifestazioni rituali della Settimana Santa, e in particolare modo quelle del Venerdì Santo, fossero così intensamente vissute perché costituivano di fatto il contenitore culturale nel quale confluivano le esigenze dei componenti della comunità di rapportarsi alla morte, alla propria e a quella dei familiari defunti. Soltanto così potevano

essere elaborate le modalità che agevolassero la ripresa dei rapporti, nonostante l'interruzione radicale dovuta alla morte stessa. Attraverso il pianto, il ricordo della morte di Cristo –nel rito il ricordo ha, come si è accennato, valore di presentificazione– potevano dispiegarsi sia lo sgomento per la propria morte che la rammemorazione e il pianto per i propri cari scomparsi. Tale prospettiva avrebbe portato a un impegno pluriennale dell'attività scientifica e didattica di Mariano Meligrana e mia che si sarebbe concretata ne *Il ponte di S. Giacomo*, edito per la prima volta da Rizzoli nel 1982 –anno della scomparsa di Mariano– e che ha avuto un notevole successo. Ricorderò, a titolo esemplificativo, che essa è stata l'unica opera di antropologia, dopo *Morte e pianto rituale* di de Martino, cui fosse assegnato, proprio quell'anno, il premio Viareggio per la saggistica e che negli anni successivi ha costituito uno dei testi di riferimento nel dibattito demo-antropologico.

Nel corso delle riunioni dell'*équipe* qui ricordate vennero individuate le diverse aree nelle quali i ricercatori avrebbero profuso il loro impegno di rilevazione e osservazione dei dati; ad esempio a Francesco Faeta fu riservata Caulonia; ad Annabella Rossi, Tiriolo (nei giorni della ricerca ad Annabella e a me si unì Vittorio Con- tino); a me, oltre che Tiriolo, Dasà, Stilo, Vibo Valentia, Briatico, Maierato, Filogaso e altre aree.

I dati acquisiti, anche se di proprietà della Cattedra di Storia delle Tradizioni Popolari dell'Università di Messina, furono depositati presso il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, dove sono tuttora custoditi e a essi farò più volte riferimento anche nel corso di questa relazione.

Complessivamente considerati, i rituali della Settimana Santa costituiscono una sorta di gigantesca teatralizzazione del dolore collettivo nel quale possono confluire gli innumerevoli dolori individuali dei protagonisti della comunità.

Una teatralizzazione siffatta rinvia necessariamente a una dimensione teatrale nella quale si iscrivono oggettivamente buona parte delle manifestazioni folkloriche tradizionali.

Tra queste una delle forme più vistose e frequenti è data dalle processioni, spettacolo che, inerendo quanto a percezione soggettiva alla dimensione religiosa, si pone come meta-teatro, rappresentazione nella quale si realizzano, oltre che istanze religiose, esigenze espressive; esse si caricano di una serie di significati simbolici e svolgono, per lo più a livello implicito, precise funzioni culturali.

Le processioni del Cristo morto attuano il coinvolgimento di tutta la comunità e dei suoi spazi sociali —le chiese, le vie, le piazze— in un rituale di assunzione della morte, di controllo di essa, di espulsione. Lo spazio viene reso simbolicamente intriso di morte per poterlo recuperare dopo il processo di destorificazione simbolica come *spazio rinnovato e protetto*. Nei paesi meridionali infatti sono luoghi teatrali per eccellenza le vie e le piazze, sia perché in esse si snodano quelle rappresentazioni popolari che sono le processioni —cui ho appena accennato— sia perché esse costituiscono, anche il teatro della vita quotidiana, ambito nel quale si dispiegano le interazioni sociali, la dinamica dei rapporti interpersonali, specialmente extra familiari. Si pensi, ad esempio, alla teatralità della lite popolare, della *sciarrà* siciliana, nella quale attorno alle protagoniste un intero momento partecipativo e coreografico. Anche se occasionata da episodi contingenti, la lite si sviluppa secondo moduli predeterminati e vincolanti, l'interazione che sollecita obbedisce a precise norme culturali che vengono fedelmente eseguite, pur con minime variazioni puntuali; Lillo e Tano Gullo, ad esempio, nella loro ricerca su Aliminusa in Sicilia, hanno messo in luce, fra gli altri, tale aspetto.

Le strade —in particolar modo il Corso, il Sagrato, altri luoghi rilevanti per la vita della comunità— diventano, in alcune circostanze o in alcuni momenti, il teatro entro cui rappresentare bene la propria parte, ognuno impersonando il suo ruolo nel quadro del paese che celebra così la sua autorappresentazione. Numerosi film ambientati nel Meridione hanno richiamato, in alcune immagini, tale realtà, ma quasi sempre il gusto facile dell'ammiccamento, della notazione banalmente ironica ha degradato tali sequenze a immagini pittoresche.

E mira ed è mirata, e in cor s'allegra, il celeberrimo verso leopardiano, coglie poeticamente la reciprocità dello sguardo, la gratificazione che passa attraverso essa; nella quale i ruoli vengono riconfermati —i giovani desideranti, le ragazze desiderate, e così via— e l'identità culturale rinsaldata.

Proprio perché il Corso o la Piazza sono essenzialmente scena sulla quale si rappresentano azioni decisive per la vita della comunità, alcuni gesti debbono essere compiuti in tale spazio, non necessariamente inerenti

alla dimensione religiosa. Nella piazza di Seminara, in Calabria, sono state uccise, con intervalli a volte di anni, numerose persone coinvolte nella faida, catena di omicidi regolata da precise norme dell'ordinamento giuridico folklorico; anche a Guardavalle, sempre in Calabria, alcune uccisioni, connesse a un'altra faida tuttora operante, sono avvenute in piazza in giorno di festa.

A determinate scadenze calendariali e in stretta connessione con la festa di qualche santo o della Madonna protettrice, nelle vie del paese si svolge la fiera degli animali (prevalentemente vaccini o suini). Le trattative si attuano secondo un preciso rituale che comporta, da parte dell'acquirente, la dimostrazione di un interesse generico rispetto ad alcuni animali; la proclamazione enfatica di loro difetti, veri o presunti; la richiesta del prezzo, l'allontanamento, seguito, dopo un intervallo ritenuto adeguato, dalla riapertura delle trattative, dall'eventuale inserimento del mediatore, dall'acquisto o dalla rottura definitiva delle trattative.

Fiera e festa religiosa si legano strettamente; la "commissione" che organizza i festeggiamenti a volte acquista una vitella che sorteggerà, il giorno della festa, tra gli acquirenti dei biglietti precedentemente venduti; prima della processione chi abbia fatto il voto al santo o alla Madonna per la guarigione di un animale ammalato, lo porta sul sagrato con un'offerta in danaro attaccata alle corna adornate con nastri rossi; l'offerta sarà fatta all'apparire della statua che inizia il suo *iter* processionale; così, ad esempio, sino a qualche anno fa a Maierato, in Calabria.

La fiera degli animali ha subito negli ultimi anni un vero e proprio tracollo, sia per le decisive trasformazioni dell'economia contadina tradizionale, sia per le norme sempre più severe dei regolamenti sanitari locali che i piccoli allevatori non sono in grado di ottemperare.

Nei luoghi teatrali fin qui descritti, si attua un'intensa ritualizzazione che coinvolge piano economico, organizzazione giuridica, dimensione religiosa, esigenze espressive e che è essenziale al mantenimento della comunità come tale.

A livello più generale, la drammatica —come altri settori della cultura folklorica tradizionale, ma forse più che altri settori— si è costituita come e spazio della trasformazione della parola negata in parola tollerata.

Non è operazione che possa attuarsi semplicisticamente; perché la parola negata diventi parola tollerata è necessario, storicamente necessario, che essa si sottoponga a una complessa opera di camuffamento. E dell'azione reale, vietata la realizzabilità sul piano della prassi, resta soltanto la possibilità di una sua trasformazione sul piano del simbolico. In esso resta traccia dell'esigenza irrisolta di una prassi adeguata; l'azione simbolica va letta, ed è ovvio, non solo per ciò che essa dice ma anche ed essenzialmente, per ciò cui allude.

Drammatica è anche, o può essere anche, qualsiasi azione tendente a dare di sé stesso un'immagine all'altro, spettatore del primo e attore-protagonista a sua volta; da

questo punto di vista, qualsiasi rapporto dell'io all'altro, qualsiasi aspetto dell'azione sociale è, o può essere, drammatica. *Drammatica* possono essere, quindi, in questa prospettiva, i rituali dell'amore, i rituali dei saluti, della conversazione (a tutti i livelli di comunicazione, da quello verbale a quello gestuale e così via), come *drammatica* può essere l'insieme di parole, di gesti e di atteggiamenti che caratterizzano i ruoli dei mendicanti (portatori di un tipo di espressività inventato sempre sul filo della tradizione, atto a inserirsi in una comunità come elemento ai limiti della norma), dei posteggiatori, dei venditori ambulanti, tutti rinviati ad una ritualità codificata per cui vi è perfetto adeguamento tra i singoli individui e i ruoli tradizionali che assumono. Ma, a livello ancora più generale, possono essere *drammatica* la gestione dello spazio rinvenibile in qualsiasi interazione sociale (per cui vi è una gamma di gesti pertinenti e una gamma di gesti non pertinenti); la stessa assunzione dei ruoli nei diversi ambiti sociali: sfera "privata" e sfera "pubblica", settore familiare, settore del lavoro, settore dei divertimenti, e così via presenta una precisa dimensione drammatica per cui ognuno rappresenta la parte che ritiene di dover rappresentare.

Ritornando con la riflessione sul Cristo morto, figura centrale della *drammatica* popolare di cui si è sin qui discusso, va sottolineato che attorno a essa si organizza buona parte della ritualità folklorica, atta a garantire funzioni culturali essenziali, come già accennato, per la sopravvivenza dell'intera comunità.

Nei riti della Settimana Santa formalmente si piange Cristo, la sua morte, ma così facendo è *come se* (si pensi al valore fondante della *factio* rituale) si piangesse la morte di una propria persona cara o, in qualche maniera, si prefigurasse la propria morte e si esprimesse lo smarrimento e l'angoscia per tale evento futuro. La figura di Cristo è assunta così quale morto paradigmatico, in lui si ricapitolano e si essenzializzano tutte le esperienze possibili di morte individuale e da questo discende che gli effetti della morte di Cristo possono ricadere a cascata sui singoli: ad esempio, la vittoria di Cristo sulla morte, il trascendimento da lui compiuto dalla dedità di essa consentono ai protagonisti della comunità la loro personale vittoria sulla morte, il loro personale trascendimento della carica nullificante di essa. In queste processioni si svolge, con particolare solennità, una sfilata di carri devozionali o di gruppi statuari che riprendono figure essenziali dell'universo cattolico e punti salienti di una storia della pietà popolare custodita dalla memoria folklorica. Si tratta, ad esempio, dei Misteri di Caltanissetta o di altre cadenze di una liturgia folklorica che fissa con precisione luoghi, tempi e modi di svolgimento. Altre volte la liturgia folklorica si è impegnata nel prevedere specifiche modalità penitenziali. È il caso, ad esempio, della processione de *i perduni* a Taranto che si svolge dalle prime ore della sera del Venerdì Santo fino alla tarda mattinata del Sabato, arco temporale impiegato dai devoti per compiere a piccolissimi passi

ravvicinati—quasi un "falso movimento"—il tragitto non molto lungo da una chiesa a un'altra, al seguito della statua dell'Addolorata che apre il corteo penitenziale secondo un'articolata drammaturgia che vede, volta a volta, l'ingresso delle altre statue dei protagonisti della Passione.

Si conferma così, se pur ve ne fosse bisogno, la costitutiva dimensione teatrale, sulla quale mi sono già soffermato, di tanta parte della ritualità popolare. La maggior parte di tali manifestazioni, infatti, possono essere indagate come una gigantesca messa in scena di sentimenti collettivi e di linguaggi dispiegati nel tempo-spazio sacralizzato teso al conferimento di senso delle azioni collettive.

Ricordando lo spargimento di sangue di Cristo e il potere salvifico di esso, è estremamente plausibile che tale potere possa essere enfatizzato attraverso lo spargimento del sangue da parte di fedeli che, da un lato si identificano con il Salvatore; dall'altro si pongono come rappresentanti della comunità supplice che attende dalla regalità divina fondamento e salvezza. Così è nei rituali della flagellazione che ogni anno si ripetono a Nocera Terinese in Calabria, dove la mattina del sabato santo una grande statua della Madonna che sorregge il figlio viene portata fuori dalla chiesa e accompagnata in un lento percorso processionale per l'intero paese. Portano la statua e la seguono immediatamente i membri di una confraternita, vestiti di bianco, con il capo cinto da una corona di erba spinosa. La statua, nel corso della processione, si ferma davanti a edicole sacre, agli ingressi delle chiese all'interno delle quali sono stati allestiti i "sepolcri", ornati con fiori, candele e piatti o vasi di grano germogliato. Quasi l'intero paese segue la processione, cantando canti tradizionali o liturgici, mentre la banda esegue brani del repertorio bandistico tradizionale.

Improvvisamente la gente si scosta, tutti guardano verso un punto da dove giungono, velocissimi, due uomini, scalzi, vestiti in maniera inconsueta. Uno è vestito di nero con calzoncini corti o mutande, il capo cinto da una corona di spine; l'altro è in rosso, con i fianchi cinti da un panno e in mano una croce pure rossa. L'uomo in nero avanza e si tira dietro l'altro, a lui attaccato con una corda. Quando giungono davanti alla statua della Madonna, l'uomo in nero si ferma, costringendo così la processione a fermarsi, e con un sughero nel quale sono conficcati tredici pezzi di vetro—l'oggetto si chiama "cardo"—si percuote le cosce e le gambe facendo sgorgare abbondante sangue. Per far affluire il sangue, la parte, prima di essere percossa, viene strofinata con un ruvido panno. Alla fine dell'operazione, compiuta da diversi flagellanti in diversi momenti della processione, sulle gambe sanguinanti viene versato vino misto ad aceto, con la duplice funzione di disinfettare e di impedire un'immediata rimarginazione delle ferite. Poi, la processione riprende il suo lento snodarsi, interrotta di tanto in tanto dall'arrivo di nuovi "flagellanti",

il cui rito viene eseguito con un misto di partecipazione e curiosità da tutti i fedeli. La flagellazione, infatti, non costituisce un episodio isolato o marginale del rito del sabato santo a Nocera Terinese, ma è un dato costante che si rinnova ogni anno e che viene considerato essenziale da parte della comunità che reagito violentemente quando, circa sessant'anni fa, le autorità ecclesiastiche tentarono inutilmente di proibire l'attuazione del rito. L'aspetto più eclatante della flagellazione è un momento di un rituale articolato in precise fasi, ugualmente istituzionalizzate a livello culturale. L'inizio del rito ha luogo nell'abitazione dei flagellanti, che hanno deciso di divenire tali per un voto, anche se in alcuni di loro ha agito come fattore concomitante la tradizione familiare. In casa, dopo aver indossato l'abito rituale e fatto indossare l'altro abito all'accompagnatore, l'*Ecce Homo*, il flagellante si lava le cosce e le gambe con un decotto di rosmarino che la precisa funzione di far affluire il sangue in quei punti dove si percuoterà con il "cardo" e di rendere parzialmente insensibile quella parte del corpo. Prima di uscire e di compiere la fase culminante del rito, il flagellante beve assieme ai propri familiari.

Nel rituale dei flagellanti trova un'altissima celebrazione quel linguaggio del sangue che costituisce una sorta di "filo rosso" che lega settori, istituti, tratti culturali, forme specifiche, dimensioni apparentemente eterogenee.

Senza voler addentrarci in una descrizione particolareggiata dell'amplissima fenomenologia relativa sarà sufficiente ricordare la centralità dell'elemento sangue nella religione popolare, nell'orizzonte magico, nel diritto, nei rapporti interpersonali, e così via. Dall'esame di tale ampio materiale demologico ho tentato in altra sede di ricavare alcuni principi ordinatori di questa ampia fenomenologia. Sinteticamente essi possono essere così formulati:

- Il sangue, in quanto elemento atto a dar vita, è connesso alla morte. Esso può essere pertanto segnalatore di morte
- Il sangue si pone come elemento atto a dare vita, a fondarla, a renderla imperitura
- Il sangue, supremo regolatore della quotidianità, non è sottoposto alle norme del quotidiano, può infrangere le barriere del tempo, introduce al potere, richiama il potere, è potere

In questo ordito il sangue di Cristo, quello dei martiri e dei santi, dei loro devoti che si flagellano; dei veggenti e mistici popolari che sillabano sul loro corpo un discorso di sofferenza e di riscatto, di quanti usano il sangue per dare potenza magica alle loro azioni; il sangue sparso in occasioni e momenti differenziatissimi, che dice storie di sofferenze, di espiazione e ansia di salvezza.

Anche il pianto versato per la morte di Cristo, assunto nel suo ruolo paradigmatico, è insieme simbolo di espiazione e testimonianza di ansia di salvezza. Del

resto, la rappresentazione dei momenti della passione di Cristo svolge la funzione di trasformare il dolore in discorso —orale e visivo—, in racconto, assoggettandolo così a un rigoroso protocollo narrativo, cioè a dire, rendendolo umanamente dominabile. È come se si svolgesse un'articolato itinerario alla parola, alla conquista di un linguaggio; del resto, Heidegger non ci ha avvertito essere noi sempre e comunque "in cammino verso il linguaggio"?

Il rito con le sue modalità così rigidamente codificate ci garantisce che la conquista della parola è possibile, che essa, una volta padroneggiata, può svolgere tutta la sua funzione fondante. Da questo angolo visuale la storia della ritualità popolare potrebbe essere letta come un ininterrotto tentativo di conquista della parola.

Le processioni della Settimana Santa nel Sud Italia, di cui ho riportato ampia esemplificazione, a Siviglia come a Valladolid, come in tanti e tanti altri centri dei paesi del mediterraneo, sembrano iscriversi nella stessa logica di teatralizzazione del dolore, qui sottolineata, e svolgono, presumibilmente la stessa funzione culturale. Per quanto riguarda i tratti folklorici del Sud d'Italia, come non riflettere sul fatto che le regioni meridionali hanno avuto a lungo l'influenza culturale della Spagna, per cui una sorta di enfasi della parola e del gesto presente nel Sud Italia può essere rapportata ad una persistente influenza spagnola?

Nella prospettiva qui delineata, per quanto schematicamente, esse rivelano la loro essenzialità per la sopravvivenza culturale della comunità dei noi-devoti, di quanti, cioè, partecipano —da fedeli o da spettatori (comunque sempre protagonisti, pur con diversi gradi di consapevolezza)— di questi riti, che sollecitano più che una stupefatta ammirazione, tutto il nostro impegno interpretativo.

Concludendo il discorso che qui si è tentato di svolgere, vorrei sottolineare che, sui dati acquisiti nel corso della ricerca CNR, di cui ho detto all'inizio, ho avuto occasione di ritornare più volte nella mia pratica etnografica e nella mia riflessione antropologica e che queste riflessioni sono state determinanti per il mio contributo all'opera già citata di Mariano Meligrana e mia, *Il ponte di san Giacomo*, e per miei ulteriori interventi su tale ordine di argomenti.

Su tale problematica si è sviluppata negli anni un'ampia letteratura scientifica e questo non è avvenuto a caso.

È persino superfluo sottolineare che ogni tematica può essere assunta quale oggetto di ricerca e che non ha senso una gerarchia di argomenti; ciò che rende interessante una ricerca antropologica non è l'argomento in sé, ma l'angolo visuale, la profondità dell'analisi e i risultati critici raggiunti. Eppure, mi sembra sia legittima la considerazione che vi sono argomenti che, per la loro radicalità, la loro centralità nell'esistenza umana, la loro carica di verità non sono immediatamente equiparabili a qualsiasi altro tema, compresi quelli apparentemente

banali o scarsamente rilevanti. La morte appartiene alla vita, costituendone la negazione assoluta, e scandendola secondo un dolore non facilmente dicibile. La morte si sconta vivendo, è stato detto, e non c'è considerazione scientifica atta a occultare tale tremendo privilegio, siffatta indicibile angoscia che marca la concreta esistenza dei singoli. Vedere, allora, come nelle diverse comunità viene rivissuta la morte del Cristo, come uomini diversi si rapportino a un elemento così centrale negli universi simbolici delle nostre società assume un valore notevolissimo, quali che siano le singole acquisizioni critiche, condivisibili o meno, a seconda delle singole prospettive scientifiche, ma questo inerisce sempre allo statuto del discorso scientifico. L'azione rituale, singolo segmento in un orizzonte così denso di significato, diventa parola, e perciò fondamento della vita individuale e collettiva. Buona parte della riflessione filosofica e antropologica contemporanea ha messo in luce, con ricchezza di argomentazioni, tale valore fondante della parola, l'essenzialità dell'itinerario al linguaggio e dell'ininterrotto dispiegarsi di esso. Pur nella diversità di approcci, ogni contributo scientifico mi sembra testimoni eloquente-

mente, oltre che dell'oggetto del discorso antropologico, del soggetto di esso, per cui anche sotto questo riguardo mi sembra che l'antropologia confermi, nonostante tutto, il suo essere costitutivamente autobiografia.

BIBLIOGRAFÍA

- DE MARTINO, Ernesto. *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri, 1975.
- FAETA, Francesco e RICCI, Antonello. *Le forme della festa. La Settimana Santa in Calabria: studi e materiali*. Roma: Squilibri, 2007.
- GULLO, Lillo e GULLO, Tano. *Aliminusa*. Roma: Savelli, 1977.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. *Menzogna e verità nella cultura contadina del Sud*. Napoli: Guida Editori, 1974.
- *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. Palermo: Sellerio, 1979.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. e MELIGRANA, Mariano. *Il ponte di san Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Milano: Rizzoli, 1982.

DE LAS “SEMANAS SANTAS” EN CASTILLA A LA SEMANA SANTA CASTELLANA

Dr. José Luis Alonso Ponga

Cátedra de Estudios sobre la Tradición. Centro de Antropología Aplicada
(Universidad de Valladolid)

INTRODUCCIÓN

La Semana Santa de Valladolid se ha proyectado y se sigue proyectando como la Semana Santa castellana por antonomasia. Este epíteto refleja, probablemente, más un *desideratum* que una realidad objetiva, pues se trata de una construcción mental actual, pero que, de hecho, funciona como el paradigma pensado de lo que debe ser una Semana Santa. Se ha construido sobre realidades del Barroco y sobre otros elementos históricos o, mejor dicho, pretendidamente históricos de los que algunos están documentados y otros no tanto, pero sobre dos pilares, las imágenes y un “espíritu castellano”. El resultado de todo ello es una Semana Santa de gran repercusión cultural y turística con matices religiosos, una Semana Santa que tiene gran importancia en la consolidación de identidades y que reproduce eficazmente una realidad, primero, imaginada y, después, vivida.

La Semana Santa es un tiempo en el que bajo el pretexto de celebrar la Pasión y la Resurrección de Cristo, aunque ésta última bastante menos, pueblos y ciudades se echan a la calle o convocan en los templos a vecinos y forasteros para revivir una serie de manifestaciones, que con frecuencia son anacrónicas, pero que no por ello carecen de un profundo significado para los protagonistas y crean una honda admiración en los visitantes que acuden a ellas año tras año.

Los protagonistas en esta recreación cíclica rememoran ritos de otros años, pero sobre todo se recrean a sí mismos exponiendo a los curiosos su manera de sentir las vivencias religiosas, lo cual les muestra como grupo. También ponen de manifiesto para los forasteros la manera acerca de cómo se identifican ellos mismos como participantes en las ceremonias litúrgicas de estos días.

La Semana Santa se vive a varios niveles, pero hay una división clara entre los Oficios de la liturgia oficial, que se celebran en el templo, y las otras manifestaciones

más o menos ortodoxas, apoyadas, toleradas tácitamente o, a veces, repudiadas expresamente por la jerarquía, pero que por el contexto espacial y temporal en que se celebran tienen un arraigo tal que son de difícil erradicación.

El ciclo semanasertero da sentido a una serie de prácticas que en otro momento serían incomprensibles. Encontramos indumentarias residuales, que fuera de este contexto sonarían a disfraces, y comidas y bebidas típicas íntimamente unidas a este tiempo. Incluso, en un horizonte artístico asistimos a cierta excepcionalidad, porque accedemos a una serie de imágenes ocultas durante el resto del año que se exponen al público, para la devoción de los devotos religiosos, para el goce de los devotos del arte y para la admiración del público en general que las visita.

El espacio y el tiempo son disputados por los dos poderes, el religioso, que intenta dominar la calle, aunque sea coyunturalmente y según sus normas, y el civil que se apoya en la religión como manifestación social polisémica en beneficio de unos intereses culturales e identitarios asumidos y valorados por los ciudadanos que los viven como algo propio y específico de su lugar.

Un tercer principio, imprescindible en esta tríada, sobre la que descansa el evento son las cofradías y los cofrades. Ellos son la base la *conditio sine qua non* para el discurrir normal de las celebraciones. Su actuación es ambivalente, porque están en momentos y espacios también ambivalentes y juegan papeles excepcionales y excepcionalmente aquilatados. Su labor se desarrolla en continua negociación con los otros dos poderes, el religioso y el civil, en la necesaria puesta en escena de las procesiones. Además, hay un casi cuarto principio que es resultante de los otros tres y que introduce una nueva variable, la del control sobre algunas tallas que son la base de algunas procesiones, que, en el caso de Valladolid, casi tiene más poder de decisión que los otros poderes

representados por el Sr. Arzobispo, el Sr. Alcalde y la Junta de Cofradías.

Estamos ante un “tiempo de excepción”, que permite otras maneras de comunicación entre los diversos estratos sociales y entre las diferentes maneras de entender y vivir el tiempo de la Pasión que, además, es un tiempo vacacional y, por ende, de fiesta. La Semana Santa actual no se entiende sin la fiesta, la vacación y la holganza, bases del turismo, sin el cual o no existiría, o existiría de otra manera. El turismo de masas es el que ha puesto de moda estas manifestaciones y, por consiguiente, ha cambiado y ha determinado hasta cierto punto su *performance*. No debemos olvidar que la Semana Santa que celebra la tragedia y los sufrimientos cruentos, físicos y psíquicos, de Dios y su Madre, como espectáculo se convierte en una exhibición destinada a los que buscan nuevas sensaciones estéticas. Se puede decir, que en la procesión existen unos sentimientos, el del penitente y el del espectador, que no permanecen ajenos el uno al otro, sino que se interrelacionan consiguiendo crear algo más sublime que “el espíritu local” de la Semana Santa. Ambos sentimientos crean una atmósfera de universalidad en la que cobra un sentido más fuerte la procesión concreta a la que se asiste.

Turismo y economía e identidad y autoestima son las bases de nuestras “semanas santas”. El turismo porque, como es bien conocido, lo primero que busca una Semana Santa que se precie es la denominación, de interés turístico internacional, nacional, regional... y la economía, necesariamente, va unida al turismo. La identidad porque surge cuando el pueblo se ve reflejado en la celebración y la autoestima cuando dicha celebración es capaz de generar el orgullo de pertenecer a un grupo capaz de esta realización.

PLURISEMIA

Hay muchas maneras de participar en la celebración de los misterios de la Pasión y Muerte de Cristo. Para los creyentes practicantes, los que siguen las normas de la liturgia oficial, es imprescindible la asistencia a los oficios y prácticas piadosas; mientras que los creyentes no practicantes que por estas fechas participan con gran cariño las viven porque condensan las bases de la religión y espiritualidad, aunque no estén de acuerdo con las rúbricas de la autoridad. Ambos participan de la celebración, pero cada uno lo hace desde su perspectiva, por lo que podemos afirmar que son muchos los que participan con muchas vivencias. Para los primeros y los segundos, así como para los no creyentes, la Semana Santa es en la actualidad es “evento social” con amplios valores, uno de los cuales es el religioso. Por supuesto que éste es el más importante, pero no porque la religión se viva con intensidad, o al menos no con la misma en todos, sino porque sirve de base a otros sentimientos. La Semana Santa es un tiempo de exaltación de la religión o, si aquilatamos mejor, de diferentes modelos de

religión, de diferentes maneras de vivir esta religión, que se manifiesta a través de la religiosidad popular entendida ésta como la exaltación de las prácticas religiosas consideradas secundarias por la religión oficial.

Ésta posee los ingredientes que debe tener un magno acontecimiento que interpela al hombre como lo hace cualquier evento que hunde sus raíces en lo más antiguo de la tradición, en cultos cósmicos de un equinoccio de primavera superado y enriquecido por la religión judía, primero, y por la cristiana, después, hasta injertar en los viejos cultos la nueva misión redentora de Cristo. Al mismo tiempo, es la exaltación de la celebración colectiva de una comunidad sobre el hecho histórico del ajusticiamiento del Justo y como celebración colectiva se apoya en el grupo, en identidades grupales que descansan generalmente sobre las cofradías. Es cierto que las parroquias son la base de las celebraciones que constituyen a su vez la base de la Semana Santa, pero éstas participan en y desde la liturgia universal y, aunque abren cauces a la “liturgia popular”, no suelen implicarse seriamente en ella. Éstas están más interesadas, salvo raras excepciones, en la liturgia oficial, la hegemónica, que en la de la calle. Sin embargo, el grupo funciona de otra manera, revive “su” liturgia año tras año. En el trabajo de campo realizado en Valladolid a lo largo de más de una década he podido constatar una baja participación en los oficios, en los rezos al Santísimo en el Monumento, que se convierte en bajísima cuando la comparamos con la riada de la gente que recorre las iglesias curioseando los monumentos, y no diremos con el público que abarrota las aceras para ver las procesiones. La visita a los monumentos no es un acto exclusivamente religioso, ni exclusivamente cultural, pues forma parte de una expresión polifacética. La Semana Santa es un poco de cultura, devoción, gastronomía, relaciones sociales... Son muchos los que desde un catolicismo ritual vivido profundamente encuentran en la visita a los monumentos en este tiempo una manera nueva y concreta de sociabilidad, de la misma forma que son muchos los agnósticos, que no renunciando a sus principios, se reencuentran con su cultura y sus vivencias religiosas infantiles y que coyuntural o fugazmente en este mismo tiempo visitan las iglesias.

La parroquia es soporte pues acoge a las cofradías, también a aquellas que no disponen de iglesia penitencial propia. La Semana Santa también se hace en esa pugna, la del espacio, entre el modelo que los hegemónicos quieren imponer y los de abajo no están dispuestos a admitir pues se vive en función del grupo, que a su vez se expresa fundamentalmente a través de las cofradías. Éstas se han mantenido porque colman las aspiraciones de los hermanos. Puede que, como afirman algunos, sea fácil demostrar que entre una cofradía, pongamos por caso, del s. XVII y la misma en la actualidad existan pocas cosas en común como, por ejemplo, la misma regla o el mismo espíritu. A pesar de estos cambios, por otra parte, lógicos, la cofradía actual se recrea

o, mejor dicho, se resemantiza desde discursos históricos pues los hermanos se sienten incardinados en la tradición formando parte del devenir y se reconocen en otros que fueron antes y se prolongarán como colectivo en los que los sucedan. A veces, viendo algunas manifestaciones cofradieras, da la impresión de que no es tan importante la autenticidad como la imaginación de la misma, no es tanto la realidad como el sueño de pertenencia a la misma. Es el atavismo, *atavus*, palabra no necesariamente negativa porque significa lo referente a nuestros abuelos y lo que da sentido a muchas de las vivencias humanas basadas en la tradición sobre las que asentamos los discursos legitimantes de nuestra identidad.

La identidad, sin duda, es una de las bases de las hermandades porque éstas se sustentan en el concepto de pertenencia al grupo, a ese grupo y no a otro diferente, que en las cofradías puede tener el mismo nombre, venerar un misterio parecido al nuestro, pero que, en teoría, no lo hacen ni de la misma manera, ni con los mismos matices, ni en el mismo lugar, ni siguiendo los mismos lemas por lo que, también en teoría, lo convierten en radicalmente diferente. Esto permite que la universal Pasión y Muerte del Redentor sean veneradas, recordadas y, en algunos casos, vividas de infinitas maneras.

La identidad grupal se convierte, o al menos coadyuva en la creación y refuerzo de la identidad local, en la base de las justificaciones de nuestras "semanas santas". Pensamos que esta es una de las razones del auge y del desarrollo de las procesiones en Castilla y, creemos, que también en toda España. La identidad grupal utiliza la clásica estrategia de hacer ver que "su" Semana Santa se construye haciendo patentes las diferencias con la de al lado bien sea con los pasos, los hábitos, los guiones, las banderas o las diferentes músicas. De la misma manera que una cofradía se construye en una relación de cercanía-lejanía, de amor-odio, con otras, la Semana Santa de una ciudad se elabora frente a las otras buscando crear modelos que son estereotipos carentes de una base real y que no pasan de ser reducciones teóricas y paradigmáticas desde las que se contempla y analiza todo el conjunto semanasanero.

EXCEPCIONALIDADES

La Semana Santa se nutre de excepcionalidades, las de los ritos y mitos que se activan en la puesta en escena de los misterios del sufrimiento de Cristo. La excepcionalidad temporal está sobre la base del equinoccio de primavera, al que ya hemos aludido, y en el que se refuerza la relación del hombre con la naturaleza a través del agua, del fuego y de la luz en una serie de ritos

y creencias que se pierden en la noche cósmica de los tiempos, pero que se han reelaborado a lo largo de los siglos creando una serie de capas de sincretismo religioso y, sobre todo, de estratos culturales muy queridos por los distintos pueblos. Ahora emergen, durante este breve periodo de tiempo, ceremonias y cultos a la naturaleza, viejas maneras de relacionarse con la divinidad y de celebrar la muerte y la vida. Sobre este amplio sustrato se han injertado nuevas creencias, las cristianas que colman el tiempo antiguo, pero que no por ello impiden que, de vez en cuando, aparezcan rasgos aparentemente descontextualizados de exaltación de lo arcaico y hasta de lo blasfemo, aunque siempre se explique en clave cristiana. Bajo la búsqueda de la teatralidad aparecen cuadros y escenas del todo irreverentes perpetuando rituales, sólo en apariencia, impropios de estas fechas, pero que se toleran porque ahora tienen otro sentido, es decir, porque se justifican en clave de violencia ritual. Ésta se legitima en la clave de la violencia de la Pasión y las agresiones se razonan en el contexto de la venganza que merecen los responsables, y según la Iglesia lo somos todos, de la muerte del Redentor. Por poner sólo un ejemplo de esta tolerancia, las comidas pantagruélicas y las borracheras alternan o se mezclan con las penitencias y se justifican, incluso, como complemento a la misma penitencia a la que se apela.

Si hay una constante en la Semana Santa del mundo católico, es la teatralidad. Los relatos evangélicos de la Pasión son en sí mismos de una plasticidad tal que invitan a su representación. Probablemente, desde los primeros tiempos comenzaron a rememorarse *in situ* algunas escenas que se potenciaron y desarrollaron con el paso del tiempo. La monja Egeria, cuando relata la liturgia de la Semana Santa¹, pone ante nuestros ojos sugerentes descripciones de cómo vivían estos días las comunidades de Jerusalén destacando la participación del pueblo con sus prelados que recorrían en comitiva los lugares del martirio de Cristo. La teatralidad se desarrolla en la Edad Media, no olvidemos que uno de los tropos que se ponen como origen del teatro medieval es el *Quem quaeritis...* en la *vistatio sepulcro*, continúa durante el Barroco, se mantiene en el s. XVIII como sabemos por el P. Isla² y llega a su culmen en el s. XX. Teatralidad es o son los pasos de la Semana Santa, aquellos que emocionaban a Pinheiro da Veiga por su majestuosidad³. Teatralidad es la Procesión General del Redentor de Valladolid con el desfile de los pasos empujados y escoltados por las diversas cofradías. En esta ciudad castellana, donde los pasos hablan con acentos de madera esculpida, se rechazan los adornos que podrían contribuir a reforzar esta teatralidad, los mismos que eran bien

¹ EGERIA, pp. 91-99.

² ISLA, p. 249.

³ PINHEIRO DA VEIGA, p. 45.



La estética del Palacio de Santa Cruz refuerza la espectacularidad del Encuentro de la Virgen y el Nazareno en la Semana Santa de Valladolid.
Fotografía: Chema Pérez Concellón

vistos y a veces necesarios en los pasos que vio el portugués⁴ apenas se supera la “sobriedad castellana” con algún tímido efecto de adornos florales, alguno más en las insignias banderas y guiones, y mucho más en las carrozas sobre las que van montados por no enturbiar la claridad del discurso estético de las figuras. Pero la teatralidad requiere buenos telones de fondo, cuidadas bambalinas entre las que se mueven las figuras. Toda la procesión es teatro y efectismo y hasta los hábitos ponen una nota cromática que ahora sí está muy alejada de la pretendida sobriedad y simpleza, una gama de colores que va de los clásicos negros, morados pardos y blancos, hasta los azules celeste. Los hábitos están diseñados para que nadie se equivoque, para que nadie dude de quién es quién.

La teatralidad procede por acumulación de sensaciones. El paso es un pretexto para recrear toda una parafernalia llamativa en la que el entramado urbano juega un papel importante: la salida y entrada de los pasos por puertas imposibles o las maniobras de los her-

manos del conjunto que funciona a la voz de mando del capataz. La apoteosis se vive en Medina de Rioseco, con la salida de los “pasos grandes” hoy convertida en uno de los momentos más esperados por los vecinos y visitantes. “El Longinos” y “La Escalera” polarizan, en buena medida, la Semana Santa de la Ciudad de los Almirantes y no lo es tanto por la categoría artística, indudable, pero no única pues hay otros de escultores más reconocidos, sino por haberse convertido en sí mismos en espectáculo. La salida de la capilla en la Plaza de Santa María en la que tan sólo veinte hermanos de hábito arremangado y capirote recogido soportan cada uno de ellos “una tonelada y media”⁵ y que con la voz autoritaria y tensa del “cadena” pasan rozando el dintel de la puerta ante la respiración contenida de la multitud congregada para ver la exhibición que prorrumpe “un fervoroso aplauso por el esfuerzo realizado”. Los mismos “pasos grandes” que pasan rozando los balcones de la Rúa, mientras desde los lados los vecinos intentan acariciar las imágenes. . .

⁴ Ibid. p. 45: “...que todo es de la misma materia, de cartón y lino, de que están formados; y si va algún vestido, gorra o capa al exterior, es todo de brocado o tela, de suerte que parecen muy bien”.

⁵ ASENSIO y PÉREZ DE CASTRO, p. 309.

Los hábitos, el incienso, la música y hasta los productos que se consumen en y durante el recorrido conforman el gran marco en el que se desenvuelven las procesiones de Medina de Rioseco. Esta ciudad cuenta con otras escenas de gran impacto: “el baile” de los pasos en la Rúa cuya estética se refuerza por la dificultad añadida de la estrechez de la calle; “el poso”, una pausa a la puerta del hermano enfermo que no ha podido asistir a la procesión; o “la rodillada”, una genuflexión con el paso a hombros en la que la máquina se inclina hacia delante representando un saludo del Hijo a su Madre y que entraña un gran riesgo para los portadores porque el peso se desliza hacia delante y sólo personas muy expertas son capaces de no dejar caer todo el entramado, lo que constituiría una pérdida irreparable de arte. Miguel de Unamuno que pasó por aquí en 1932 captó el espíritu de la Semana Santa de la Ciudad de los Almirantes cuando escribió:

*Y estos pasos pasaban por la rúa
comunal, familiar.
Era la misma procesión de antaño.
El anciano cree ver la que vio de niño,
y el niño, aún sin darse de ello cuenta,
espera ver la misma cuando llegue
a anciano, si llega... y no ha pasado
más;
ni monarquía, ni dictadura, ni revuelta,
ni república.
Pasan los pasos.
Y los llevan los mozos.*

En Valladolid la Procesión del Encuentro de la Stma. Virgen con su Hijo en la Calle de la Amargura en la tarde del Martes Santo se convierte en el gran espectáculo estático procesional por el lugar donde se realiza. El escenario es la Plaza de Santa Cruz, el telón de fondo la fachada del palacio, los protagonistas la Virgen de las Angustias y Cristo con la cruz a cuestas. En el diseño procesional tiene gran importancia la música sacra a cargo de un coro y el sermón de un afamado predicador, es el más llamativo después del de las Siete Palabras. El público expectante procura no perderse nada, porque la obra está formada por muchos actores, por muchos cuadros escénicos que se complementan y que se enriquecen en su devenir y la obra empieza cuando las dos imágenes comienzan a entrar, cada una por su lado, en la plaza y termina cuando suenan las trompetas para formar la procesión de regreso. Durante todo el acto la gente asiste con respetuoso silencio para que todos puedan contemplar, degustar y embeberse de lo que sucede.

El Sábado de Dolores la Procesión del Ejercicio Público de las Cinco Llagas, una de las últimas en incorporarse a la Semana Santa de Valladolid, se pierde en el casco antiguo por rincones especialmente emblemáticos bajo el pretexto de recorrer cinco conventos de clausura. El recorrido transcurre por callejuelas estrechas en las que la procesión se realza más, en las que el Cristo es

admirado mejor, en las que existe, junto con un espíritu más devoto, pues la procesión invita al recogimiento, una sensación de fugacidad más notoria que en otras tal vez más espectaculares.

El Sermón de las Siete Palabras se ha convertido en el mejor púlpito de la Semana Santa, no sólo por los sermones, sino, sobre todo, por la parafernalia creada con motivo y alrededor de este evento que se ha constituido en uno central de la Semana Santa vallisoletana. El pregón, que repite por las esquinas de la ciudad desde primeras horas un jinete escoltado por un escuadrón de lanceros al trote, es el gran pórtico del Viernes Santo y la emotiva preparación estética para la Procesión General vespertina. El escenario del Sermón de las Siete Palabras es la misma Plaza Mayor. Falta un estudio del Viernes Santo como cátedra sagrada, como reflejo de las tensiones espirituales y materiales, como el palco de las diatribas religioso-políticas y que por la complejidad del tema no vamos a abordar aquí, pero centrémonos en la representación. Cristo escucha en Valladolid cada Viernes Santo las siete palabras que dijo en la cruz comentadas por el predicador que permanece en una tribuna repleta de autoridades. Este es el único momento que los responsables de las cofradías ocupan simultáneamente un palco donde lucen todas las varas. La autoridad religiosa predica desde la cátedra arropada por las varas de las autoridades cofradieras, mientras que en otro plano Cristo entre los dos ladrones baja humildemente la cabeza resignado ante su destino, al tiempo que otros crucifijos pasan ante el predicador y en la Plaza se acentúan los contrastes del luto, la sombra, el predicador, las autoridades, la policromía de los cofrades de a pie que ocupan las sillas con los otros invitados y al fondo los curiosos y los turistas. La Plaza Mayor de Valladolid, se vuelve fuertemente evocadora de dramas y de injusticias, de condenados por disidencias religiosas y ahora, en esta mañana, retorna la historia, se alzan los fantasmas de otros espectáculos y con tanta fuerza que es difícil sustraerse a reclamo de esta puesta en escena.

La Procesión del Santísimo Cristo de la Luz o “la de los universitarios” del Jueves Santo por la mañana es una de las más llamativas. Su popularidad se basa en la impresionante espectacularidad con la que se ha diseñado. Es la religiosidad popular elevada a la categoría de participación hegemónica sobre los elementos cultos que pasaron a la tradición —el rezo del vía crucis, los cánticos de motetes, el Cristo portado en andas por los cofrades, etc.— y que se utilizan para dar lustre a la procesión creada desde arriba. La comunidad universitaria se siente reflejada en su mayoría en ella, aunque quizás no desde el punto de vista religioso. Esta comunidad, que muchas veces hace gala de escepticismo y agnosticismo, se engancha año tras año a una estética emanada de la “casa de la sabiduría” que se reafirma en este desfile.

La monumentalidad por sí sola es la que se encuentra en las ciudades castellanas que han conseguido que



Las representaciones vivientes como la de Grijota (Palencia), son otra manera de vivir la Semana Santa. Fotografía: José Alonso Martín

la Semana Santa alcance grandes cotas de efectismo, y este efectismo es una vez más Barroco. Valladolid ha proyectado su Semana Santa a otras ciudades cercanas como Ávila o Palencia.

En Ávila las murallas y las plazas son “marco incomparable”, un gran escenario urbano donde recrear las estaciones del vía crucis. En la ciudad de los místicos se lleva a cabo una de las “semanas santas” más sobrias de las tierras castellanas que la convierte en reclamo turístico⁶.

En Palencia el Domingo de Ramos por la tarde noche se puede asistir a la Procesión del Santo Rosario del Dolor organizada por la Cofradía Penitencial y Sacramental de la Santa Vera Cruz, que está documentada desde 1588. El paisaje del Cerro del Otero, destino de la procesión, es un marco de fuerte impacto estético reforzado por los pasos portados a hombros y las luminarias que llevan los cofrades.

La teatralidad aparece también en lo que podríamos llamar “los efectos especiales” —sonidos, incienso, indumentaria...— que son las claves para crear la base de la atmósfera en la que se desenvuelve este tiempo litúrgico. La atmósfera varía gracias a los diversos matices que distinguen ciudades, pueblos, cofradías y procesiones entre sí. Las trompetas, las campanillas, las matracas y los tam-

bores suenan diferentes en cada lugar y los sonidos son fácilmente reconocibles por los ciudadanos. En algunos casos perviven antiguos ritos que provienen del s. XVI, como el que aún se puede ver en la ciudad de Palencia en la denominada Llamada de Hermanos. La cofradía avisa, casa por casa, con el “tararú, tararú,...”, un toque de trompeta destemplada que quiere imitar los sonidos de las trompetas romanas que anunciaban el cortejo de los condenados a muerte⁷. Cuando cesa la trompeta se dan tres golpes en la puerta recordando la llamada a los hermanos cofrades de penitencia, que en los siglos XVI y XVII asistían a la procesión para disciplinarse⁸. En Medina de Rioseco “el pardal”, nombre que proviene del apellido de la familia que en el s. XVII se encargaba de este menester⁹, identifica con su tono vibrante por sí sólo esta Semana Santa urbana de Tierra de Campos.

Los sonidos están dentro de las manifestaciones más importantes y por ellos se conocen y se delimitan identitariamente las cofradías dentro de una misma Semana Santa, pero fundamentalmente se identifican como uno de los recursos más significativos para enraizar las vivencias actuales con la tradición y con la historia. El toque de las trompetas y los tambores han conformado los ecos, las matracas y carracas de secos golpeteos jalonan la historia de estos días en que está

⁶ ALONSO GONZÁLEZ, p. 32.

⁷ GÓMEZ PÉREZ, p. 10.

⁸ *Ibidem*, pp. 21-22.

⁹ ASENSIO MARTÍNEZ y PÉREZ DE CASTRO, p. 551.

prohibido el uso de las campanas, porque como instrumentos metálicos no deben quebrar el silencio por la muerte del Redentor. También hay sonidos que, o bien se han recuperado, o bien se han creado al servicio de la pretendida “sobriedad castellana”. En Palencia, por ejemplo se perdió la tradición de las saetas a comienzos del s. XX gracias a que un bando municipal de 1930 prohibía “entonar canciones conocidas con el nombre de ‘Saetas’ durante el recorrido de las procesiones”¹⁰.

En Castilla, como en toda España hay dos tipos de “semanas santas”, las urbanas y las rurales¹¹. Las primeras se han desarrollado en el s. XX, aunque no queremos decir con ello que no existiesen antes pues las cofradías existían y algunos pasos también. Sin embargo, éstas tal y como hoy las conocemos tienen su origen en el siglo pasado, tienen sus primeros balbuceos en las primeras décadas del pasado siglo, se desarrollaron sobre todo en la Post-guerra, decayeron en los años sesenta para eclosionar con fuerza a mediados de los setenta. Avivadas por el turismo y, sobre todo, por la voluntad del pueblo de recuperar la calle con celebraciones festivas profanas –carnavales, fiestas populares, etc.– y religiosas, organizadas sin las cortapisas que existieron durante la dictadura. Inconscientemente se vuelve a la dicotomía religioso- profano, utilizando la fiesta como una manera de sobrepasar las normas dictadas por la autoridad competente.

Las rurales han tenido otro desarrollo, si prescindimos de las grandes cabeceras de comarca –Toro, Medina de Rioseco, Aranda de Duero, Covarrubias, Miranda de Ebro, Ágreda, El Burgo de Osma, Carrión de los Condes, Frómista, etc.– se mantuvieron, a veces, en una lánguida agonía hasta su desaparición total y, otras, se salvaron *in extremis* cuando, por fin, fueron descubiertas por un turismo que buscaba algo diferente a las ciudades. Se dotaron de sabia nueva porque volvieron al mundo rural los vecinos que se habían ido, se desempolvaron viejas indumentarias, se limpiaron imágenes abandonadas en trasteros y resurgieron con fuerza ritos olvidados. En este renacimiento, como en otros muchos, se buscaron los esplendores de otros tiempos y en ellos la “autenticidad”, pero con más frecuencia de lo que pudiéramos pensar se acomodaron a los nuevos tiempos, siguiendo esquemas que ya funcionaban en las urbanas¹². Las “semanas santas” rurales son menos espectáculo porque son más participativas. Los protagonistas encuentran en ellas una vuelta a sus orígenes, a sentimientos que les devuelven al mundo de vivencias, de

creencias y de ritos que dejaron atrás adheridos al terreno, es decir, al espacio que abandonaron al emigrar. La vuelta se hace también a dos horizontes, el del revulsivo personal de una manera de ser y entender las raíces y el del puente entre lo que vive cada día en la ciudad y lo que quiere vivir en el pueblo. Se aspira, y a veces se logra, una vuelta a las raíces a través de la tradición actualizada. El grupo que funciona en ellas es el “pueblo” como conjunto de vecinos, por eso la mayoría de la gente que ha emigrado vuelve para “su” Semana Santa, en la que participa intensamente a varios niveles: como sujeto de una tradición de sus mayores a los que se une simbólicamente a través de la participación en los ritos, como persona –individuo– imprescindible en la transmisión de estos eventos, como garante, dada la escasez de gente, de la revitalización cíclica de la comunidad y como correa de transmisión de “sus” ritos religiosos gestados a lo largo de los siglos por los vecinos de otras épocas. Aunque no todos han participado de la misma manera en el momento de su creación, todos tienen el convencimiento de que les pertenece como herencia de sus antepasados y ellos mismos tienen que mantenerlo como suyo, porque ahora se vive con más profundidad la realidad local en toda su riqueza plural.

La Semana Santa urbana, la que marca las pautas de la nueva Semana Santa, es tan moderna y dinámica que se está elaborando aún en estos momentos. Se comenzó a desarrollar cuando la jerarquía católica impulsó o apoyó estas manifestaciones públicas. Esto lo hizo desde el momento que tomó conciencia de la importancia que tenían estas fechas para la religiosidad popular como motor de un amplio grupo que estaba en contra de las políticas irreligiosas y anticlericales del momento. La Semana Santa se gestó y desarrolló, como sucede ahora, en una continua negociación entre los diversos actores que intervienen en tan magno acontecimiento socioreligioso, entre el poder religioso y el civil, entre el poder religioso hegemónico (la jerarquía) y el pueblo practicante (las cofradías), entre las propias cofradías y dentro de estas entre los propios hermanos... La base de la Semana Santa, en cuanto que ésta es una manifestación pública que es de lo que tratamos en este artículo, es la vida que surge de las relaciones entre los actores que participan activa o pasivamente por acción u omisión en la misma.

Sin embargo, lo que prima en la construcción de la Semana Santa de Castilla es la historicidad, a veces “falsa historicidad”, que confunde interesadamente por-

¹⁰ GÓMEZ PÉREZ, p. 24.

¹¹ Sabemos que la definición del mundo rural es compleja. Simplemente y para clarificar el concepto usamos “rural” para designar a las poblaciones que no siendo capitales de provincia tienen menos de 20.000 habitantes. Y lo hacemos conscientemente, a sabiendas de que hay muchas ciudades que tienen menos de esta población y que si se estudia su Semana Santa desde una perspectiva histórica, vere-

mos que ésta ha tenido en su origen una estructura gremial, y por lo tanto urbana, pero que hoy están en desventaja cuando compiten con la Semana Santa de la capital de Provincia. Dicha desventaja no implica que sean inferiores, sino que son percibidas así, porque en la creación de los nuevos símbolos las capitales de provincia se han alzado con la hegemonía.

¹² ALONSO PONGA (coord.), ASENSIO MARTÍNEZ et. alli., ps.

que le sirve para hacer sus discursos acerca de la existencia de datos sobre alguna cofradía con la esencia de la misma como ahora la conocemos, da las noticias de las procesiones del pasado en clave de los fastos actuales y otros muchos equívocos. La historicidad tiene un valor, pero no es un valor absoluto, pues es un recurso como otro cualquiera en la lucha por hacerse un hueco en la oferta turística de esos días, para llamar la atención sobre los espectáculos que se están construyendo.

Los datos de otras épocas prueban que la Semana Santa en Castilla viene de lejos, que ha habido unas prácticas y unos cultos relacionados con la muerte de Jesús, pero lo que es más difícil de probar es que esto se hiciera como lo admiramos hoy. Si queremos estudiar y comprender nuestra Semana Santa, no podemos olvidar la Historia, pero debemos trascenderla porque la Historia no es lo más importante, pues sobre ésta o debajo de ésta hay otros valores como la estética, que no es un valor objetivo y absoluto, sino subjetivo y cambiante que es reelaborado por cada generación y están, sobre todo, las vivencias e inquietudes de los cofrades que han sido y son los protagonistas de la misma. El análisis de las vivencias religiosas, que ahora más que nunca son polisémicas, nos ayudará a comprender la Semana Santa desde la perspectiva de la Antropología y de la Religiosidad popular.

La Semana Santa urbana se basa también en la recuperación de títulos sonoros que evoquen antigüedad, que evoquen otras escenas y otros momentos en los que la religión, al menos aparentemente, era más seria y tenía más importancia en la sociedad. Nos encontramos por doquier con nombres de procesiones llamadas de “disciplina”, pero no sabemos muy bien que significan pues desconocemos si hacen alusión al orden, al silencio, al cumplimiento de las normas o, simplemente, mantienen el nombre de otras de antaño. Generalmente con estos nombres se quiere equiparar, por recurso lingüístico asociativo, las procesiones de disciplinantes desaparecidas a raíz de la Pragmática de 1777, con la realidad actual y de paso recuperan por asociación la Semana Santa. A veces estos mimbres van más allá y con un razonamiento ligeramente sesgado, se pretende demostrar la antigüedad de la cofradía y procesión como sucede con el disputado honor de haber sido fundados por San Vicente Ferrer. El concepto de antigüedad también está cargado de la connotación de autenticidad valores que subyacen en todas las celebraciones.

La Semana Santa rural revitalizada por los emigrantes ha pasado a ser más que el reencuentro del hombre con Dios en su Pasión y muerte, el encuentro del hombre con su tierra, ahora sí, y más que nunca, con la

práctica de una religiosidad fatalista y dolorista, incomparable marco superestructural legitimante para una tierra que agoniza sin la esperanza de la resurrección. La Semana Santa en del mundo campesino castellano se desarrolla en una lucha entre lo trágico de la Pasión y las tradiciones lúdicas y transgresoras de comidas y limonadas y de los juegos de chapas prohibidos durante el resto del año. Esta es la otra cara de la moneda, la que se vive como una burla a la tragedia, como una mueca a la muerte, como un exorcismo que intenta frenar lo irrefrenable, el camino que nos conduce a la despoblación.

Las procesiones, las manifestaciones públicas se han centrado en el dolor, en el sufrimiento, en la muerte. La Resurrección también ha estado presente, pero desde otra perspectiva¹³. En la urbe no sale a la calle o no se salía apenas, con la imagen del Cristo resucitado, aunque la alegría de la resurrección se vivía en todas las cofradías; sin embargo, dentro del mundo rural si hay grandes manifestaciones de la Resurrección representadas, sobre todo, por procesiones del encuentro, que se hacían con el niño Jesús o con la custodia, como sucede en Peñafiel, localidad que con Aranda de Duero vive una auténtica manifestación de teatro popular con la celebración de la Bajada del Ángel.

La Semana Santa castellana es la que participa del gran tópico que hace de ella un dechado de “seriedad y sobriedad”. Como todos los tópicos es un invento, pero una vez interiorizado por los responsables termina por erigirse en la esencia y la seña distintiva de lo nuestro. La “seriedad castellana” se crea por contraposición a la “alegría andaluza”. Al jolgorio sevillano se contraponen “el silencio” castellano. A lo superfluo, a los bordados barrocos de oro y plata que ornamentan los mantos y palios andaluces se contraponen el rigor de la madera esculpida que casi obliga a los propietarios a no cubrir los pasos, aunque esto, ni siempre ha sido así, ni es así en toda Castilla.

Los tópicos son por supuesto creaciones mentales, sin base o sólo con una cierta base sobre la que se construye todo el entramado restante, pero que funcionan. Estos tópicos son operativos en este momento porque son los que alimentan el turismo y el turismo viene a consumir lo que se promociona y los promotores a su vez tienen que ser fieles a lo que ofrecen, de manera que estamos atrapados en un círculo vicioso que se retroalimenta continuamente. Hoy día, decir Semana Santa castellana equivale a decir Semana Santa de Valladolid y decir Valladolid es decir belleza hecha madera policromada y estética del Barroco. Esto no quiere decir que todas estas “semanas santas” hundan sus raíces en este

¹³ No significa que las cofradías no tuviesen la Resurrección como tema central en sus prácticas religiosas, de hecho es el centro

de la fe, pero estamos hablando de la Semana Santa como un fenómeno social.



El Sermón de las Siete Palabras es uno de los actos más representativos de la Semana Santa vallisoletana. Fotografía: Chema Pérez Concellón

periodo, aunque beban de su estética porque, incluso aquellas que se venden como sencillez y desnudez tiene su punto de barroquismo innegable y mentar el Barroco es señalar a los grandes imagineros como Francisco del Rincón, Juan de Juni o Gregorio Fernández¹⁴. El s. XVII es la base y la horma sobre la que se ha modelado la Semana Santa de Valladolid, el imaginario sobre el que descansa su belleza o, al menos, en la fuerza estética de las imágenes y de los pasos, aunque de su montaje sepamos muchos menos y de las impresiones que producían en el pueblo casi nada. Conocemos la que produjo en el embajador portugués Pinheiro da Veiga, maravillado por las procesiones que vio en la primera década del s. XVII que se muestra anonadado ante unos pasos que todavía eran de papel encolado y lino, y que no por ello dejó de juzgarlos como mucho más majestuosos que los que salían en Lisboa. De igual manera se mostraba sorprendido ante la cantidad de penitentes de sangre que se laceraban las espaldas a puro golpe de disciplina¹⁵, práctica que siguió escandalizando a los viajeros, primero, y a los ilustrados, más tarde, hasta que a finales del s. XVIII desapareció por completo. Sabemos que era una Semana Santa viva y dinámica, porque había litigios entre las cofradías que luchaban en la calle y en los tribunales por el espacio y el tiempo que debían consumir en sus des-

files, porque todos buscaban lucir su poder ante la ciudad. Hubo litigios con la autoridad eclesiástica por la propiedad de las imágenes y de los lugares que ocupaban en las iglesias y queda patente la lucha de la autoridad eclesiástica por desterrar la costumbre de los "hornos", abuso de comidas y bebidas que excedían con mucho lo que se predicaba en días de ayuno y abstinencia. ¿Sobriedad castellana?

La Semana Santa de Valladolid se puede comprender en la doble manifestación del espectáculo de la Procesión General de la Sagrada Pasión del Redentor y el Sermón de las Siete Palabras, así como en la participación religiosa en las procesiones nocturnas que suponen menos espectáculo, aunque no por ello son menos espectaculares. Son manifestaciones de "autoafirmación" de una cofradía, porque en Valladolid la Semana Santa se vive como fiesta primaveral, sólo por el día, mientras que la noche, que no es una fiesta popular de admiradores de estas manifestaciones, es un tiempo para los cofrades. Las cofradías desfilan y lucen sus mejores galas religiosas, sus músicas, se comunican entre ellas, se agasajan mutuamente en acompañamientos, en salidas a saludar, en venias e inclinaciones de guiones. La procesión de la noche es procesión en la que una vez más aparecen los múltiples motivos que empujan al hermano a

¹⁴ Véase, ALONSO PONGA y PANERO GARCÍA, pp. 36-40.

¹⁵ PINHEIRO DA VEIGA, p.45: "Seguían otros 400 disciplinantes por el mismo orden, y algunos de ellos con una sola roseta (a que llaman *abrojo*) que les abre los costados, y afirmo que vi a algu-

nos llevar trozos de sangre coagulada de más de a libra, que me pareció demasiada crueldad y me escandalizó se permita tanto exceso".

cargar la túnica y el capirote: unos lo hacen por fe, para recordar los momentos amargos de la Pasión de Cristo, para acompañar al Redentor sufriente; otros lo hacen como una plegaria en la que se mezclan convicción y sacrificio, la articulación en un acto único de la fe y la penitencia; y otros por sacrificio, porque están convencidos de que éste es reparador para el hombre porque lo ayuda a completar los dolores de la Pasión de Cristo y como un acto de religiosidad popular en la que aparecen los cumplimientos de votos y promesas hechas; y otros porque la identidad grupal, la cofradiera, marca estas manifestaciones.

La Semana Santa de Valladolid, tal y como hoy la conocemos, nació a comienzos del s. XX por decisión de D. Remigio Gandásegui que acertó a dar forma a unos cuantos balbuceos de otros periodos. Es hija de su tiempo, de un tiempo pre-bélico que la marcó en sus inicios y que ha tardado mucho en superar. El lenguaje con el que se vistió fue el propio de la época, o al menos de un tipo de clero de la época, porque el predecesor de Gandásegui, D. Pedro Segura, recordaba con cariño a las cofradías en su carta de despedida como “falanges aguerridas y vanguardias intrépidas de los ejércitos del Señor... de las que es dado esperar días mejores para la piedad”¹⁶. Tremendamente politizados con participación de Centro Católico Tradicionalista, Falange Española, Juventudes Obreras Católicas, milicias de Acción Católica que desfilaban, por ejemplo, en 1935, posicionándose lógicamente contra las izquierdas. En los años de la contienda desarrolla y exalta tópicos que se refuerzan uniendo a la estética de los pasos la poética del sacrificio, destapando los “tarros esencialistas” de la Castilla redentora de la España católica. Valladolid aparece en el imaginario eclesiástico de la época como garante y reparador de “las injurias y desacatos” que en otras partes de España estaban sufriendo las imágenes de Cristo”¹⁷. La prensa oficial del momento enardecía los ánimos con la llamada a los “¡Hombres de Valladolid! ¡A la procesión! A empuñar un cirio ya que no empuñáis un fusil. Seamos, al menos, “hermanos de luz”, ya que no hemos tenido la fortuna de serlo “de disciplina”. Una vez más el lenguaje metafórico, pero reinterpretado de las claves del sacrificio sangriento que implicaba la disciplina en las procesiones del Barroco, en un contexto donde la salvación por la sangre y el sacrificio estaba presente en la retórica de todos los bandos políticos y religiosos.

Para llegar a ser como es ahora, emblema de la “vallisoletanidad”, si se nos permite esta expresión, y ser la gran manifestación de identidad de la ciudad más dinámica y moderna de Castilla, ha tenido que evolucionar mucho avanzando en negociaciones tácitas continuas con todos los estamentos y abandonando

paulatinamente los partidismos del comienzo.

En síntesis la Semana Santa de Valladolid es fruto de unas constantes que se podrían resumir en:

La idea de poseer los pasos más maravillosos nacidos en el Barroco por su gran plasticidad e impresionante teatralidad compositiva. Hay una relación estrecha entre el arte y la religión, pero sobre todo un tipo concreto de arte y una manera también concreta de entender la religión.

El espíritu del renovador, el de Gandásegui, recuperando unos tópicos que quizás nunca existieron, o al menos no han existido en toda Castilla con la fuerza que se pretende, pero que se crearon en el noventa y ocho y a fuerza de repetirlos han sido interiorizados por buena parte de la población como son la seriedad, la austeridad, la parquedad, los ayunos... Estas características encontraron fácil acomodo con el franquismo por su tendencia a fomentar los ayunos oficiales, las celebraciones masivas, el luto ciudadano, las músicas de exaltación patriótica, etc., que contribuyeron a reforzar el “modelo castellano”.

Todo ello dio origen a un turismo que se desarrolló sobre la espectacularidad sencilla y sincera de la estética de las gubias barrocas. El turismo fue motor de la Semana Santa creando modelos que las cofradías se encargaban de representar en una espiral, un bucle, que aún no ha cesado y que sigue alentado y sostenido por el convencimiento de que estamos ante una de las “semanas santas” más importantes de Europa y, según algunos, la más importante.

Uno de los espectáculos más logrados de nuestra semana santa es la llamada “Procesión General”, único caso, según dicen las crónicas, donde se puede admirar en un único desfile toda la Pasión de Cristo, desde la Oración en el huerto hasta la Virgen de las Angustias, porque al ser la más venerada en la ciudad desfila la última acompañada de autoridades e invitados notables.

Es el evento vallisoletano por antonomasia, el más espectacular y el más turístico, pero quizás no el más valorado por los que estiman la Semana Santa desde la fe, la religión y las vivencias intimistas. Como gran evento en el que participan todas las cofradías es fruto de una negociación continua de intereses y de significados. Una negociación continua entre las diferentes cofradías, entre los hermanos dentro de las mismas, entre la Junta de Cofradías de Semana Santa y las autoridades civiles y religiosas, entre dicha Junta y el público en general que opina de la procesión—todo el mundo entiende o parece entender— como si de algo suyo se tratara, porque como ya hemos señalado en otras ocasiones¹⁸ es en definitiva el gran marco en el que se reproducen las identidades valli-

¹⁶ BURRIEZA, p. 129.

¹⁷ *Ibidem*, p. 147. Los entrecorillados posteriores pertenecen al libro del mismo autor.

¹⁸ Véase, ALONSO PONGA, “La Semana Santa de Valladolid: Más allá...”, p. 89 y ss.



La Cruz del Paso de Villasarracino (Palencia) probablemente es el resto de antiguas representaciones que se daban en la Tierra de Campos.
Fotografía: José Alonso Martín

soletanas.

El Sermón de las Siete Palabras es el otro gran espectáculo porque de nuevo se juntan todas las cofradías, aunque en este caso sea la Cofradía de las Siete Palabras la encargada del acto. Es una creación del año 1932, año en que comienza a celebrarse en la catedral, aunque como figura no es nueva pues habría que buscar su precedente en los sermones de la Soledad que tanta importancia tienen dentro de la liturgia semanasantera de los siglos XVII y XVIII. Evidentemente no es la recreación de aquellos, es una nueva reinterpretación en clave de los años treinta y cuarenta, pues a partir del año 1943 se celebra en la Plaza Mayor.

Ya desde 1946 se crea una Junta pro Fomento de la Semana Santa, precedente de la actual Junta de Cofradías de Semana Santa, que ha mantenido el espíritu y controlado, en la medida de lo posible, los enfrentamientos entre estas entidades. Es la heredera de la Junta de Promoción Turística que en 1924 imprime el primer cartel. A partir de aquí se busca la repercusión en todos los medios de comunicación social de la época como periódicos, radio, televisión, NO-DO. Esto significa que el modelo Valladolid se creó desde el primer momento como un foco muy potente, el más potente de Castilla, más incluso que el leonés de Zamora, que tiene también su grupo de influencia.

Visto desde fuera el modelo Valladolid es el modelo castellano, porque desde una óptica ajena no se distingue otros modelos de Castilla, aunque, por supuesto, hay otras puestas en escena de la exaltación del dolor, de la oración y de la devoción dentro del ámbito castellano.

Quizás el más representativo es el de Medina de Rioseco, donde las procesiones son más cercanas al pueblo, menos distantes, más vividas. No en vano, mientras que para Valladolid y las demás ciudades la Semana Santa es un periodo de tiempo de apenas unos días, en Medina de Rioseco es el culmen de todo un año de preparación y vivencias pre-semanasanteras. La Semana Santa polariza la religiosidad popular y hasta las relaciones de buena parte de la ciudad. En Valladolid las cofradías comienzan a preocuparse por las actividades más allá de la Semana Santa, pero de momento sólo estamos en el comienzo de este cambio que tímidamente ya podemos percibir.

La Semana Santa, sobre todo la rural, conserva una serie de elementos entre ellos están los rezos y cánticos que han pasado a ser centrales en esta celebración¹⁹.

Los vía crucis son otra manifestación de esta religiosidad aún en boga, pero a la primitiva distinción entre los vía crucis sencillos, los de todos los días de Cuaresma, y los solemnes, aquellos destacados de lucimiento personal o de coro como "El pretorio", se añadieron los vía crucis procesionales. A este respecto es significativo el caso de Valladolid. La tarde del Miércoles Santo asistimos a un vía crucis solemne en el que el paso *Nuestro Padre Jesús Nazareno* recorre la vía dolorosa jalonada de doseles con el número de la estación y a su encuentro salen otros pasos que le rinden homenaje. Por la noche y, coincidiendo a veces en el mismo recorrido, la Cofradía del Santo Sepulcro y Santísimo Cristo del Consuelo, realiza otro vía crucis mucho más modesto, pero más devoto, donde los cofrades y asistentes no se limitan a

¹⁹ ALONSO PONGA, 1994, pp. 139 y ss.

contemplar y lo rezan.

Una de las oraciones más populares son los “Catorce romances de la Pasión” nacidos de la pluma de Lope de Vega y José de Valdivielso. Unas veces se encuentran como un corpus litúrgico de celebración de los dolores y sufrimientos del Cristo y otras parecen fragmentados intercalados en composiciones populares. Así en algunos ofrecimientos de vía crucis nos encontramos con estrofas como:

Hijo que a morir te vas/ por el alma que criaste
Que ofensas hechas a Dios/ sólo Dios las satisface²⁰.

Y no faltan casos como las rondas del Valle del Tiétar que las han incorporado a su repertorio como en la conocida:

Coronado está el cordero/ no de rosas y claveles
Sino de juncos marinos/ frutos que nos dio la tierra
Cuando el señor la maldijo²¹.

En todos estos casos lo importante no es sólo el autor y el origen de estos romances, sino y, sobre todo, que éstos hayan llegado a ser nucleares en la Semana Santa y la base del tipismo de la misma. Ahora se han convertido en los cimientos de la originalidad de unos núcleos, cuando antes eran una más de las tradiciones universales.

El desenclavo es un rito barroco que permanece en el recuerdo en las ciudades y se mantiene con más intensidad en el mundo rural porque se acomoda mejor a las “semanas santas” campesinas por el carácter participativo de la población, por la fuerza de las escenas y porque está unido y complementa a la procesión del entierro de Cristo.

Palencia ha recuperado la Función del Descendimiento en 2003. Está organizado por la Cofradía Penitencial del Santo Sepulcro y San Juan Bautista, en recuerdo del acto que se hacía en los siglos XVII y XVIII. Se realiza como preámbulo a la Procesión del Santo Entierro que se ha convertido en un acto centrado seguido con gran expectación.

Los desenclavos más famosos de Castilla se conservan en Tierra de Campos. Entre ellos destaca el de Villavicencio de los Caballeros (Valladolid) porque es el acto vertebrador de la Semana Santa por ser el nexo de unión de los emigrados y el acto más señero de la Semana Santa rural en la provincia. Lo que fue durante mucho tiempo un ejercicio de adoración de la Venerable Orden Tercera, que estuvo a punto de desaparecer por falta de hermanos, se ha convertido en el santo y seña del mundo rural terracampino. La Venerable Orden Tercera

tuvo gran importancia en la Tierra de Campos, llegó al culmen cuando la Vera Cruz decayó a lo largo de todo el siglo XIX. Como ya hemos señalado, la despoblación dio el golpe de gracia a la mayoría de las manifestaciones semanasantas rurales que se recuperaron por empatía con las urbanas, si bien no copiaron sus modelos, sino que potenciaron los propios buscando la singularidad, las señas distintivas que podían centralizar la Semana Santa rural en su pueblo y no en otro. En realidad se potencian “restos” de tradiciones que se dieron en todos los pueblos, pero que sólo unos pocos mantuvieron y elevaron a la categoría de “tradiciones testimonio” lo que las ha revalorizado a los ojos de la localidad que las conserva y de otras que ven en ellas un testimonio de su pasado. El desenclavo existía prácticamente en todos los pueblos de cierta entidad, como lo demuestra la cantidad de Cristos articulados que aún se conservan en las iglesias. La parafernalia que acompañaba a los desenclavos está descrita con todo lujo de detalles en el P. Isla²², que, además, nos introduce en los sermones espectacular que se acompañaban de actores y artilugios para mover las imágenes y hacer la representación más verosímil. En estas pláticas, el sermón estaba acompañado de la escenificación que hacían los cofrades vestidos de José de Arimatea y Nicodemus y de los pasos que ejecutaban siguiendo las órdenes del predicador. Las personas de carne y hueso estaban en una relación dialógica con las imágenes de Cristo crucificado y la Virgen al pie de la cruz. La procesión que se formaba después del desenclavo era como el acompañamiento al hermano difunto hasta su morada, generalmente en una ermita o humilladero a las afueras de la población, donde permanecía el resto del año o retornaba a la iglesia días después, pero sin ningún rito especial porque el entierro de Cristo cerraba la Semana del Dolor, la Semana Santa.

La Pascua de Resurrección se celebra mucho más desde el último tercio del s. XX con procesiones del encuentro como clausura del ciclo doloroso en el que el acto central es la retirada del manto negro a la Virgen, una imagen especialmente venerada dentro o fuera de la Semana Santa. Últimamente asistimos a una multiplicación de los ritos en la procesión. Por ejemplo, en Valladolid se ha incorporado la imagen de la *Virgen de la Alegría*, que contribuye a dar lustre a la procesión de Resurrección, con lo cual se está consiguiendo alargar la Semana Santa más allá de la clásica Procesión General. Tradicionalmente no existían tallas procesionales del resucitado, aunque obviamente la Resurrección, como dogma central de los cristianos estaba presente en mul-

²⁰ Reinterpretación popular de una estrofa del Romance I de los “Catorce Romances de la Pasión” del *Romancero Espiritual*. Véase DÍAZ VIANA, DÍAZ y DELFIN VAL, p. 69.

²¹ Reinterpretación popular de la primera estrofa del Romance IV de los “Catorce Romances de la Pasión” del *Romancero Espiritual*. Ibidem, p. 72

²² ISLA, p. 249 y ss.

titud de cofradías. El periodo de dolor y la superación del mismo se hacía en el mundo rural con una imagen del Niño Jesús de Praga en una representación más del renacer, de la vuelta a lo nuevo, de ritos de primavera que de la Resurrección del mismo Cristo, el que había sido paseado dolorido, sufriente y muerto por las calles. La otra manera simbólica de superación del periodo era y en algunos casos es la muerte del judas, la quema del muñeco que representa al discípulo traidor. Algunas localidades como Trespaderne en Burgos lo siguen festejando, mientras que otras como Villardefrades en Valladolid recuerdan la tradición perdida. Los informantes explican que es la venganza sobre Judas como discípulo traidor (entregador) de Jesucristo, pero más allá de eso son ritos a través de los cuales el pueblo se deshace de lo viejo, de lo negativo, de lo que le ha producido dolor, trabajo, hambre, etc. Su estudio está en relación con los muñecos de la Semana Santa de Extremadura, Madrid, Castilla la Mancha, Baleares, etc.

VIVENCIAS RELIGIOSAS, UNA ÚLTIMA NOTA

La Semana Santa sin lugar a dudas también es fe y sobre todo es la devoción en la que se perpetúan manifestaciones heredadas. Cierito es que *de internis non iudicat ecclesia*. Sin embargo, en los trabajos de campo de Valladolid he podido contrastar que, además de la religiosidad que podríamos llamar oficial, o sea, aquella que sigue las normas dictadas desde arriba por los preladados y los que tienen autoridad para ello, hay otra serie de personas que encuentran en la Semana Santa una manera de relacionarse con Dios y con la fe de sus mayores, una manera hasta cierto punto personal, en cuanto que se sustenta en las manifestaciones que ellos mismos deciden, pero que no es individual, pues forma parte de toda una serie de prácticas heredadas. Los practicantes “a su manera”, lo que significa que lo hacen fuera del control de las normas establecidas por la oficialidad, siguen tradiciones de sus mayores como puede ser la devoción familiar a una imagen o la expresión de comunidad a través de una asociación como es la cofradía, pero sobre todo a través de la asociación con los otros. Se trata de la manifestación de respeto por las tradiciones del grupo, la rememoración de otros momentos, de otras vivencias, de otras maneras de ser, de otras maneras de estar. Esto se demuestra en cantidad de ejemplos en los que el protagonista que no siendo practicante al uso no pierde, por ejemplo, un rito de la cofradía, porque en esa reiteración está presente la rememoración de los otros, de los que se han ido, y en esa rememoración la revitalización, la pervivencia de normas religiosas, de valores sociales y de elementos que afloran necesariamente en cualquier grupo que se mantenga unido.

Por eso las prácticas de la Semana Santa en cuanto rememoración del sacrificio del Salvador y el acercamiento

a su Pasión, recuérdese que estas son las constantes que repiten los predicadores y que vienen repitiendo desde los albores de la ascética, tiene sentido en un aquí y ahora por un recorrido de sacrificio físico. El cumplimiento de votos por favores recibidos, o la impetración a la divinidad mover a piedad para que sea propicia en la ayuda a los fieles.

Todo lo dicho hasta ahora no significa que la Semana Santa sea o parezca fundamentalmente profana pues es tremenda y profundamente religiosa. Primero, porque una procesión, cualquier procesión de Castilla, centro de atracción de los turistas y los curiosos, no es un mero desfile de un grupo más o menos numeroso de personas, sino que son cofrades puestos en fila para acompañar a un paso que para ellos tiene un significado más profundo. Si alguien, por poner un ejemplo, quisiese reproducir una procesión cualquiera contratando para ello a un grupo de actores, aunque le diese las normas más certeras sólo conseguirían un desfile, no una procesión, porque la procesión, más allá de los pasos y más allá de la estética es un conjunto de personas motivadas para ello.

En cualquier caso la Semana Santa es el momento en el que se desarrollan, o mejor, se ponen en escena una serie de manifestaciones que dada su complejidad son inaprensibles para los no iniciados. La Semana Santa se mantendrá mientras exista la posibilidad de poner de manifiesto todos estos caracteres y por eso la Semana Santa castellana no existe, existen las “semanas santas castellanas”, unas más famosas que otras porque unas responden mejor a los paradigmas que se han trazado desde el turismo, desde la estética, desde la posmodernidad. La valoración de la Semana Santa castellana deber hacerse en su polisemia o de lo contrario corremos el riesgo de que empobrecerla y hacer de ella una caricatura bella en vez de poner de manifiesto la poética y la estética que le dan vida.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO GONZÁLEZ, J. *Fiestas populares de Castilla y León. Recorrido por los principales festejos populares y gastronómicos*. Valladolid: El Mundo de Castilla y León, 2005.
- ALONSO PONGA, J. L. (coord.); ASENSIO MARTÍNEZ, V.; DUQUE HERRERO, C. y PÉREZ DE CASTRO, R. *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*. Valladolid: Grupo Página, 2003.
- ALONSO PONGA, J. L. y PANERO GARCÍA, P. (coords.). *Gregorio Fernández: Antropología, Historia y Estética en el Barroco*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2008.
- ALONSO PONGA, J. L. “La Semana Santa en Castilla y León: Armonía y superación de contrarios”. En *Rito, Música y Escena en Semana Santa*. Madrid: Comunidad de Madrid. Consejería de Cultura, 1994, pp. 117-138.
- “Más allá de los pasos”. En *Memorias de la Pasión en Valladolid*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid y Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid,

- 2005, pp. 89-112.
- ASENSIO MARTÍNEZ, V. y PÉREZ DE CASTRO, R. "La Semana Santa en Medina de Rioseco: jerarquía y ritos procesionales (siglos XV-XVIII). En *Cultura y Arte en Tierra de Campos. I jornadas Medina de Rioseco en su Historia*. Valladolid: Diputación Provincial, 2001.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. *Cinco siglos de cofradías y procesiones. Historia de la Semana Santa de Valladolid*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid y Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid, 2004.
- DÍAZ VIANA, L., DÍAZ, J. y DELFÍN VAL, J. *Catálogo Folklórico de la Provincia de Valladolid. Vol. V. Cancionero Musical. Segunda Parte*. Valladolid: Institución Cultural Simancas, 1982.
- EGERIA. *Itinerario*. Presentación por Florentino Díez Fernández. León: Edilesa, 2007, pp. 91-99.
- FRAZER, J. *La rama dorada. Magia y religión*. México: F.C.E., 1965.
- GARCÍA GUTIÉRREZ-CAÑAS, M. A. *Esplendor, Ocaso y Resurrección; las Procesiones Vallisoletanas de Semana Santa. Siglos XVI al XX*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2000.
- GÓMEZ PÉREZ, E. y MARTÍNEZ, R. A. *Semana Santa en Palencia. Historia, Arte y Tradiciones*. Palencia: Ediciones Cálamo, 1999.
- GÓMEZ PÉREZ, E. *La Semana Santa en la ciudad de Palencia. Cofradías, pasos, procesiones y tradiciones*. Palencia: Ayuntamiento de Palencia, 2005.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. A. *La Semana Santa. Cofradía de las Siete Palabras. Valladolid*. Valladolid: 1998.
- HOBBSAWM, E. y RANGER, T. (eds.) *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 1983.
- ISLA, F. J. de. *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*. En *Obras escogidas con una noticia de su vida y escritos*, P. F. Monlau (ed.). Madrid: BAE, T. XCV, 1945, p. 249.
- MATEOS RODRÍGUEZ, M. Á. (coord.). *La Semana Santa en Castilla y León*. León: Junta de Castilla y León y Edilesa, 1993.
- PINHEIRO DA VEIGA, T. *Fastiginia o Fastos geniales*. N. Alonso Cortés, Ed. y traductor. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1573.
- UNAMUNO, M. "Jueves Santo en Medina de Rioseco". En *Diario El Sol*, 1932.
- VV.AA. *Apasionarte. Pasos de Palencia. Exposición Iconográfica*. Palencia: Ediciones Cálamo, 2006.

RELIGIOSIDAD POPULAR EN LA REGIÓN DE MURCIA

Dr. Luis Álvarez Munárriz
Universidad de Murcia

Los miembros de cualquier sociedad, en cualquier época y en cualquier rincón del planeta, han considerado que una de las cuestiones clave que se deben plantear y resolver es la pregunta existencial por excelencia: ¿quién soy, de dónde vengo, y a dónde voy? El hombre es el único ser que, tanto desde un punto de vista filogenético como ontogenético, necesita responder esas preguntas para configurar su propia identidad y poder realizarse como persona. Desde su aparición sobre la tierra, el hombre ha tenido que plantearse preguntas de fondo sobre su existencia, es decir, sobre el lugar que ocupa en el universo. Y la respuesta, tanto en los inicios de la Humanidad como en el presente, se ha basado en un sistema de creencias de naturaleza religiosa. “Nuestra existencia descansa en un cúmulo de casualidades. Y la religión promete hacer de nuestra existencia casual un caso de buena suerte; es decir, promete dotar de sentido a la casualidad, al azar”¹. Se ha especulado mucho sobre el origen de esta necesidad: miedo por los acontecimientos que ocurren en la naturaleza, temor a la muerte, sensación de soledad, angustia vital, etc. Pero es indiscutible que la creencia religiosa, como percepción de realidades o ámbitos sagrados, tiene que haber comenzado con el hombre y con su capacidad de reflexionar sobre sí mismo y sobre la realidad que le rodeaba².

RECHAZO DE LA RELIGIÓN

De entre todos los sistemas de interpretación que han tratado de explicar el tema del sentido, de entre todos los relatos simbólicos que han ofrecido una respuesta a la pregunta sobre el origen del mundo, del hombre y su destino, el más elaborado, el más omnia-barcante, el de mayor impacto y mayor presencia para los hombres ha sido y sigue siendo la religión “La ubicuidad absoluta de la religión, pese a su definición, respalda la atribución de este profundo significado. Ninguna sociedad conocida por la antropología o la historia carece de lo que los observadores razonables aceptarían como religión, incluso aquellos que como los de la antigua Unión Soviética hicieron todo lo posible por extirparla”³. Para añadir inmediatamente que el problema fundamental que siempre ha generado la religión es cómo compaginar el reconocimiento de lo sagrado –terrorífico y fascinante según Otto⁴– con la autonomía, la dignidad y la subjetividad de la persona. Si Dios existe, nos dirá Sastre, el hombre no es libre. Ha sido el pensamiento posmoderno el que ha cortado este nudo gordiano incluyendo despectivamente la religión en el catálogo de las «metanarrativas». Ha sido nuestra cultura tecnocientífica y relativista la primera en la historia que ha intentado rechazar la pregunta misma.

¹ ZITELMANN, A. *Las religiones del mundo*. Barcelona: Oniro, 2008; DUCH, Ll. “El fenómeno de la religiosidad popular. Rasgos de su identidad actual”. En *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*. J. A. Ramos Guerreira. Ed. Salamanca: UPS, 2004.

² FACCHINI, F. *Los orígenes del hombre y la evolución cultural*. Buenos Aires: CIDEP, 2007; SOLOMON, A. “Myths, making, and consciousness. Differences and dynamics in San rocks arts”. In *Current Anthropology*. 49/1. 2008

³ RAPPAPORT, R. A. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001; ALVAREZ MUNÁRRIZ, L. “El «sentido» como categoría de interpretación”. En *Antropología: horizontes interpretativos*. C. Lisón Tolosana. Ed. Universidad de Granada, 2000.

⁴ OTTO, R. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationelen*. München: Beck, 1917/1971.

Como botón de muestra podemos ver como en el campo de las ciencias sociales se ha excluido esta necesidad básica: “Todas las sociedades hasta ahora conocidas cuentan con tres relaciones sociales básicas –las relaciones de parentesco, las económicas y las políticas, entendidas estas últimas en un sentido restringido– que regulan de forma «cultural» otras tantas condiciones «naturales» de la vida humana: la reproducción sexual, la supervivencia orgánica y la conflictividad inherente a una pluralidad de individuos y de grupos que viven en un mismo territorio. Estas tres relaciones sociales básicas son irreductibles e inseparables entre sí, pues responden a otras tantas exigencias naturales de la vida humana, así que no cabe establecer entre ellas una relación de prioridad y de derivación, sino más bien de «equilibrio antropológico»⁵. Desaparece de este esquema antropológico el sistema de creencias. Late en el fondo de este texto la idea marxista de que con la implantación de la ciencia desaparecía el prejuicio religioso ya que en manera alguna puede ser considerada como un módulo universal de cultura. Se quedan satisfechos pensando que la cuestión del sentido ya ha sido resuelta con los avances de la Cosmología cuántica como Weinberg sostuvo en una obra ya clásica: el universo no tiene sentido porque cuanto más comprensible parece, también parece más inútil⁶. En efecto, al mismo tiempo que la filosofía posmoderna deconstruía y rechazaba los grandes relatos, los científicos elaboraban y nos contaban la más grande, fascinante y hermosa de todas las narraciones que uno pueda imaginar: la historia del «Gran tiempo» que se inició hace 13.730 millones de años según datos recientes que proporciona la sonda espacial Wmap de la NASA. Una grandiosa teoría que pretende explicar el origen y el sentido de todo lo que existe. En ella se afirma que en los primeros minutos se produjo y desencadenó algo parecido a una gran explosión (Big-Bang) que dio origen al cosmos que habitamos. Un cuento maravilloso que los cosmólogos nos aseguran y además garantizan que es cierto por ser una descripción coherente y consistente del Universo⁷. El reconocimiento de esta interpretación del origen y del destino universo como un todo nos obliga a prescindir del tema del sentido para que seamos nosotros mismos los que creemos el sentido dentro de este minúsculo planeta en el que vivimos. “Ninguna fórmula mágica, procedente de las cosmología y la física embelesará a las masas y enriquecerá sus vidas espirituales. Para mí, el significado real de la vida es que nosotros creamos nuestro propio significado⁸. Es una forma de invitarnos a dejar a un lado el tema del sentido de la vida y concen-

trar todas nuestras energías en tareas que podemos realizar individualmente, en aquello que nos produce una gratificación inmediata y que en las sociedades desarrollada se identifica con el consumo.

Sin embargo, los hombres de la sociedad contemporánea no pueden prescindir del tema de la seguridad ontológica que les incita a dar una respuesta a cuestiones existenciales fundamentales, a superar la tragedia que implica el vivir sin sentido el día a día. Empieza aflorar la conciencia de que tener un proyecto es poseer un plan de vida, una razón de ser, de que no se puede obviar la cuestión de qué quiero hacer con mi vida, cuál es el norte al que me dirijo y cuáles los punto clave sobre los que he de concentrar mi esfuerzo. Y en la actualidad son muchos los científicos que afirman que es una cuestión irresoluble para la ciencia y que en manera alguna puede resolver el vacío existencial porque al final siempre surge la cuestión metafísica. “¿De donde nace el universo? ¿Por qué nació en un Big Bang hace 13,7 millones de años? ¿Qué había –si había algo– antes del Big Bang?... Entonces nos encontramos cara a cara con la pregunta definitiva: ¿Cómo pudo salir algo de la nada?”⁹. Ninguno de los modelos que se proponen puede ser probado por medio de la observación y sigue, por tanto, abierta la pregunta metafísica «por que más bien el ser y no la nada» que está más allá de los límites de la física “Es cierto que hay científicos que, maravillados por el orden y la belleza que encuentran en el universo, ven obvia la existencia de un ordenador, otros por el contrario ven claro que en fruto de azar y casualidad y algunos insisten en que cuanto más conocemos el universo más parece «sin sentido». Yo creo que la ciencia contesta al «cómo» y no puede contestar al por qué ni al para qué”¹⁰. La ciencia moderna es una gran obra cultural de la humanidad que ha revolucionado nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos, pero no puede responder estas preguntas: el origen del mundo, al sentido de la condición humana, al «destino» de la vida humana, el anhelo de la trascendencia, etc. No explica esa disposición metafísica esencial a la humanidad y tampoco tiene respuesta a los interrogantes fundamentales. “El Universo permanecerá para siempre inaccesible. La melodía seguirá siendo por siempre secreta. Pero, ¿es ésta una razón para desanimarse, para abandonar la búsqueda? No lo creo. El hombre no podrá escapar jamás a esta necesidad urgente de organizar el mundo exterior en un esquema coherente y unificado. Después del universo del Big Bang, continuará creando otros universos, que se aproximarán cada vez más al Universo sin jamás alcanzarlo, y que iluminarán

⁵ CAMPILLO, A. *El concepto de lo político en la sociedad global*. Barcelona: Herder, 2008

⁶ WEINBERG, S. *The first three minutes. A modern view of the origin of the universe*, London: Flamingo, 1977.

⁷ SINGH, S. *Big-Bang*. Madrid. Buridán, 2008

⁸ KAKU, M. *Universos paralelos*. Girona: Atalanta, 2008

⁹ CHOWN, M. *El zoo cuántico*. Madrid: La liebre de marzo, 2007.

¹⁰ ECHENIQUE, P. M. “Entrevista sobre la ciencia”. En *El Cultural*. 1-7 de junio, 2006. PENROSE, R. “Creo en un universo de ciclos sucesivos”. En *Revista de Occidente*. 319. 2007.

y magnificarán su existencia”¹¹. A pesar de todos los avances que se produzcan en el campo de la ciencia la cuestión de la «seguridad ontológica» siempre se colará por la puerta trasera. Y es que “El sentido religioso es connatural al ser humano y se encuentra en todos los pueblos. Sin embargo, sus expresiones pueden ser diversas según las concepciones que lo inspiran: animista, cósmica, trascendente, etc. Es la percepción de algo que supera al hombre, frente a lo cual se siente impotente o cuya naturaleza ignora, lo que le inspira el sentimiento de lo sagrado. Es la necesidad de significado para la existencia, de refugio y de esperanza, especialmente en los momentos de angustia o frente a la muerte, la que mueve hacia el sentido religioso”¹². Ello se puede ver con claridad en la religiosidad popular.

LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Y es que al margen de estas cuestiones de tipo metafísico e incluso teológico, en todas las culturas ha estado presente y muy extendida en las capas populares una forma de religión que pone su centro en el culto y vive y expresa la relación con lo sagrado a través de múltiples manifestaciones. Se trata de una religiosidad predominantemente ritual, devocional y sobre todo festiva. Una manera de entender y vivir la religión que los antropólogos han denominado religiosidad popular. Se expresa a través de una rica variedad de ritos, ceremonias, cultos, dramaturgias, representaciones, escenificaciones, danzas, mimos, sacrificios, devociones, peregrinaciones a lugares sagrados en días señalados, etc. En los últimos decenios los antropólogos han investigado estas fiestas bajo el término de «religiosidad popular» porque abre un camino de investigación que permite contemplar la religión desde detrás del espejo. “La atención a lo «popular» supone la preocupación por la gran mayoría de la población.. la atención al punto de vista del «pueblo» parece esencial... No es negar la validez de otros análisis, es la constatación de la imperiosa necesidad de verlos de forma distinta, de manera que la religión resplandezca con nuevo relieve de realidad, contextualizada en la vida cultural y social concreta. La clave pasa, desde luego, por

tratar de ver la religión desde el punto de vista de los nativos, desde las maneras como ellos lo perciben y lo practican, desde su cotidianeidad y localidad concreta, por tanto desde una realidad más histórica”¹³. Una buena parte de los antropólogos han ironizado, rechazado e intentado deconstruir esta forma de vivir la religión¹⁴. A pesar del rechazo y menosprecio con el que algunos antropólogos abordan el tema de la religiosidad popular, conviene subrayar que es, simple y llanamente, el modo como la gente vive el sentido de lo sagrado, el modo como el pueblo llano se apropia, filtra y reinterpreta la cultura religiosa vigente en una sociedad, a veces denominada religión oficial. En la civilización occidental empapa y se expresa en todos los ámbitos de la vida cotidiana: en la familia, la profesión, la sociedad etc. En la tradición religiosa de España, con fuerte reflejo en Murcia, la religiosidad popular se manifiesta en la fuerza emocional de las imágenes sagradas, en las cofradías que les dan culto y en las procesiones que desfilan por las calles para la veneración del gran público. Para describirlas e interpretarlas he tomado como hilo conductor para mi trabajo de campo la fiesta. La razón es simple: la religiosidad popular es eminentemente festiva. “La religiosidad del pueblo consiste, ante todo, en el giro interminable de la rueda de sus fiestas, festividades y festejos recurrentes, sus celebraciones, solemnidades, funciones, ceremonias, regocijos, romerías, procesiones”¹⁵.

La fiesta se puede definir como una explosión de la alegría, una manifestación expresa y consciente del ansia de vivir, una moratoria de la cotidianidad, un momento efímero, pero inefable, un juego con sentido cuyas reglas están creadas para conseguir un único fin: la felicidad, aunque sea transitoria. Una actividad que satisface la necesidad esencial del hombre de vivir plenamente y, por tanto, una parte consustancial a la naturaleza humana: la persona humana es el ser excéntrico que no puede salir adelante sin la fiesta. No en vano se ha definido al hombre como *Homo ludens* porque remite a una dimensión nuclear de la naturaleza humana: es libre, es libertad, la posibilidad de escaparse de la vida corriente a una esfera temporera de actividad que posee su tendencia propia¹⁶.

¹¹ XUAN THUAN, T. *La melodía secreta*. Madrid: Biblioteca Buri-dán, 2007.

¹² RIES, J. *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*. Barcelona. Azul, 2008; RÈMOND, R. “El cristianismo y las ideologías del siglo XX”. En *Historia del cristianismo*. A. Corbin. Di. Barcelona: Ariel, 2008; GÓMEZ CAFFARENA, J. “Dios en la filosofía de la religión”. En *Interrogante: Dios*. Velasco. Madrid. Fe y Secularizad, 1996.

¹³ FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. *Nacionalismo, cultura y tradición*. Barcelona: Anthropos, 2005; RODRÍGUEZ IGLESIAS, J. M. “Interpretaciones antropológicas de la religiosidad popular”. En *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*. J. A. Ramos Guerreira. Ed. Salamanca: UPS, 2004; ALONSO PONGA, J. L. *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*. Valladolid: Castilla Ediciones, 1999; FOSTER, G. M. *La cultura tradicional en España y América*. Sevilla: Demos, 1960/2003.

¹⁴ GÓMEZ-ARZAPALO, R. “Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México”. En *Gazeta de Antropología*. 24, 2008; CÓRDOBA, P. “Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica”. En *La religiosidad popular: Antropología e historia*. C. Álvarez Santaló. Ed. Barcelona: Anthropos, 1989; DELGADO, M. “La «religiosidad popular». En torno a un falso problema”. En *Gazeta de Antropología*. 10, 1993.

¹⁵ MALDONADO, L. *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Cristiandad, 1975. MALDONADO, L. “Tipificaciones en la religiosidad popular”. En *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*. J. A. Ramos Guerreira. Edts. Salamanca: UPS, 2004.

¹⁶ HUIZINGA, J. *Homo ludens*. Madrid: Alianza, 1972.

En efecto, es un momento extraordinario, pero importante en el devenir y la configuración de cualquier sociedad y por tanto una dimensión esencial de la cultura. Tan decisivo y determinante que todas las culturas marcan y ordenan sus calendarios con fiestas rituales. “La fiesta se inició en el momento en que se creó el calendario el establecimiento de un orden temporal dispuesto en consonancia con ciertos fenómenos astronómicos, de aparición puntual, lo que, desde su primer momento, condujo a que el tiempo quedase fijado para un periodo de trabajo y obligaciones y otro de descanso y, si queremos, de esparcimiento y fiesta. Con ello se encontró la ocasión de que aquel tiempo extraordinario, verdadero paréntesis abierto en otro de mayores proporciones, en ocasiones, pasase a ser admitido por un mandato divino en las religiones monoteístas, como vemos en el primer libro de La Biblia, lo que condujo, a que fuera santificado, o en las politeístas, como en las griega o romana, que lo protagonizaron diferentes divinidades¹⁷.”

La fiesta es un ámbito especial de sociabilidad en la medida que facilita e intensifica la interacción entre los individuos, las relaciones cara a cara. Un drama en la que la gente se libera de las amarras sociales y alcanza un estado de ánimo común¹⁸. Los momentos de fiestas crean la ilusión y la ficción de pertenecer a un grupo sin jerarquías sociales, sin pluralidad, sin conflictos. En esos momentos se desatan muchas de las rígidas normas que rigen las relaciones sociales cotidianas para dar paso a momentos de fusión comunitaria, a la participación igualitaria en una actividad común en la que sólo cuentan las personas y no los roles que cada uno debe desempeñar en la vida diaria. Un acto social plenamente estructurado en el que el espacio, los tiempos, y los actores conforman una estructura de gran belleza y armonía. Un rito en el que tanto los actores como los espectadores contribuyen a realzar el esplendor de la fiesta. Simplificaré y articularé sus fiestas en dos grandes campos: sagradas y profanas. Es, por otra parte, una clasificación que entronca con la distinción que ya hacía Alfonso X el Sabio en las Partidas de fiestas religiosas y civiles.

LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN MURCIA

La fiesta religiosa se construye en la Región de Murcia sobre tres pilares. Uno remite al sistema de creencias religiosas desde las cuales se interpreta la rea-

lidad y que se creen firmemente porque provienen de la autoridad de un ser divino; otro pilar es la expresión y plasmación de esa creencia en forma de ritos y cultos a través de los cuales se trata de racionalizar y socializar la experiencia de lo divino; un tercer pilar es la jerarquía eclesiástica que penetra, informa, orienta, controla, y dirige todo el proceso tanto en su dimensión creencial como ritual¹⁹.

Las gentes de esta Comunidad han sabido armonizar el duro trabajo con el descanso, el tiempo rutinario con el tiempo festivo, en una palabra, llenar el tiempo de sentido. A lo largo de la historia han ido creando y ritualizando actos muy concurridos de gran animación y gozo como son las diferentes fiestas que se celebran en todo el territorio murciano. La Murcia una y varia, el mestizaje cultural que se ha ido consolidando en sus entrañas a lo largo del tiempo así como el clima benigno de sus tierras ha conformado una forma especial de vivir y manifestar su manera de ser en actos festivos que se celebran a lo largo de todo el año. El cristianismo impregna, de forma más o menos evidente, la vida cotidiana, los valores y las opciones estéticas incluso de aquellos que la ignoran²⁰. Y la cultura europea, dentro de la que hay que situar a la Región de Murcia, no se puede entender sin el cristianismo, incluso por aquellos que lo rechazan ya que el fondo cristiano subyace al impulso de laicismo radical²¹.

En esta Comunidad la religión cristiana fue la base del sistema de creencias y ello explica que la religión católica siga teniendo un trato de privilegio y su jerarquía sigue gozando de una gran preeminencia social porque una gran mayoría de murcianos se confiesan católicos, aunque no todos sean practicantes. Ahora bien, es importante subrayar que ya no constituye un poder fáctico y tampoco sus enseñanzas constituyen la base de la cultura murciana. La secularización se ha producido no sólo en las instituciones, sino también en la sociedad murciana como demuestran las recientes estadísticas. En efecto, los datos nos muestran que la secularización se manifiesta a través de la erosión de las creencias religiosas y de las prácticas religiosas. Estudios socioantropológicos constatan en España una secularización de las conciencias, detectan una secularización muy secularizada²². Este proceso ha incidido no solamente en los jóvenes y en las capas ilustradas, sino también en una gran parte de la población al margen de su actitud ideológica. Esta erosión ha tenido lugar en la

¹⁷ FLORES ARROYUELO, F. “Calendario festivo”. En *Atlas global de la Región de Murcia*. A. Gómez Fiaren. Ed. Murcia: La Verdad, 2007; MANDIANES CASTRO, M. “Caracterización de la religiosidad popular”. En *La religiosidad popular: Antropología e historia*. C. Álvarez Santaló. Ed. Barcelona: Anthropos, 1989.

¹⁸ TURNER, V. y TURNER, E. L. B. *Image and pilgrimage in Christian culture*, New York: Columbia University Press, 1978.

¹⁹ ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. *Antropología de la Región de Murcia*. Murcia: Editora Regional, 2005.

²⁰ CORBIN, A. “Prólogo”. En *Historia del cristianismo*. Barcelona: Ariel, 2008.

²¹ GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. *La fábrica de los estereotipos*. Madrid: Adaba, 2006.

²² PÉREZ-AGOTE, A. y SANTIAGO GARCÍA, J. A. *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*. Madrid: CIS, 2005.

conciencia de sus ciudadanos, incluidos los que se declaran católicos, especialmente en materia de moral sexual, relaciones prematrimoniales, actitud ante los homosexuales, tipo de educación, etc. Se ha producido una devaluación del magisterio eclesiástico en materia de moral privada y pública. Las normas o recomendaciones propuestas por las instituciones católicas ni siquiera son seguidas por muchos de los ciudadanos que se confiesan católicos. En la región de Murcia es posible aplicar aquella famosa afirmación de Durkheim: “Poco a poco, las funciones políticas, económicas y científicas fueron independizándose de la función religiosa y adquirieron un carácter temporal cada vez más acusado. Dios, si así cabe expresarse, que un principio estaba presente en todas las relaciones humanas, progresivamente se va retirando; abandona el mundo a los hombres y sus disputas”. Se puede decir que la frase de Tamayo Adíos a la cristiandad es también una fórmula aplicable a la Región de Murcia.

También es cierto que una mayoría de los murcianos todavía se consideran católicos y que no se está volviendo al nacionalcatolicismo como a veces por intereses políticos se ha afirmado. Me parece que la situación actual en nuestra región se puede entender a través de dos rasgos esenciales que conforman del sistema de creencias y actitudes de la actual cultura. De una parte que ha calado profundamente en la conciencia de los murcianos la aceptación del artículo 16.1 de la Constitución. Se considera un valor proteger la libertad religiosa y se considera la sociedad como un sistema abierto en el que pueden convivir y se deben respetar múltiples creencias y religiones. Los estudios sociológicos ya lo habían puesto de manifiesto para la Región de Murcia: “Se ha desintegrado pues la postura monolítica del pasado en aras de la pluralidad y la tolerancia”²³. De otra parte, la mayoría de los murcianos, se confiesen o no se confiesen creyentes, siguen manteniendo una conexión directa con la Iglesia en los denominados ritos de paso fundamentales: nacimiento, boda y muerte. La reflexión sobre este fenómeno nos puede ayudar a entender un hecho que a primera vista parece contradictorio. Se ha abandonado el cristianismo institucional, pero no los valores basados en el cristianismo. Y conviene explicar esta paradoja aplicable a toda la cultura eurocéntrica. Las creencias religiosas han devenido subjetivas y desde el punto de vista social ha perdido poder referencial, en la vida cotidiana hay una real separación entre religión y vida social. Pero también conviene subrayar una tremenda paradoja: en este módulo cultural tampoco se puede decir que se haya producido un cambio cualitativo ya que la visión del hombre no se ha modificado. En efecto, el sistema de creencias, valores y normas que con-

forman las instituciones clave del sistema social siguen siendo las que provienen del humanismo cristiano aunque cribadas y en muchos aspectos remodeladas por el racionalismo ilustrado como ha señalado Braudel: “El cristianismo occidental ha sido y continua siendo el componente más importante del pensamiento europeo, comprendido el pensamiento racionalista que se constituye contra él, pero también a partir de él”. Esencial puesto que nos permite entender que “Todas las instituciones llevan la huella de la cultura católica y su tipo de institución basándose en el modelo jerárquico de autoridad y en la referencia a un orden trascendente”. Ello se ve con claridad en la religiosidad popular.

Las tres manifestaciones de religiosidad popular más representativas en la Región de Murcia, las que gozan de mayor aceptación, aunque han evolucionado de forma diferente, se pueden organizar en tres grandes campos: rogativas, romerías y procesiones. Si bien todas ellas constituyen expresiones de un mismo sistema de creencias y son ritos que se realizan fuera de los templos bajo la tutela de la autoridad eclesiástica tienen connotaciones específicas que permiten su diferenciación.

Rogativas

La rogativa implica el reconocimiento de culpas y pecados de los hombres y al mismo tiempo la necesidad de reconciliación con Dios en un intento de aplacar su “justa ira” por los pecados o malas acciones que se hayan cometido. Este sentimiento de culpa puede convertirse en angustia colectiva. De ahí la urgente necesidad y el deseo de aplacar la ira divina. Esta mentalidad ha estado siempre presente en la Historia de la región, aunque hay sido más frecuente en el siglo XVIII.

Las ceremonias de rogativas que se realizan para ponerse a bien con Dios dependen en gran medida de la intensidad y gravedad de la situación, siendo las más frecuentes misas, procesiones y novenarios, pudiéndose añadir letanías, salves, preces, canciones, toque de campanas y oraciones específicas según la calamidad para la que se solicite la intervención divina como *pro salute, pro infirmis, a flagello terremotus*, etc. Ceremonias que se pueden acompañar con la exposición, adoración y súplicas a las reliquias o imágenes exhibidas en el altar mayor de la catedral e iglesias. Estos actos pueden considerarse llamadas de atención o solicitudes dirigidas a Dios, que si obtienen un resultado favorable se complementan con la Procesión o Misa de gracias, y si no, se insiste con las primeras ceremonias hasta que se consiga.

Para la clasificación de las rogativas podemos usar el esquema propuesto por Peñafiel Ramón que toma como criterio las causas que las suscitan:

²³ MELLADO, M. “Síntomas de cambio en los valores sociales y religiosos de la sociedad murciana”. En *Estructura y cambio social en*

la Región de Murcia. Vol. III. L. Frutos y M. Mellado. Coords. Murcia: Universidad de Murcia, 1996.

- Rogativas políticas: son propuestas por las autoridades civiles y eclesiásticas para recabar el apoyo divino en la consecución de victorias en las guerras que se hacían por diferentes motivos, para garantizar la descendencia real (con lo que se asegura la estabilidad y gobernabilidad de la nación), para el acierto de los reyes en el gobierno (a fin de tener al pueblo contento evitando cualquier tipo de revueltas internas y propiciando el apoyo de éste en las campañas militares). Este tipo de rogativas fueron muy frecuentes en períodos de guerra. En la guerra contra Napoleón se hizo en Murcia la “Rogativa a María Santísima de la Fuensanta protectora y generala del ejército de Murcia, implorando interponga su divino auxilio con su Santísimo Hijo, y nos conceda victoria contra nuestros enemigos”.
- Rogativas de salud que pueden realizarse tanto para pedir la salud de los monarcas como a la del pueblo. Las debidas a los primeros están directamente relacionadas con la política siendo también impuestas. Las rogativas por la salud pública suelen ser mayoritariamente solicitadas por el Concejo en calidad de representante del pueblo. Aunque este tipo de rogativas suele ser de ámbito local, si la epidemia se extiende adquieren un carácter nacional. Estas no sólo se celebran por epidemia, sino también por la abundancia de enfermos en la ciudad o cuando los médicos reconocen enfermedades nuevas, careciendo de remedios para combatirlas, siendo causa suficiente para solicitar las rogativas. A lo largo de todo el siglo XIX los murcianos sufrieron numerosas epidemias como la “fiebre amarilla” en 1811-1813, el “cólera morbo” (de ámbito nacional) en 1833, el “cólera asiático” en 1834, 1854, 1865 y 1885 que motivaron la celebración de rogativas.
- Rogativas por necesidades de subsistencia, casi de supervivencia, si tenemos en cuenta que estamos ante una sociedad mayoritariamente agrícola, dependiente de fenómenos atmosféricos, ajenos totalmente a su control, para poder obtener buenas cosechas y evitar plagas y catástrofes, de ahí que el agricultor del momento viva prácticamente por y para la rogativa en la que deposita sus esperanzas, y con la que intenta salvar todas sus frustraciones de año tras año. A esta mentalidad hay que unir el excesivo conservadurismo de los huertanos y su resistencia a cualquier intento de evolución, aferrándose a las creencias de sus antepasados en la intervención divina. El agricultor distingue claramente entre sus responsabilidades y las divi-

nas, de forma que a él le corresponde “labrar, sembrar, regar, limpiar, cuidar y proteger, incluso de ladrones y alimañas, sus tierras, y es Dios el único que puede evitar granizos, hielos, inundaciones o sequías”²⁴. Por la especificidad climatológica de Murcia, el agua es el bien máspreciado, ya que esta comunidad sufre frecuentemente extremas sequías y también tremendos diluvios. De todas maneras es la sequía lo que más preocupa. De ahí que las rogativas para que llueva y se obtenga el preciado líquido. Hay fechas clave para la rogativa que depende del calendario agrícola. De ahí que la mayor frecuencia se produzca en los momentos de iniciar la siembra —aproximadamente hacia octubre— se continúa en los meses de noviembre a febrero, y alcanza sus mayores cotas en marzo, cuando se produce la granazón del cereal. Por el contrario, son muy escasas las rogativas en mayo y prácticamente inexistentes en junio-julio (momento, generalmente de la siega; no interesa que llueva) y agosto”. Además de las rogativas por agua también se hacían por nieve, no tanto para paliar la sequía (que generaba hambre y pobreza), sino como remedio terapéutico, pues, utilizada como antitérmico, servía para conservar medicinas, etc. convirtiéndose así, en elemento básico y fundamental para la curación de los enfermos.

No sólo las sequías y las enfermedades afligían al campesino, también había otro tipo de calamidades y catástrofes como las generadas por los terremotos, las inundaciones y las plagas que obligaban a la realización de rogativas para paliarlas en la medida de lo posible. Murcia, por su situación dentro del llamado “cinturón de fuego” del mundo, sufre con relativa frecuencia la devastación de terremotos o “temblores de tierra”, como se les conoce popularmente. En los últimos siglos fueron especialmente intensos, lo que motivó la presencia de distintas imágenes y reliquias en rogativas. Es famoso el terremoto de 1829 una de cuyas réplicas causó un espanto general en la población. Por ello se hizo una procesión de rogativa en la que se sacaron las imágenes de Jesús Nazareno y la Virgen de la Fuensanta. Nos cuenta Pérez Crespo como grupos de vecinos en procesión rezaban y cantaban la siguiente oración:

*Aplaca, Señor, tu enojo
tu justicia y tu rigor
dulce Jesús de mi vida
misericordia, Señor.*

Por último otra catástrofe que azotó a Murcia y en general, a Europa durante siglos fueron las plagas, de pájaros (gorriones, calandrias, tordos), de piojos, gusanos y, sobre todo, de langosta, considerada desde antiguo un

²⁴ PEÑAFIEL, A. *Mentalidad y religiosidad popular murciana en la primera mitad del siglo XVIII*. Murcia: Universidad de Murcia, 1988.

castigo bíblico causante de preocupaciones y una «calamidad pública». Contra esta plaga se recurrió con una triple fórmula según Peñafiel Ramón: Por un lado, intentando acabar con ella por medios puramente naturales representados por la acción del hombre; por otro, recurriendo a la rogativa y por último, acudiendo a una forma espiritual de rechazo: el conjuro. En 1708 sacaron a la Virgen de la Arrixaca y en 1756 se hicieron de nuevo rogativas y conjuros en este caso con la Virgen de la Fuensanta invocada con frecuencia a partir de esta fecha y compartiendo, en ocasiones, estos rituales con San Agustín, abogado contra las plagas de langosta.

La secularización que se inicia a partir de los años 60 y la postura de las autoridades eclesiásticas han sido dos factores decisivos en la decadencia de las rogativas, tanto en la frecuencia con que se recurría a ellas como en sus celebraciones. Para la religiosidad de los murcianos supuso un duro golpe el escepticismo mostrado por el Obispo Sanahuja y Marcé cuando le solicitaron bajar a la Virgen de la Fuensanta para implorar la beneficiosa lluvia, el Prelado acercándose a la ventana del palacio, miró al cielo y dijo «traigan, traigan... pero el tiempo no está para llover». También se pidió sacar la Imagen en rogativa a principios de 1993, a lo que el entonces Obispo, Javier Azagra, no accedió en ningún momento creando un malestar en los numerosos devotos que pedían su traída sobre todo después de que en otras ciudades Sevilla, Jaén, etc. se hubieran sacado las respectivas patronas *ad petendam pluviam*. En los últimos terremotos que azotaron las pedanías de Lorca ya no se han hecho rogativas sino que se ha pedido dinero a la Administración tanto regional como nacional. El cambio de mentalidad es evidente. De todas maneras no se ha perdido este sentimiento ya que en esta primavera del 2008 se celebró en la plaza de la catedral una misa para pedir lluvia.

Romerías

El término romería está asociado originariamente con el camino que con sentido espiritual que los fieles de todas las culturas hacen a los grandes santuarios. Tenían un carácter eminentemente penitencial. En España era famoso el viaje que se realizaba a Roma y la peregrinación que se hacía a Compostela a venerar al apóstol Santiago. Después de la Reconquista se recobraron en Murcia numerosos emplazamientos sagrados en los que se rendía culto a Jesús, la virgen María y numerosos patrones. A ellos acudían numerosos fieles a honrarlos y pedirles favores. Y poco a poco la romería se conforma como la fiesta en un día señalado que un concejo celebra a un lugar sagrado, preferentemente cercano —no más de una legua— retornando en ese mismo día a la localidad. Se pueden definir como la peregrinación de uno o varios días a un santuario.

En las romerías el elemento penitencial está presente desde el momento en el que simple hecho de caminar, puede considerarse un medio de mortificación. Los

romeros deben purificarse antes de entrar en contacto con lo sagrado y realizar el camino con las dificultades que plantea hacerlo entre miles de personas bajo un sol de justicia, este sería un primer nivel penitencial. Este nivel es realizado por la mayoría de los romeros. Un segundo nivel de mortificación corporal es el de caminar descalzo, siempre por promesa. Además muchos llevan también velas. El último nivel, el más intenso es cuando se realiza la última parte del recorrido de rodillas. El hincarse de rodillas es un signo de sumisión y de acatamiento, de humildad y respeto ante Dios omnipotente. En algunos casos el ponerse de rodillas sirve para subrayar el carácter apremiante de una súplica o pregunta (pedir de rodillas). Esta penitencia se acrecienta por la aspereza del camino, las piedras y chinarras que producen numerosas heridas en los penitentes.

No debemos olvidar que aunque tienen un sentido eminentemente religioso con momentos de gran fervor, ésta también es una celebración gozosa y placentera. Se mezcla y se confunde lo religioso con lo profano, lo sagrado con lo lúdico. En efecto, se oye misa, pero también se almuerza y se hacen bailes, hay corridas de toros, etc. Han servido para la exaltación de las artes plásticas y musicales, del comensalismo, la exaltación del erotismo y han sido momentos propicios para la trasgresión de las normas sociales. Por ejemplo, la mentalidad popular tenía una gran confianza en la fertilidad alcanzada en los santuarios.

Las transformaciones socioculturales han reducido el número de santuarios a los que se acude en procesión y quedan muy pocas romerías multitudinarias que tantos fervores suscitaron en los murcianos. Sin embargo, desde principios de los años ochenta se ha producido un progresivo aumento de participantes en las romerías, hecho que ha querido explicarse por algunos recurriendo a cuestiones de moda. También puede ser que los motivos que movían a buena parte de los romeros no fueran exactamente los de una devoción entendida al estilo estrictamente teológico y que hoy surja y se prime lo que en otras épocas estaba latente. No hay que descartar tampoco que la masificación actual de las romerías quizás se deba a una necesidad de la sociedad de hoy, que, aunque cada vez más materialista y en crisis con las instituciones y de valores, necesita por compensación, un tipo de satisfacción espiritual, es decir, encontrar un sentido a su vida.

Otra de las causas sería el contacto con la naturaleza como una evasión de las “junglas de hormigón”, y por último la relación humana, cordial y desinteresada que se establece con el resto de los romeros como bálsamo ante la actividad competitiva de la sociedad moderna. Por otra parte está el aumento de jóvenes en la romería lo que contribuye, contribuyendo a que no desaparezca algo tan querido y arraigado en nuestro pueblo, en nuestras gentes.

En la actualidad la supresión de las rogativas ha contribuido a aumentar los enfermos entre los romeros.

En las peticiones de curación se incluyen todas aquellas enfermedades que afectan hoy a la sociedad, observándose cierta especialización según la imagen, así, en la romería de San Blas en Santiago de la Ribera (San Javier) el mayor número de promesas se centra en las afecciones respiratorias y sobre todo de garganta, en la romería del Niño de Mula se constata un aumento de las peticiones de fertilidad, aspecto éste que tuvo una decadencia importante en la década de los ochenta, pero que recientemente ha experimentado un fuerte auge. Algunas imágenes acogen mayor variedad de promesas, entre las que destacamos la Virgen de la Fuensanta (Murcia), la Virgen de la Esperanza (Calasparra), La Purísima (Yecla), Santa Eulalia (Totana), El Cristo de la Columna (Jumilla) y la Vera Cruz (Caravaca de la Cruz y Abanilla). La más multitudinaria de todas ellas es la de la Virgen de la Fuensanta de Murcia en septiembre²⁵.

Procesiones

Las procesiones de Murcia se pueden clasificar en tres grandes grupos: patronales, las marítimas y las penitenciales o pasionarias.

- Las procesiones patronales son aquellos cortejos en los que se procesiona al patrón o patrona del pueblo o ciudad y se celebran durante las fiestas patronales de los mismos. Se desarrollan en itinerarios urbanos, aunque en algunos municipios podamos encontrar alguna procesión que discurra por la periferia del mismo. En ambas existen determinados lugares representativos de la comunidad por los que pasan todas, como la iglesia principal del pueblo, la catedral y el casco antiguo.
- Las procesiones marítimas son frecuentes en las comarcas del litoral de nuestra región y como su nombre indica, el cortejo se celebra en el mar, siendo las advocaciones marianas de la Virgen del Carmen y la Virgen de la Asunción, las elegidas para embarcarlas el día que se celebra su festividad. Guardan muchas de semejanzas en el establecimiento de los itinerarios con las patronales, pero también existen diferencias claras en lo que se refiere a la forma de participar y sentir las procesiones. Aquellas se celebran en unas fechas determinadas y fijas dentro del calendario local, lo que supone un elemento identitario de arraigo en la comunidad, que une a sus habitantes y los diferencia de otras localidades. El ambiente entorno a ellas denota júbilo y alegría puesto que es la expresión máxima del día grande de las fiestas patronales. Es una jornada en la que toda la población está de fiesta y tras la celebración de la misma, con comidas elaboradas, invitados en las mesas, indu-

mentaria de fiesta, como broche final de la celebración, se participa en la procesión acompañando al patrón o la patrona, reforzando las relaciones sociales y el sentimiento de pertenencia identitaria a la comunidad. Es muy frecuente en nuestros pueblos que sus habitantes, emigrantes en otros lugares, vengán para las fiestas y especialmente para la procesión. Los participantes en estas procesiones se reconocen y son reconocidos por la comunidad, podríamos hablar de una participación más igualitaria que en las penitenciales.

- Las procesiones penitenciales son las que se celebran durante la Semana Santa, consideradas por muchos, “las procesiones por excelencia”. Son manifestaciones más globales, menos localistas, que se celebran en fechas variables, según el calendario litúrgico, que están sometidas a una serie de normativas, agrupaciones y estratificaciones. La participación en ellas no es igualitaria, pudiendo distinguir entre los penitentes y los espectadores, y dentro de estos dos grandes grupos hay distinciones, dentro de los que procesionan, presidencia, cabo de andas, portapasos o estantes, mayordomos y penitentes, y entre los espectadores, podemos observar los que manifiestan una actitud respetuosa hacia las tradiciones y las creencias y aquellos que lo presencian como un desfile. La comensalidad no está generalizada como en los otros dos tipos de procesiones, sino que se atomiza entre los estantes de cada trono o a lo sumo, entre los nazarenos de la misma hermandad. Entre los nazarenos hay distinciones entre los que son reconocidos socialmente, porque se les ve la cara (cabo de andas, estantes y mayordomos generalmente, aunque no en todas las procesiones) y los que mantienen el más absolutos anonimato, los penitentes. En la Región de Murcia se celebran en todos los municipios, pero se deben destacar tres fiestas pasionarias de gran esplendor, fervor y de alta participación tanto de los ciudadanos como de gente venida de fuera: Murcia, Cartagena y Lorca. Han quedado inmortalizadas en el cine por J. Val del Omar.

i) Las procesiones de Semana Santa de la Ciudad de Murcia se inician el Viernes de Dolores con la procesión del Santísimo Cristo del Amparo y se cierran el Domingo de Resurrección con la popular y colorista procesión del Resucitado. De entre todas las procesiones que se realizan a lo largo de la semana merece una mención especial la procesión del Viernes Santo que sale a las ocho y recorre las calles de Murcia ciudad durante

²⁵ ANTÓN HURTADO, J. M. *De la Virgen de la Arrixaca a la Virgen de la Fuensanta*. Murcia: Universidad de Murcia, 1996.

toda la mañana. Es el paso de la ilustre Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno, también denominada la procesión de los salzillos. Se denomina así porque porta los nueve pasos del famoso escultor murciano Francisco Salzillo.

Uno de los rasgos más significativos de estas procesiones y que las diferencian del resto de las de España, es el reparto que hacen los nazarenos de caramelos, piruletas, monas, huevos, etc. Últimamente se ha introducido la costumbre de que los nazarenos obsequien a los espectadores con recordatorios, *pins*, llaveros y otros artículos de la cofradía. No se sabe la razón ni cuando se introdujo por primera vez. La interpretación más corriente es que con esta costumbre se intentan reforzar los lazos con los “no participantes” o espectadores a través de la entrega. Tradición que en la ciudad de Murcia tenía su causa en la necesidad de aprovisionamiento de los estantes que venían de la huerta y traían comida para abastecerse ellos mismos y para repartir entre los ciudadanos como señala Valcárcel Mayor. Tradición que se impuso porque fue aceptada y aplaudida por la iglesia quizás por su valor simbólico: el reparto de comida es participación y comunión que se puede acomodar e insertar plenamente en estos ritos penitenciales. Transcurridos unos años, el origen de la misma se ha difuminado y se ha sublimado la costumbre hasta tal punto de generar un manifiesto descontento entre los nazarenos y los habitantes de la ciudad de Murcia, cuando recientemente la máxima autoridad de la Diócesis de Cartagena intentó suprimirla. Se mantiene esta costumbre y hoy es considerada como símbolo de la hospitalidad y generosidad que caracteriza al pueblo murciano.

ii) Las procesiones de Cartagena y Lorca. En estas procesiones hay que situar los ritos competitivos que expresan la rivalidad entre grupos. Se pueden interpretar como una ceremonia que se remonta a una tradición centenaria cuyo núcleo se halla no tanto en el enfrentamiento de personas o bandos cuanto en la necesidad de demostrar que se posee una fe mayor, como un deseo de acentuar la magnitud de la respuesta de los creyentes. Han perdido el sentido religioso en donde nacieron para ser reinventadas y convertidas en fiestas más laicas aunque se celebren dentro del orden que marca el calendario religioso. Lisón Tolosana los describe como una forma de «potlatch» ritual en el que se combinan elementos religiosos, profanos, de competición, de afirmación de un nosotros y destrucción total de la riqueza.

En Cartagena se celebran las procesiones de Semana Santa con gran fervor y esplendor. Es organizada por cuatro cofradías pero destacan y llaman la atención tanto de los propios como de los visitantes dos: «californios» y «marrajos». Según la tradición los miembros de la primera cofradía portan reciben este nombre porque al poco tiempo de ser fundada ingresaron en ella marineros que habían participado en la expedición española a California. Su color distintivo es el encarnado y organizan la procesión del Miércoles Santo y la del Jue-

ves Santo que recorre la ciudad en completa oscuridad pero iluminada por los cirios y acompañada de tambores. La cofradía más antigua es la de los «marrajos» que fue creada en el siglo XVII. Reciben este nombre porque cada vez que los pescadores de la ciudad pescaban una pieza del pez marrajo lo vendían y los beneficios obtenidos se donaban a la hermandad.

En Lorca se celebran las famosas procesiones de los «azules» y los «blancos». En esas fechas toda la ciudad se divide en azules y blancos, incluso el vestido que lleva la gente, sobre todo las mujeres, se ve como señal de adscripción a una determinada cofradía. Y que nadie se extrañe, como a mi me ocurrió cuando hacía trabajo de campo, que le pregunten si era azul o blanco. La rivalidad se remonta al año 1825 fecha en la que los azules decidieron salir con túnicas bordadas de oro. Para contrarrestar esa alarde los Blancos competir y atraer a sus fieles decidieron representar diversas escenas bíblicas.

En estos últimos años se constata en la Región de Murcia un fuerte incremento de las manifestaciones y participación de la gente en las fiestas religiosas. En ellas participan, no solamente las autoridades eclesíásticas, sino también las civiles, aumentan las hermandades y cofradías a las que se adhieren una gran cantidad de personas. No solamente son expresiones religiosas, sino que también se han convertido en un verdadero espectáculo al margen de su sentido religioso, magnificado por los medios de comunicación. La situación actual se puede condensar en una frase: fuerza de los rituales y debilidad de las creencias, como proponen los antropólogos. Es cierto que la gente se sigue casando por la Iglesia o bautiza a sus hijos o pide la Extrema Unción. Lo cual indica que nuestra actitud religiosa se funda sobre todo en ritos de paso o de momentos importantes. Pero disminuye la vivencia religiosa. Estamos ante una situación de confusión y de soledad. No es de extrañar que este contexto la autoridad religiosa considerara la religiosidad popular como una desviación, que subrayara sus aspectos negativos al basarla e identificarla con la ignorancia, la superstición, la magia, el fatalismo, residuos sincréticos entre lo ancestral y lo católico, folclorismo, etc. Esta actitud ha cambiado radicalmente, ya que no sólo no ha eliminado la religiosidad popular, sino que la ha redescubierto y valorado. La considera como un espacio privilegiado para la evangelización. Con palabras de Paulo VI: *La religiosidad popular cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer.* Hoy se tiene una postura positiva hacia la religiosidad popular. El problema está en cómo conseguir que se convierta en una experiencia religiosa más profunda. Se tiene la impresión que la de los siglos anteriores era más profunda que la de hoy. Se habla de una fragmentación general del panorama religioso contemporáneo, un panorama realmente confuso que para unos es un enriquecimiento mientras para otros significa un

empobrecimiento²⁶. Solamente a través del trabajo de campo podemos detectar todavía la presencia de grupos que viven en plenitud el sentido religioso de estas fiestas y entender cuales son los caminos para recuperar el sentido religioso. Se ha convertido en razón de vida o muerte para la religión el que ésta pueda ser vivida por un sujeto consciente de su subjetividad individual, autónomo y atento a su inalienable dignidad personal. Pero de ninguna manera despreciar la religiosidad popular, sino interpretarla siguiendo la nueva visión introducida por los estudiosos de la religión. “La fe del pueblo no puede ser sino una fe encarnada en la cultura del mismo pueblo. Una cultura con raíces en el pasado, pero que inevitablemente pasa por las configuraciones del pre-

sente. Y es preciso que la Iglesia se sitúe con realismo en este presente. La fe del pueblo de Dios, merece siempre una valoración respetuosa, a la vez que un discernimiento crítico, para promoverla hacia el ideal evangélico y del ser cristiano. Y solamente se puede renovar esta fe mirándola y acogiéndola con cariño, dialogando con ella desde su positividad, promoviéndola desde sus limitaciones. No se puede edificar la Iglesia mirando sólo hacia el pasado y en negativo, sino mirando hacia el futuro y en positivo. Además, la fe del pueblo debe ser tomada en serio como verdadero lugar de aprendizaje de esa esencia vital del catolicismo que resulta más elocuente y cercana a los sentimientos y necesidades del pueblo”²⁷.

²⁶ GINER, S. “Religión y sociedad”. En *El fenómeno religioso ante el siglo XXI*. M. Mellado. Di. Murcia: UM, 1997.

²⁷ DUCH, LI. “El fenómeno de la religiosidad popular. Rasgos de su identidad actual”. En *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento*

y retos. J. A. Ramos Guerreira. Ed. Salamanca: UPS, 2004; VELASCO, J. M. *La metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Bilbao: Sal Térrea, 1998.

NOTE STORIOGRAFICHE SULLA SETTIMANA SANTA IN ITALIA

Dr. Mario Atzori

Università degli Studi di Sassari - Italia

I. Le tradizioni della liturgia ufficiale della Settimana Santa, fin dal Medioevo fissate e costantemente riprese dalla Chiesa per adeguarle al modificarsi dei tempi, e le relative tradizioni paraliturgiche, elaborate da ordini religiosi e da esperti nei rituali e, quindi, rifunzionalizzate dagli ordini religiosi e soprattutto dal basso clero e dai ceti popolari delle comunità rurali e urbane sulla scorta delle proprie condizioni culturali e dei propri bisogni, sono state considerate dagli studiosi positivisti dell'Ottocento e da quelli storicisti del Novecento, come fenomeni e occasioni teatrali in cui il mito si ritualizza e diventa spettacolo e in cui il dramma sacro ripropone come vicenda esemplare di sacrificio cruento valido a provocare la catarsi di chi partecipa. Infatti, nell'Altomedioevo, quando il teatro e altre forme di spettacolo erano state da tempo abbandonate, spesso il popolo rifunzionalizzava diverse cerimonie religiose previste dall'anno liturgico, fra queste, in particolare, i rituali della Settimana Santa. Nello spesso processo circuito di rifunzionalizzazione furono coinvolte anche altre occasioni e forme festive di tipo spettacolare, come il carnevale e le feste primaverili le cui origini, come è noto, vengono collocate in epoche precristiane, tanto che la loro conservazione veniva considerata dagli studiosi dell'Ottocento come sopravvivenza di precedenti concezioni religiose, rituali e cerimonie ormai decadute.

Secondo quest'ottica evolucionistica, nel 1982, Alessandro D'Ancona pubblicava a Firenze *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI*, dando una particolare interpretazione della teatralità della liturgia ufficiale e soprattutto delle forme di religiosità popolare dei rituali della Settimana Santa. L'obiettivo degli studiosi di quel tempo era, in primo luogo, documentare il fenomeno e

analizzarlo per scoprirne l'origine e la connessa sua evoluzione storica. Sulla scorta di questo indirizzo teorico usciva a Torino nel 1891, sempre di Alessandro D'Ancona, l'opera in due volumi *Origini del teatro italiano* che già dal titolo «indica i limiti entro cui l'autore ha voluto contenere la sua ricerca e la sua trattazione»¹, come afferma Paolo Toschi nella premessa ad un suo lavoro del 1955 intitolato, in modo molto simile a quello del D'Ancona, *Le origini del teatro italiano*. A tale proposito si deve sottolineare che Paolo Toschi, sempre attento ad individuare le prime cause storiche e le sopravvivenze dei fenomeni culturali, rimanda anche ad un lavoro del filologo Ernesto Monaci, *Appunti per la storia del Teatro italiano. Uffici drammatici dei disciplinanti dell'Umbria*, apparso ad Imola nel 1874, nel n. I, fascicolo 4 della «Rivista di Filologia Romanza»; tale opera costituirebbe l'avvio degli studi sul processo di formazione del teatro italiano a partire dal rito e dal dramma sacro. Inoltre, egli nota una maggiore attenzione alla teatralità delle rappresentazioni sacre connesse alla quaresima e alla Settimana Santa, nell'opera di Vincenzo De Bartholomaeis, *Origini della poesia drammatica italiana*, pubblicata a Bologna nel 1924 e verso la quale si sente debitore.

Al di là dei meriti che si possono riconoscere al Monaci, al D'Ancona e al De Bartholomaeis, tuttavia, si deve infatti a Paolo Toschi il vantaggio di avere affrontato in modo sistematico il complesso problema delle origini storiche del teatro medievale italiano e di avere fissato le relative connessioni con le diverse forme di ritualità festiva, nella quale si collocano la liturgia ufficiale e i rituali paraliturgici della Settimana Santa, intesi dallo stesso Toschi come «reliquie viventi del dramma sacro»², secondo una facile formula che egli mutua del D'Ancona.

¹ TOSCHI, *Le origini...*, pp. 3.

² *Ibid.*, pp. 704.

In questa ricerca, portata avanti per oltre quarant'anni, come è stato da tempo più volte evidenziato, Toschi si fece coinvolgere sul piano teorico e metodologico generale dallo storicismo crociano, anche se, nella militanza demologica, appare come un eclettico in cui confluiscono oltre al crocianesimo, residui evolutuzionistici, influssi diffusionistici e tardive eco funzionalistiche.

Il fatto che egli tenti di dimostrare come valide e degne di studio le forme di arte popolare, tra le quali quelle drammatiche e non soltanto quelle espresse dalla cultura materiale, determina un suo distinguo preciso dalle concezioni dell'estetica crociana, secondo la quale la poesia popolare «esprime i moti dell'anima che non hanno dietro di sé, come precedenti immediati, grandi travagli del pensiero e della passione; ritrae sentimenti semplici in corrispondenti semplici forme»³. L'arte popolare, secondo Croce, non raggiungerebbe "l'intuizione lirica del sentimento" che invece è concessa alla "grande arte" nella quale si riversano i "grandi travagli del pensiero e della passione". La concezione di Toschi sulla realtà popolare, invece, è differente; egli sostiene che «quattro sono le costanti che caratterizzano un fatto folklorico: numero, tempo, spazio, tono. Un uso ... deve essere fatto proprio da un numero più o meno grande di persone, deve essersi mantenuto vivo per un tempo più o meno lungo, ed essersi diffuso per un'area più o meno ampia, grazia alla sua rispondenza a quella semplicità di tono, a quella necessità essenziale che rispecchia la psicologia e la vita delle classi popolari»⁴.

Nella sua concezione, infatti, anche se non in termini espliciti, Paolo Toschi riconosce l'individualità delle diverse tradizioni; a questo proposito egli sostiene che «carattere intrinseco dell'arte popolare è pertanto anche quello di essere divenuta patrimonio tradizionale di una comunità, per un'area più o meno vasta, per un tempo più o meno lungo, e presso un numero maggiore e minore, ma sempre determinante, di individui. Inoltre la semplicità che la impronta non rimane semplice fatto psicologico, ma entra nella sfera dell'arte stessa, costituisce una nota di distintività. Con queste premesse —conclude Toschi— possiamo riconoscere come arte popolare quella che, nata di regola da un tono psicologico e lirico di semplicità e primitività, è divenuta patrimonio espressivo del gusto dell'umile gente. Essa soddisfa i bisogni spirituali e pratici del popolo, e per questa sua funzione vitale si trasmette nel tempo, si conserva o si modifica e si elabora secondo una propria tradizione stilistica, fintantoché il popolo la sente e l'adotta come sua»⁵.

Nella premessa all'opera *Le origini del teatro italiano* sono proposte, le problematiche fondamentali e gli indirizzi teorico-metodologici seguiti da Toschi nella ricerca sulle forme ed espressioni drammatiche popolari: «1) Tutte le forme drammatiche da cui si sviluppa il nostro teatro riconoscono la loro prima e unitaria origine dal rito; nascono come dei momenti essenziali e più significativi di cerimonie religiose. 2) Anche la commedia e, in genere, quello che si suol chiamare teatro profano, ha avuto all'origine carattere sacro, né più né meno del dramma cristiano: solo che la nascita è avvenuta nel mondo ritualistico della religione pagana. 3) Questo "teatro profano" (anch'esso, ripetiamo, di origine sacrale) è antecedente al teatro cristiano, continua a vivere anche nel lungo periodo del predominio di questo, e si prolunga fino al giorno d'oggi: nel suo grembo nasce e prospera la stagione teatrale, la tradizione teatrale in tutte le sue forme, e non solo per le classi popolari, ma per tutta la società italiana»⁶. Nell'indicare queste direttrici di indagine, Toschi precisa subito che «il nostro teatro ha la sua culla nella vita tradizionale del nostro popolo, e particolarmente nelle grandi feste annuali e stagionali di rinnovamento e di propiziazione a cui partecipa l'intera società dagli strati più umili agli aristocratici, anche se con forme sempre più differenziate quanto più grande si fa la distanza fra i due indici di cultura e di condizione di vita»⁷. In questa considerazione, sono chiare e definite sia le dimensioni e le differenti funzioni dei dislivelli culturali, sia la funzione di "rinnovamento" e rigenerazione delle feste nell'azione «di propiziazione per il nuovo ciclo di tempo (anno, o stagione) che da esse prende inizio»⁸. La festa e la sua teatralità rituale connessa all'apparato mitico che la sostiene sarebbe per Toschi una risposta funzionale ad una costante necessità psicologica di rinnovamento e riadattamento della condizione esistenziale al continuo fluire e modificarsi della storia e delle condizioni contingenti di vita. Questa necessità può essere paragonata allo stato d'animo degli uomini; secondo Toschi, infatti, «la società ha bisogno (un bisogno fondamentale nella psicologia dei popoli) di rinnovarsi ad ogni ritorno del ciclo naturale delle stagioni. Rinnovarsi, prima eliminando tutto il grave cumulo del male addensatosi durante l'anno che muore: dolori, malattie, disgrazie, magagne, peccati, delitti; poi, preassicurandosi con tutti i mezzi che le diverse concezioni magiche e religiose le suggeriscono, un felice svolgimento e definendo della nuova fase che si apre»⁹.

Il bisogno psicologico delle feste, quindi, per Toschi costituirebbe il presupposto delle azioni teatrali che

³ CROCE, pp. 5.

⁴ TOSCHI, *Arte popolare ...*, pp. 21.

⁵ *Ibid.*, pp. 14.

⁶ TOSCHI, *Le origini ...*, pp. 7.

⁷ *Ibid.*, pp. 7-8.

⁸ *Ibid.*, pp. 8.

⁹ *Ibid.*, pp. 8.

caratterizzano le stesse feste nelle loro differenti forme e realizzazioni storiche «come Capodanno, Carnevale, Calendimaggio, per ricordare le maggiori, in cui più chiara si è conservata la derivazione dagli antichi riti pagani - così come egli precisa, mutuando inoltre, in forma chiara, dalla nozione tyloriana di sopravvivenza -, o altre come Natale, Epifania, Pasqua, dove è altrettanto palese l'origine cristiana,, anche se poi vi si ritrovano, più o meno assimilate, forme delle feste preesistenti»¹⁰.

L'origine del dramma sacro costituisce motivo conduttore del lavoro *L'antico teatro religioso italiano*, pubblicato a Matera nel 1966, nella collana "Biblioteca di Cultura" diretta da Giovanni Battista Bronzini; il volume ripropone articoli di Toschi già apparsi in diversi contesti editoriali dal 1930 al 1957 e, quindi, come si ricava da una "nota" di chiusa, «data la somiglianza di alcuni temi, trattati a distanza di anni, ne è risultata qua e là qualche ripetizione, che il lettore benevolo ci vorrà perdonare»¹¹. Le problematiche teoriche, i documenti raccolti e le argomentazioni proposte, lungo diversi decenni di ricerca, sulle "origini" del teatro italiano, in cui si collocano sia quello religioso, sia le forme drammatiche sacre della tradizione popolare, tuttavia, sono affrontate in forma più organica e consequenziale nel lavoro del 1955 *Le origini del teatro italiano*, ripubblicato per l'Editore Boringhieri nel 1976. Nel quindicesimo capitolo, in chiusura di questo lavoro, dopo un'ampia analisi sulle forme spettacolari dei riti che caratterizzano e articolano in situazioni ed espressioni differenti i vari momenti festivi dell'anno, tra i quali il Carnevale è uno dei più importanti da cui deriverebbero numerose forme teatrali, Toschi affronta le origini liturgiche e devozionali del teatro cristiano partendo dagli "Uffizi drammatici" altomedievali per quindi arrivare alla "sacra rappresentazione", cioè, alla proposta teatrale di momenti essenziali del racconto evangelico: l'Annunciazione, la Natività, la Fuga in Egitto, il Battesimo di Gesù, l'Epifania e l'adorazione dei Magi, la Passione, la Morte, la Resurrezione e l'Ascensione in cielo di Gesù¹²; però, le manifestazioni del culto popolare di tali momenti rituali sono considerate da Toschi come "sopravvivenze" di antiche rappresentazioni, inserite nel Medioevo nella liturgia ufficiale, di quei medesimi momenti. Toschi, infatti, tende a dimostrare come si sia verificato un fenomeno di "discesa e divulgazione culturale" di forme rituali e teatrali di livello culto e dotto verso espressioni di teatralità popolare di livello inferiore; si sarebbe trattato di un processo che, partendo dai centri di elaborazione e diffusione della cultura, quali furono nel Medioevo certi ordini monastici, come i benedettini ed altri influenti ordini del monachesimo intellettuale come

i domenicani, avrebbe prodotto diversi modelli di rappresentazione teatrale, connessi all'apparato rituale dell'anno liturgico. Tali modelli avrebbero poi determinato, tramite la rielaborazione e la riplasmazione, particolari forme di teatralità popolare nel complesso rapporto che si stabilisce tra liturgia ufficiale e pratiche devozionali. Esempi di queste "reliquie viventi" sono le processioni drammatiche e i sermoni semidrammatici che spesso caratterizzano ancora le manifestazioni paraliturgiche della Settimana Santa¹³. A Toschi interessa evidenziare il fatto che il teatro nasce dal rito; inoltre, per quanto riguarda il teatro religioso cristiano, egli ne indica le origini negli elementi drammatici della messa, nella quale l'azione drammatica parte dalla narrazione, ovvero, dall'omelia che, secondo lo studioso, aveva scopi non solo di evocazione, ma di educazione e di persuasione, scopi a cui l'atteggiarsi del contenuto a dramma serve in maniera insuperabile¹⁴. Il problema fondamentale nell'indagine di Toschi, però, resta l'individuazione del filone letterario della produzione dei drammi sacri; in primo luogo, egli risale alla produzione nella chiesa orientale «di drammi quali l'*Exagogé*, la *Susanna*, la *Morte di Cristo*, di Stefano Sabbita, i *Versi su Adamo* di Ignazio e il *Christòs páschon*, che —precisa Toschi con scrupolo filologico— molti codici attribuiscono a Gregorio Nazianziano, mentre è ormai assodato che appartiene ad un periodo molto più tardo (circa sec. XI). Si tenga presente —chiarisce ancora lo studioso per stabilire l'aggancio con il teatro classico precristiano— che il *Christòs páschon*, "lunga e pesante rievocazione degli ultimi episodi della vita di Cristo", è composto con versi tolti dai tragici greci e specialmente da Euripide»¹⁵.

2. Sulla scia degli interessi e delle ricerche di Paolo Toschi, un suo allievo Giovanni Battista Bronzini, studioso filologicamente molto attento, aderente alla concezione e al metodo di analisi storicistica del maestro, ha prodotto numerosi lavori sulla religiosità delle popolazioni lucane e pugliesi e ha analizzato i diversi rapporti tra documenti letterari e tradizioni popolari. Nel 1975 ha pubblicato, nella rivista "*Lares*", che iniziò a dirigere nel 1974 proprio dopo la scomparsa di Toschi, un importante saggio intitolato *Dalla piazza al teatro*, nel quale si riaffrontano i temi delle valenze del teatro popolare, fra le quali quelle dei riti della Settimana Santa. In particolare, viene analizzato il problema dei fenomeni di trasposizione del dramma da rappresentazione in piazza a *pièce* teatrale¹⁶.

Se per Toschi l'obiettivo era quello di rintracciare le origini del teatro nel rito e di scoprire i processi di

¹⁰ *Ibid.*, pp. 8.

¹¹ TOSCHI, *L'antico...*, pp. 205.

¹² TOSCHI, *Le origini...*, pp. 638-714.

¹³ *Ibid.*, pp. 710-713.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 644.

¹⁵ *Ibid.*, p. 646.

¹⁶ BRONZINI, *Dalla piazza...*, pp. ??? (103-110).

“discesa” e di “ascesa” nelle diverse forme teatrali, Bronzini, negli anni '70 del Novecento, deve fare i conti con una nuova concezione metodologica che intanto emergeva in Francia e in Italia, in seguito alla rilettura dei lavori marxiani sulle forme economico-sociali precapitalistiche; pertanto, era necessario trovare un proprio spazio nel dibattito cercando di individuare le motivazioni in base alle quali le produzioni teatrali possono essere considerate non soltanto fatti di *élite* ma anche popolari, nella misura in cui si popolarizzano e il popolo li fa propri. Egli, infatti, in tale prospettiva analizza il processo che il teatro ha attraversato dalle origini rituali passando attraverso le manifestazioni popolari fino a giungere alle scene del palcoscenico.

Nella sua analisi Bronzini individua tre fondamentali fattori del teatro: il soggetto, il luogo e l'ambiente teatrale; il primo è quello che attribuirebbe al teatro carattere popolare; anche gli altri due elementi, l'ambiente da intendere come piazza e l'ambiente sociale popolare, contribuiscono allo stesso fine, in quanto consentono «che si verifichi quella presenza attiva che risale all'origine del teatro e che ne fa riscoprire l'antica natura sacra di rito della comunità»¹⁷. Però, tali condizioni, secondo Bronzini, non possono essere più ripristinate e, quindi, quei fattori sarebbero irrilevanti nella loro sequenzialità. Infatti, il teatro che è di per se stesso popolare –le commedie di Plauto ne costituirebbero un chiaro esempio– è diventato di *élite* soltanto a partire dal Rinascimento, cioè, quando cominciò a rivolgersi al solo pubblico, definito da Bronzini «capitalistico»¹⁸, nella misura in cui nell'economia imprenditoriale risorgimentale si passò dalla signoria corporativa alla borghesia dei banchieri che legalizzarono l'usura definendola “credito”. Per i ceti sociali esclusi ed emarginati si sviluppò una produzione teatrale «ad unico ed interessato senso educativo»¹⁹, nella convinzione che ciò potesse favorire il controllo e il consenso sociale.

Nel suo lavoro, Bronzini si pone il problema politico culturale della realizzazione di nuove forme di teatro popolare; egli afferma che per raggiungere questo obiettivo bisognerebbe «rinnovare i contenuti, arricchendo di motivazioni attuali quelli vecchi, attingendo dal grande serbatoio della cultura popolare tradizionale»²⁰. Con questa proposta l'intento non dichiarato era quello di trovare un proprio spazio nel dibattito sulla nozione gramsciana di folklore che, in quegli anni, veniva portato avanti da alcuni settori dell'antropologia italiana.

La cultura popolare, secondo Bronzini, offrirebbe materiali spettacolari del genere delle rappresentazioni sacre e profane, quali maggi, ruscelli, farse e cerimonie

della Settimana Santa, i quali, sebbene non siano un teatro definito secondo i canoni specifici, conterrebbero gli elementi essenziali in grado di attirare l'attenzione e gli interessi delle grandi masse popolari²¹. Esempi significativi per Bronzini sarebbero le rielaborazioni di forme di vita popolare proposte da Bertold Brecht e da Edoardo De Filippo.

A differenza di quanto sosteneva Toschi, secondo il quale ci sarebbe una sostanziale trasposizione e passaggio dal rito al teatro, sia esso popolare che culto, per Bronzini le due sfere sono sostanzialmente differenti. Non ci sono dubbi, secondo lui, che numerosi elementi presenti nel teatro provengano dal rito; tuttavia, egli ritiene che tali elementi nel teatro, assumano significati diversi e nuovi e, quindi, abbiano funzioni diverse nel riproporre in una diversa forma il soggetto; per esempio, tale forma è spontanea nelle feste come nella drammaturgia della Settimana Santa, mentre nel teatro è riflessa e artificiosa.

Gli interessi di Giovanni Battista Bronzini per la Settimana Santa come particolare esempio di “cultura tradizionale” si erano già presentati nella prima metà degli anni '60 del Novecento. Tali ricerche, nonostante il forte condizionamento da parte delle concezioni teoriche e metodologiche di Toschi, costituiscono un approccio che è importante rilevare per fissare i termini storiografici nel panorama degli studi sulla Settimana Santa e sulle connesse forme teatrali liturgiche e paraliturgiche vissute e partecipate a livello popolare come tradizione.

In un lavoro sulla storia e l'analisi della cultura tradizionale, pubblicato a Roma nel 1963, nella seconda parte, a proposito del ciclo pasquale, Bronzini individua «cerimonie liturgiche alle quali il popolo ha dato colori spettacolari, forme e attributi nuovi senza alterarne il carattere; cerimonie rituali propiziatorie che si ripetono a ogni inizio annuale o stagionale, e in particolare per la Pasqua indicano l'inizio della primavera tanto che il periodo è detto anche *del principio di primavera o di Pasqua*; e infine credenze e pratiche varie, il cui singolo significato ci sfugge, ma che si riportano in complesso al valore sacrale eccezionale di quei giorni»²². Egli riprende anche quanto Toschi aveva già proposto per le processioni drammatiche, per le sacre rappresentazioni e «altre reliquie viventi del dramma religioso medioevale e rinascimentale»²³. In particolare, nel procedere ritmico e cadenzato delle processioni delle confraternite, spesso con l'accompagnamento di canti e musiche, come a suo tempo aveva rilevato Toschi²⁴, si creerebbe un'atmosfera di raccordo e d'intesa tra i fedeli e il signi-

¹⁷ *Ibid.*, pp. 103.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 104.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 104.

²⁰ *Ibid.*, pp. 104.

²¹ *Ibid.*, pp. 104.

²² BRONZINI, *Lineamenti...*, pp. 61.

²³ *Ibid.*, pp. 61.

²⁴ TOSCHI, *La poesia...*, pp. 53.

ficato stesso del rito. In questo modo, gli elementi drammatici delle processioni della Settimana Santa verrebbero esaltati. Come è noto, si tratta della drammaticità rappresentata nelle processioni del giovedì e del venerdì santo durante le quali, dalle disposizioni del Concilio di Trento in poi, invece della messa in scena delle diverse stazioni della *Via crucis*, vengono portati complessi statuari riproducti i medesimi soggetti scenografici. Elemento costante di coagulo, nei diversi casi delle processioni dei complessi statuari dei misteri, dovrebbe essere quello narrativo espresso col canto e soprattutto con le prediche evocative che fanno da canovaccio e da regia al dramma liturgico. Nei riti pasquali, infatti, la teatralità del predicatore che, con il suo sermone di parole suggestive, il venerdì santo illustra al pubblico attento e contrito dei fedeli i momenti e i passi evangelici della crocifissione, della passione, della morte, della deposizione del Cristo, non costituisce un'azione teatrale soltanto recitata; essa è vissuta e partecipata, così come quella dei figuranti che eseguono le azioni teatrali da lui ordinate e commentate. Il problema sostanziale è che le rappresentazioni della Settimana Santa sono teatro di vita in cui la simbologia scenica è vissuta come reale.

3. Sullo studio delle forme drammatiche popolari della Settimana Santa, differente problematica teorico-metodologica, rispetto a quella impiegata da Toschi e da Bronzini, si trova nei lavori di Luigi Lombardi Satriani che sicuramente può essere considerato l'antropologo italiano che ha saputo cogliere e sviluppare l'eredità meridionalistica di Ernesto de Martino. Questi esiti, in modo più o meno esplicito, si ritrovano in quasi tutte le sue opere, nelle quali, l'orizzonte di ricerca è costituito dalle realtà socio-culturali meridionali. Il lavoro nel quale Lombardi Satriani è riuscito a sintetizzare meglio il suo rapporto di affinità di interessi e di comuni approcci e valutazioni metodologiche e teoriche con de Martino, probabilmente è l'introduzione all'opera *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, pubblicata dalla Sellerio a Palermo nel 1978. Così come de Martino si era posto l'obiettivo di "far irrompere le masse nella storia", ugualmente Lombardi Satriani si propone con la sue analisi di dare voce al silenzio subito dai ceti popolari.

Per Lombardi Satriani, quindi, la ricerca demantropologica non si può sottrarre dai problemi «di carattere teorico, relegandosi nella "registrazione" del dato folklorico. La realtà folklorica —conclude— ci pone essenzialmente il problema del "che fare?" di essa stessa»²⁵. Da questa sua istanza problematica, proposta

in origine alla fine degli anni '60 del secolo appena passato e, in seguito, anche trasformata in impegno sociale e politico, Satriani, come è ormai noto, ha elaborato, contro le interpretazioni idilliche, armonistiche, spesso presenti negli studi demologici, la sua concezione sugli aspetti contestativi del folklore, ovvero, «il suo essere globalmente —pur con profonde contraddizioni e ambivalenze— *cultura oppositiva*»²⁶.

Alla fine degli stessi anni '70, mentre studiava l'ideologia popolare della morte e in questa il fenomeno della tradizione pasquale del sacrificio divino di Gesù, Lombardi Satriani si poneva in termini teorici ed operativi i seguenti obiettivi: «La trasformazione che si auspica e che deve essere principalmente delle/per le classi subalterne non va attuata distruggendo la loro cultura precedente e calando dall'alto in un vuoto siffatto le nuove formulazioni marxiste. Un'operazione di tal genere finirebbe per essere, anche se con obiettivi opposti, una forma di colonialismo culturale. Si tratta, invece, di documentare —con il massimo rigore— tutti gli aspetti del folklore tradizionale e del neofolklore, di analizzarli scientificamente, di individuarne i contenuti ambivalenti, di elaborare, sulla scorta delle stesse indicazioni folkloriche, le modalità per un possibile uso contestativo del folklore... Perché sia una prospettiva realmente problematica e non sia svuotata e degradata anch'essa a mera formula, l'uso contestativo del folklore richiede, fra l'altro, che si prosegua nella ricerca, che si elaborino nuove categorie interpretative, dedotte dalla cultura folklorica che si esamina, non applicate estrinsecamente ad essa»²⁷.

Lombardi Satriani documenta e analizza le processioni come spettacolo popolare, ovvero, la strada come spazio scenico, nell'ambito di particolari tematiche quali la morte e il sangue. Tuttavia, l'ideologia chiave del dramma rappresentato nelle cerimonie della Settimana Santa non è rintracciabile nella sola forma teatrale, intesa come esigenza di spettacolarizzare episodi e concetti complessi e importanti della concezione religiosa della comunità, quanto nella sostanza che è alla base di quella concezione e che si riassume nella contrapposizione di sempre tra morte e vita, alla cui soluzione il Cristianesimo ha proposto con la resurrezione una soluzione diversa da quella offerta da altre religioni. Così come per Ernesto de Martino anche per Lombardi Satriani gli uomini hanno bisogno di superare i rischi costantemente incombenti del morire e così di non esserci più, di perdere la "presenza"; per questo motivo «i rituali pasquali costituiscono "l'occasione culturalmente codificata per "vedere" —con tutte le implicazioni di una visione-partecipazione— la Morte..., senza esserne contagiati e per poterla destoricare in una rete simbo-

²⁵ *Ibid*, pp. 17.

²⁶ *Ibid*, pp. 305.

²⁷ *Ibid*, pp. 306-307.

²⁸ LOMBARDI SATRIANI, MELIGRANA.

lica»²⁸. Pertanto le processioni pasquali svolgerebbero, in quanto riproposta rituale di un episodio emblematico di morte e rinascita-resurrezione, una funzione esorcistica, liberatoria, quindi, per certi aspetti, catartica dai rischi sempre incombenti di morte; così le processioni, in quanto meta-teatro che rientra nella dimensione religiosa, si caricherebbero di una serie di significati simbolici e svolgerebbero, per lo più a livello implicito, precise funzioni culturali. A questo riguardo egli afferma che «le processioni di Cristo morto... rappresentano, anche nell'accezione più ristretta del termine, la teatralizzazione del dolore per il Morto, il coinvolgimento di tutta la comunità e dei suoi spazi sociali –le chiese, le vie, le piazze– in un rituale di assunzione della morte, di controllo di essa, di espulsione. Lo spazio viene reso simbolicamente intriso di morte per poterlo recuperare, dopo il processo di destorificazione simbolica, come spazio rinnovato e protetto. Ma tutti i rituali che si articolano nella Settimana Santa-ribadisce Lombardi Satriani –rinviando– sin dalla domenica delle Palme, nella quale si rievoca l'ingresso di Cristo a Gerusalemme – all'ideologia della morte e all'intrinseca necessità di superamento di essa, di una reintegrazione culturale predisposta per i momenti critici dell'esistenza individuale e collettiva»²⁹. Come si è altre volte accennato, dalla citazione appena riportata si rileva, in modo chiaro, l'influsso teorico che giunge da de Martino a Lombardi Satriani che lo dichiara apertamente.

Lombardi Satriani rileva, secondo le note distinzioni dei riti di passaggio di Arnold Van Gennep³⁰, che la Pasqua coincide con «un periodo-soglia tra due stagioni e, in quanto tale, denso di incognite e di pericoli per la società contadina, momento critico che sollecita meccanismi culturali protettivi e propiziatori»³¹. Ma il passaggio più significativo nelle occasioni rituali della Settimana Santa, secondo Lombardi Satriani, è la realizzazione simbolica, attraverso la rappresentazione teatrale, del passaggio dalla morte alla vera vita grazie alla resurrezione in virtù della fede: questione estremamente complessa sul piano dottrinario, da rendere accessibile al popolo soltanto con la drammatizzazione. Nello spazio scenico delle strade e delle piazze delle comunità, connettendo tradizione popolare del piangere rituale e della liturgia quaresimale della Settimana Santa, si realizza questa «banalizzazione» dei complessi «misteri» della fede cristiana.

La morte assunta, sofferta, pianta, per esempio, sul piano culturale grazie alla resurrezione di Cristo, può cessare di essere un dato assoluto, incomprensibile e non dominabile; può essere controllata, inserita nella vita per

la vita, momento di un più vasto processo di rinnovamento e di resurrezione. «La Pasqua costituisce –conclude Lombardi Satriani– sia il riflesso speculare, in positivo, del venerdì –il tempo del dolore e della sua commemorazione–, sia la definitiva vittoria su di esso, la sua reintegrazione nella glorificazione della vita. *Resurrexit* non inerisce solo al Cristo, viene percepito come possibilità per ciascun uomo, e non soltanto una prospettiva metafisica, ma anche nell'orizzonte mondano e storico»³².

Tra le ricerche condotte per oltre un decennio da Lombardi Satriani e dal suo gruppo di collaboratori, come prima si è accennato, si deve considerare anche quella sul sangue e i relativi significati in conseguenza delle particolari connessioni simboliche ed espressioni drammatiche che lo stesso sangue presenta nei riti della liturgia ufficiale e nelle forme paraliturgiche della Settimana Santa. Nel racconto biblico-evangelico dell'umanità, sintetizza Lombardi Satriani, «l'inizio del tempo dell'uomo è segnato dallo spargimento del sangue di una vittima innocente; il sangue di Abele dà cominciamento al tempo della violenza, dei gesti procuratori di morte. Dopo la cacciata dall'Eden, l'umanità decaduta viene riscattata dallo spargimento di un altro sangue, che segna l'inizio del tempo rinnovato. Il sacrificio di Cristo, continuamente rinnovantesi, rifonda la vita dell'uomo e garantisce nel tempo la salvezza»³³. Il sangue è linguaggio simbolico; rappresenta una realtà precategoriale e, in quanto tale, fonderebbe l'esistenza; così «il linguaggio del sangue consente che gli altri linguaggi siano detti, che nell'universo possa sillabarsi un discorso umano. Il sangue sembra appartenere al piano dell'essere, l'esistenza si svolge su quello del tempo e il tempo è pensabile solo se l'essere ne garantisce il fluire»³⁴; egli scrive che «la mortificazione svela qui il suo aspetto di *fictio* rituale, per cui ci si rende simili ai morti, si muore (ma fino ad un certo punto) per poter essere di nuovo vivi. La vita più salda è quella che è discesa agli inferi e ha sgominato la morte, come ricorda la vicenda paradigmatica di Cristo»³⁵.

Le tradizioni popolari della Settimana Santa vengono così focalizzate da Lombardi Satriani attraverso il linguaggio simbolico del sangue quale elemento fondamentale della vicenda emblematica vita-morte-vita; a livello folklorico questo linguaggio viene espresso con processioni e altre forme rappresentative della storia esemplare di Cristo.

4. Agli inizi della seconda metà degli anni '80, quando in Italia ormai si era attenuato il dibattito pro-

²⁹ LOMBARDI SATRIANI, pp. 73-74.

³⁰ VAN GENNEP, *I riti...*, pp. 992-995; 1145-1152; 1157-1161; 1199-1201; 1254-1259; 1203-1295; 1319-1321; 1339-1342; 1354-1356; 1362-1364; 1369-1371; 1373-1379; 1407-1410.

³¹ LOMBARDI SATRIANI, pp. 74.

³² *Ibid.*, pp. 74-75.

³³ LOMBARDI SATRIANI, MELIGRANA, pp. 324.

³⁴ *Ibid.*, pp. 324-325.

³⁵ *Ibid.*, pp. 356.

vocato dalle proposte teoriche dell'antropologia di ispirazione marxista sorta nel decennio precedente, e si tentavano di recuperare le antiche problematiche antropologiche, in alcuni casi con l'ambizione di rinnovarle tramite le istanze dell'antropologia interpretativa geertziana, Italo Sordi, attivo e attento funzionario del Servizio per la cultura popolare della Regione Lombardia le cui ricerche fin dagli anni '70 erano state coordinate da Roberto Leydi e Bruno Pianta, riordinando precedenti indagini, pubblica, nel 1986, un saggio intitolato *I riti popolari della Settimana Santa*, nell'opera collettanea *Ritorno a Bach. Dramma e ritualità delle passioni*, apparsa a Venezia per i tipi della Marsilio Editori.

Sordi analizza il fenomeno Settimana Santa seguendo sostanzialmente l'impostazione tosciana depurata da tutto lo storicismo crociano per accogliere in pieno le concezioni gramsciane sul folklore e la cultura popolare. Secondo Sordi, le cerimonie popolari della Settimana Santa, a causa delle numerose varianti e caratteristiche differenti, non possono essere completamente capite se le si osserva dal punto di vista della religione ufficiale così come se le si analizza secondo uno stretto razionalismo. Gli elementi che intervengono in quelle cerimonie possono essere colte da un lato come «continuazione di pratiche e credenze condivise e proposte in passato dall'autorità ecclesiastica, oggi appena tollerate o aspramente combattute; dall'altro, come risultato dell'applicazione di particolari meccanismi che sono tipici dei processi di elaborazione di tutta la cultura tradizionale: momenti della serie di eventi commemorati e riattualizzati dalla liturgia della Settimana Santa»³⁶. In questo brano, Sordi accoglie quanto era stato già proposto, dalla fine degli anni '70, da parte di alcuni studiosi, con le nozioni di riplasmazione e rifunzionalizzazione dei fatti culturali con lo scopo di superare i limiti della nozione tyloriana di sopravvivenza che, soprattutto nel folklore religioso e nelle forme paraliturgiche popolari, in modo velato, veniva ancora usata. Inoltre, egli non accetta che i riti popolari della Settimana Santa possano essere delle sopravvivenze in quanto essi sono vitali. Inoltre, nel loro rituale riproporsi annuale non si verifica una perdita di senso, di significati di partecipazione popolare. Infatti, quei riti non devono essere considerati esiti di una contrapposizione meccanicistica tra paganesimo e Cristianesimo, anche se in quanto fatti culturali possono essere interpretati come prodotti dialettici in cui da un lato c'è l'egemone e dall'altro il popolare subalterno. La componente religiosa dei riti popolari della Settimana Santa, fra l'altro secondo Sordi, si esprimerebbe in una dimensione pre-

valentemente sociale nella quale assumerebbe un significato importante anche la dedizione verso ciò che la comunità tramanda e insegna a riconoscere come sacro.

Il lavoro di Sordi, in sostanza, offre una rassegna generale dei riti, delle manifestazioni e delle credenze popolari della Settimana Santa, visti attraverso la consolidata griglia teorica di quel periodo dei "dislivelli di cultura" con la quale la cultura dei ceti popolari veniva classificata gramscianamente come subalterna, in conseguenza della distanza che la separa dalla cultura egemone della classe dominante.

5. Sui simboli e significati delle feste, in quanto problematica generale, e sulla Settimana Santa, come fatto specifico fondante l'istituto stesso della festa, da circa trent'anni è stata elaborata e portata avanti da Antonino Buttitta una nuova istanza teorica e metodologica che fonda i suoi parametri interpretativi sulla semiotica e si propone di offrire una soluzione di tipo nomotetico agli studi antropologici. Questa prospettiva, sebbene la si ritrovi ampiamente argomentata in altre opere di Buttitta, tra le quali è nota *Semiotica e antropologia* del 1979³⁷, è stata felicemente sintetizzata sul piano pratico nel saggio *Forme logiche e costruzioni rituali*, pubblicato nel 2000 dal Folkstudio di Palermo nel volume *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, curato da Ignazio E. Buttitta e da Rosario Perricone. In sostanza secondo Antonino Buttitta, nell'istituire l'antropologia come scienza che conduce ricerche sull'uomo, gli intellettuali occidentali avrebbero cercato di capire per capirsi e non, invece, di capirsi per capire, lasciando fuori, in questo modo, per eccessivo ottimismo dei propri metodi di conoscenza, la non risolta domanda agostiniana: «Sono io a vedere o vedo di vedere?»³⁸. Egli riassume il percorso di questa ricerca sostenendo che «inseguendo fissismi o storicismi vuoi spiritualistici vuoi materialistici, l'uomo ha creduto, con tracotanza sempre puntualmente sconfitta, di potersi intendere attraverso i suoi discreta del continuum del reale, necessariamente sempre riduttivi e, quando ontologicamente supposti, addirittura distorti quali: spirito vs materia, cultura vs natura, sacro vs profano, bene vs male, soggetto vs oggetto, e così via. Considerare queste dicotomie nelle loro concrete attuazioni storiche –precisa Antonino Buttitta–, è stato ed è naturalmente necessario. Ma non è questo il punto. Ai più è sfuggita la grave omissione, non solo scientifica, che si operava, ignorando il dispositivo mentale che presiedeva a quelle discrezioni e rendeva possibili queste attuazioni»³⁹. Per chiarire questa sua affermazione, egli

³⁶ SORDI, pp. 49.

³⁷ BUTTITTA, *Semiotica...*

³⁸ BUTTITTA, "Forme logiche...". In I.E. Buttitta, R. Perricone (a cura di), *La forza dei simboli...*, pp. 75.

³⁹ *Ibid.*

ricorre alla rivoluzione realizzata dalla fisica relativistica e dalle neuro scienze: la prima per quanto riguarda la nuova definizione e correlazione tra spazio e tempo, le seconde per quanto concerne le modalità operative dell'apparato cerebrale, ovvero circa «la diversa procedura con cui l'emisfero destro e l'emisfero sinistro del cervello organizzano le informazioni raccolte attraverso le percezioni sensoriali: il primo per accumulo olistico, il secondo per sequenze causali»⁴⁰. Le basi di partenza per studiare gli esiti della mente umana, pertanto, sarebbero i processi logici dei quali il linguaggio e la stessa cultura sono esiti; così egli avverte che «è da qui che si deve ripartire per dotarsi di strumenti più adeguati alla conoscenza dell'uomo e del suo esserci nel mondo»⁴¹. In pratica, la condizione essenziale degli uomini è la comunicazione come gli suggerisce Karl Jaspers, tanto che «tutto ciò che è l'uomo, e ciò che per lui è, si trova in un senso o nell'altro nella comunicazione...; l'orizzonte circoscrivente in cui consiste l'essere stesso, esiste per noi soltanto quando nella sua comunicabilità diventa parola o accoglie la nostra parola» (80⁴²). La conclusione alla quale giunge Antonino Buttitta è abbastanza naturale nell'indicare sia gli oggetti che i metodi da impiegare nelle loro indagini; la comunicazione umana, i suoi sistemi logici e i suoi esiti sono gli argomenti della nuova ricerca antropologica, le procedure dell'indagine semiologica ne indicano il metodo: «Nulla insomma è pensabile al di là della comunicazione —egli afferma con determinazione—. Il pensiero stesso esiste soltanto come fatto di comunicazione, quand'anche interiore, cioè come fatto linguistico perciò culturale. Da qui, non essendo più da dimostrare la connessione tra pensiero e linguaggio, l'ovvia conclusione che la conoscenza delle loro regole è indispensabile, comunque preliminare, a quella dei modi della cultura»⁴³.

Nella conclusione del saggio le indicazioni teorico-metodologiche di Antonino Buttitta sono ancora più esplicite quando sostiene che «tutti i prodotti culturali, anche quelli apparentemente anomici rispetto alla organizzazione logica del pensiero, in realtà ne rappresentano sempre l'aspetto fattuale e pertanto intenderli impone pregiudizialmente l'individuazione delle procedure mentali che li determinano ... E' dunque venuto il tempo che dalle antropologie sostanzialmente comportamentiste si pervenga a una Antropologia analitica. Il cammino è sicuramente lungo e pieno di asperità —avvisa Antonino Buttitta—, e richiede una attrezzatura scientifica adeguata acquisibile connettendo l'Antropologia ai saperi contemporanei più avanzati: dalle Neuroscienze alla Logica e da questa all'Algebra, dalla teoria dei giochi alla Fisica... Ma poiché tutto ciò che l'uomo pro-

duce esiste nella comunicazione e nella organizzazione mentale dei dati sensoriali che la promuovono e la attuano, è nella mente che vanno ricercate le regole. E' nella mente che esistono le regole finite che consentono, proprio perché finite, di produrre un numero finito di soluzioni. E' la mente il dispositivo che fonda la struttura dei riti e più in generale dell'universo simbolico dell'uomo, di cui essi sono una delle manifestazioni. E' la mente che ne determina l'ordine degli elementi costitutivi, i processi dunque la dinamica, delle inclusioni e delle esclusioni: in una parola il senso»⁴⁴.

I parametri teorici e metodologici fin qui sintetizzati hanno costituito l'alveo dentro il quale, dalla metà degli anni '70, Antonino Buttitta e il suo gruppo di collaboratori hanno portato avanti la ricerca sulle feste di Pasqua in Sicilia, sulle quali sono stati realizzati interessanti lavori. In un saggio del 1977 di Fatima Giallombardo sulla Settimana Santa a Alimena, una comunità delle Madonie, al confine tra la provincia di Palermo e quella di Caltanissetta⁴⁵, l'inquadramento teorico è quello elaborato da Antonino Buttitta. Infatti, sebbene i sincretismi e le diverse articolazioni di pratiche rituali, in certi casi differenti da un paese all'altro, la matrice delle tradizioni pasquali rimanderebbe ad un unico e comune soggetto in cui si incontrano elementi precristiani, giudaici e cristiani; questa matrice è per Buttitta e Giallombardo la rappresentazione rituale della vicenda mitica della morte e resurrezione del "dio salvatore"⁴⁶.

Nel 1978, usciva a Palermo, per i tipi della Grafindustria, l'opera di Antonino Buttitta *Pasqua in Sicilia*, corredata da una documentazione fotografica di Melo Minnella che serviva da attrazione verso lettori più interessati ai messaggi visivi piuttosto che ai contenuti o alle analisi antropologiche sulla Settimana Santa siciliana⁴⁷. Gli argomenti trattati in quel lavoro sono stati successivamente ripresi e sviluppati a seconda delle circostanze e degli obiettivi, nell'arco degli ultimi vent'anni. Fra queste opere è forse utile, al fine di inquadrare il pensiero di Buttitta sulle funzioni del rito e del teatro nei contesti popolari riprendere quanto egli propose al convegno di studi di Montecatini Terme del 27-29 ottobre 1978 su «Forme e pratiche della festa», poi pubblicato, con il titolo *L'immagine, il gesto e il tempo ritrovato*, dalla Guaraldi Editrice nei relativi atti, dal titolo *Festa antropologia e semiotica*, curati di Carla Bianco e Maurizio Del Ninno. Così come si rileva in tutti i lavori di Antonino Buttitta sulla Pasqua e sui rimandi simbolici che questa ricorrenza ha nei confronti del tempo e questo nei confronti dello spazio, gli stimoli e le questioni da sviluppare nelle proprie argomentazioni gli provengono spesso da un'attenta

⁴⁰ BUTTITTA, *Il mosaico...*, pp. 13.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 76.

⁴² JASPERS, pp. 76.

⁴³ BUTTITTA, "Forme ...", pp. 76.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 79-80.

⁴⁵ GIALLOMBARDO.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 14-15.

⁴⁷ BUTTITTA, *Pasqua...*

lettura delle opere di Mircea Eliade. Per spiegare il senso profondo della Pasqua, infatti, egli parte da una citazione di Eliade e sostiene che «le esperienze dell'uomo della civiltà agricola, legate all'esempio della vegetazione, sono orientate fin da principio verso il *gesto*, verso l'*atto*. Procedendo in un certo modo, agendo secondo certi modelli, l'uomo può sperare la rigenerazione. L'atto, il rito è indispensabile ... i misteri antichi non avrebbero potuto organizzarsi come religioni iniziatiche se non avessero avuto dentro di sé un lungo periodo preistorico di mistica agraria, vale a dire: se lo spettacolo della rigenerazione periodica della vegetazione non avesse rivelato, molti millenni prima, la solidarietà fra l'uomo e il seme e la speranza di una rigenerazione ottenuta dopo la morte e attraverso la morte»⁴⁸.

L'intento di Buttitta è quello di individuare, nel processo di codifica della realtà realizzato dagli uomini tramite i segni simbolici del linguaggio, quei codici costanti che, nella variazione storica dei fatti culturali, danno senso alla circolarità temporale dei fenomeni naturali, in quanto costantemente iterati in un *continuum* di morte e rinascita. E' in tale *continuum* che si ritroverebbero i fondamenti dell'apparato semiologico della Pasqua, a un cento punto storicamente prodotto dalla cultura mediterranea. Con tale apparato, infatti, sarebbero stati elaborati i riti e le relative concezioni mitiche che gli uomini hanno stabilito per trovare l'essenziale spiegazione del tempo e dello spazio che continuamente sovrasta il loro esserci nel mondo. Nella Pasqua, quindi, si devono ritrovare tutti i segni che, fin da un lontano passato, si sono conservati o dissolti nel variare e connesso riplasmarsi delle forme semiologiche che sono servite e servono ancora a dare spiegazioni mitiche della realtà. Il complesso dei riti pasquali sono esempi interessanti e fondamentali di questi segni, la cui individuazione e comprensione può fornire una visione più chiara sul sistema e sulle strutture logiche del pensiero umano nella produzione di fatti e fenomeni culturali. I segni che immediatamente emergono nell'analisi sono le nozioni di tempo e spazio, che devono essere oggetto di indagine antropologica se ci si propone di capire i significati della Pasqua, nella quale si cela, soffuso dall'apparato sacro, il rito chiave che dà senso al tempo mitico e la relativa dimensione spaziale. E' necessario tenere presente, secondo Antonino Buttitta, che «il rito tende a sostituire e a sovrapporre al tempo profano il tempo mitico, a reificare *qui e ora* ciò che è accaduto in uno spazio e in tempo *altri*; il teatro a simulare ritmi temporali e dimensioni spaziali diversi da quelli della realtà, tende cioè a trasformare il tempo profano in tempo mitico. In

questo senso il rito storifica, il teatro destorifica»⁴⁹. Quest'ultima fondamentale distinzione è importante per cogliere la novità di Buttitta allo studio della Pasqua, dei relativi riti e di tutte le feste, nelle quali egli sostiene che «le società ribadiscono e celebrano se stesse e le proprie rappresentazioni della realtà cosmica e sociale. I rituali festivi infatti non sono semplicemente un prodotto sociale al pari di ogni altro fatto culturale. Sono un mezzo attraverso il quale gli uomini rappresentano in termini mitici il proprio mondo, dunque la concezione del tempo e dello spazio che lo sostiene»⁵⁰. Buttitta per chiarire come, nella Pasqua, si racchiudano i segni di tutte le giustificazioni e spiegazioni prodotte dagli stessi uomini per dare senso a se stessi e alla realtà parte dall'analisi di queste due fondamentali concezioni, elaborate dagli uomini.

Nel lavoro del 1990, *Le feste di Pasqua in Sicilia*, pubblicato a Palermo per conto del Sicilian Tourist Service, compaiono oltre all'introduzione di Antonino Buttitta saggi di suoi collaboratori, che intanto avevano concluso le rispettive indagini nelle diverse comunità dell'isola in cui erano presenti importanti tradizioni pasquali. Buttitta, in questo saggio, affronta le questioni chiave sul tempo e sullo spazio sacro e profano. Gli uomini nella loro esperienza verificano su se stessi oltre che nella natura che lo scorrere indefinito del *continuum* temporale viene interrotto dalla morte, da cui l'elaborazione delle fondamentali "discrezioni" sulla vita e la morte e le conseguenti articolazioni del tempo «che ci portano come singoli e come comunità a sovrapporre al tempo cronologico indefinito il tempo storico finito»⁵¹ che più avanti distingue in "tempo strutturato" e in "tempo vissuto". Queste nozioni non possono essere assimilate con il "tempo profano" e con il "tempo sacro", in quanto quest'ultimo sarebbe «una marcatura ancora più decisa del tempo cronologico», cioè "vissuto", mentre quello "profano" sarebbe un tempo costretto in una unità di misura, quindi, fissato nello spazio⁵².

Le due dimensioni del tempo e dello spazio, quella profana e quella sacra, per Buttitta costituirebbero i presupposti dei due diversi calendari: quello profano in quanto successione di giorni sempre uguali, quello religioso, nel quale i momenti hanno un valore, i giorni possiedono significati e hanno una loro individualità e così gli uomini istituzionalizzano le feste; il mito acquista la dimensione di tempo sacro assumendo un andamento circolare e, in questo modo, «i ritmi temporali della circolarità del loro moto consumano potenza. Ogni anno alla fine dell'inverno quando l'anello del tempo si chiude, c'è il rischio che il cerchio dell'esistenza si con-

⁴⁸ ELIADE, pp. 375-376. Citato da BUTTITTA, "L'immagine...". En *Festa, antropologia e semiotica*. BIANCO, DEL NINNO. Firenze: Nuova Guaraldi editrice, 1981, pp. 31.

⁴⁹ BUTTITTA, "L'immagine...", pp. 32.

⁵⁰ BUTTITTA, *Dei segni...*, pp. 264.

⁵¹ BUTTITTA, *Le feste...*, pp. 6.

⁵² *Ibid*, pp. 8.

cluda. Come ricaricare d'energia l'organismo spento della natura? Come passare dalla morte alla vita? —si chiede Buttitta, trovando nell'orizzonte sacro la soluzione—. L'esperienza magico-religiosa nei vari tempi e presso i popoli più disparati ha risposto in diversi modi a questo interrogativo. Alcuni tratti comuni a tutti questi modi: la rigenerazione periodica del tempo mediante la ripetizione simbolica della cosmogonia, la rigenerazione della natura accompagnata dalla purificazione dei peccati, la rigenerazione attraverso la morte. Presso diversi popoli —esemplifica Buttitta conservando comunque un orizzonte molto generale— l'esigenza di rigenerazione della natura ha avuto proiezioni antropomorfe»⁵³.

La soluzione del problema la mutua da Van der Leew nella nozione di "credenza nel dio salvatore" che avrebbe la sua matrice nel bisogno periodico di salvezza della primavera⁵⁴. Il successivo passaggio per smontare la struttura simbolica e i relativi elementi semiologici della Settimana Santa e della Pasqua è sostanzialmente semplice: i diversi livelli trovano i rispettivi incastri; Buttitta scrive: «Due ragioni profonde stanno alla base della natura umana e divina del dio salvatore: l'identità della sua vicenda personale con la struttura ciclica del coro della natura, la dimostrazione attraverso la resurrezione di saper vincere la morte. In questo modo egli si pone come punto di incontro e di risoluzione di due opposizioni di per sé inconciliabili: spirito e materia, vita e morte. La vicenda del dio salvatore è caratterizzata dai seguenti momenti: A) *Epifania*. Il salvatore appare in modo miracoloso; B) *Prove qualificanti*. Il salvatore compie miracoli. Trionfa sulle forze ostili alla vita; C) *Morte*. A somiglianza della vegetazione il salvatore soccombe alla morte; D) *Resurrezione*. La morte annienta la morte. E' attraverso la morte che si conquista la vita. La Settimana Santa assicura la rigenerazione periodica dell'anno —conclude Buttitta— attraverso la rappresentazione simbolica delle fasi conclusive del mito del dio salvatore. La Pasqua è la morte e la rinascita di Dio, ma è anche la rinascita della natura, la nostra rinascita a nuova vita liberati da tutti i peccati. Questo è l'archetipo —precisa ancora—, questo il significato che più o meno consapevolmente emerge da tutti i riti di Pasqua, da tutte le loro illustrazioni religiose»⁵⁵.

In questo processo di sacralizzazione del tempo sarebbe avvenuta anche la trasformazione del tempo finito in tempo senza fine, in eternità, grazie all'intervento del dio salvatore nel tempo strutturato o storico che egli ha assunto in sé entrandovi, ma risolvendo in questo modo, una volta per sempre, il dramma della morte tramite il dono della vita eterna. Questo fatto, però, nella sua simbologia, rappresenta la saldatura tra

tempo profano e tempo sacro⁵⁶.

Nelle sue analisi sulla Settimana Santa Buttitta si chiede quali confini si stabiliscano tra riti liturgici ufficiali, fissati dal clero, e pratica rituale vissuta dalle popolazioni; egli sostiene che fra le due condizioni non ci sia eccessiva discrasia, in particolare quando la pratica devozionale è condotta da appartenenti a confraternite o persone che conservano la tradizione dei rituali per voto. I contenuti della liturgia ufficiale, in pratica, vengono fatti propri dalle popolazioni così come è prassi soprattutto nei rituali festivi, in cui l'autorità religiosa legittima la pratica devozionale dei fedeli, al fine di incanalare le eventuali eterodossie all'interno di quel grande insieme, da controllare e da gestire, definito dalla Chiesa, come "pietà popolare".

In conclusione, dai lavori di Antonino Buttitta sui riti di Pasqua, come si è cercato fin qui di riportare, deriva un particolare nuovo indirizzo di analisi sulle feste popolari e, in generale, su tutti i fatti e fenomeni culturali. L'indagine deve essere rivolta ad individuare i segni e gli elementi costanti che caratterizzano le feste e i relativi apparati rituali. Tali segni ed elementi costituiscono le risposte logiche e comunicative che gli uomini danno a se stessi per spiegare il loro esserci nel mondo all'interno delle due dimensioni, tra di esse relative, di spazio e di tempo discrezionali a seconda del *continuum* in cui si collocano. Da qui la proposta di Buttitta per una semiotica della cultura in cui questa è intesa come un sistema di segni e di fenomeni culturali da considerare come fatti di comunicazione, cioè come interazioni sociali tra gli uomini.

6. Un particolare approccio socio-antropologico alla realtà sociale e culturale della Settimana Santa (*Lunissanti*) e della confraternita dell'Oratorio di Santa Croce di Castelsardo in Sardegna, protagonista delle manifestazioni e soprattutto dell'esecuzione dei canti della Settimana Santa, è presente nell'interessante lavoro di Bernard Lortat-Jacob, *Canti di Passione. Castelsardo, Sardegna*, pubblicato a Lucca nel 1996 dalla Libreria Musicale Italiana.⁵⁷ L'opera affronta le problematiche generali dei riti pasquali soltanto attraverso la particolare griglia dei rapporti sociali che si formano e si articolano nell'ambito della confraternita e tra questa e la comunità di Castelsardo, come conseguenza del cantare insieme e in funzione dei canti eseguiti nei riti pasquali e nelle altre occasioni festive nel corso dell'anno e durante i funerali. L'opera è l'esito di una ricerca durata più di dieci anni a partire dal 1983 con momenti, verso i primi anni '90, in cui l'indagine sul campo è stata più intensa come

⁵³ *Ibid.*, pp. 10-11.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 11.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 12.

⁵⁷ LORTAT-JACOB.

Lortat-Jacob riporta, quando racconta, con nostalgia levistraussiana e geertziana i suoi coinvolgenti e partecipati soggiorni a Castelsardo. Egli non si nasconde che “lo sguardo da lontano”, che può essere inteso anche come l’analisi distaccata dall’oggetto, per quanto riguarda l’approccio, fornisce una visione d’insieme e totalizzante del fenomeno studiato rispetto ai dettagli certamente individualizzati ma parziali e talvolta sfuocati dello stesso fenomeno.

I “canti di passione”, eseguiti dai tre cori della confraternita di Castelsardo, attraverso i parametri interpretativi di Lortat-Jacob, risultano funzionare come “fatti sociali totali”; essi influenzano e coinvolgono tutta la realtà sociale di Castelsardo non solamente a livello di rapporti tra i confratelli dell’Oratorio, per quanto riguarda il loro stare insieme, ma anche rispetto all’esterno, in quanto compaesani, cioè, in tutti i rapporti sociali che si instaurano e si formano in paese tra i gruppi familiari, compresi quelli politici. In pratica, secondo l’analisi di Lortat-Jacob, sarebbe il canto corale a strutturare ed orientare la vita sociale della comunità: «Il cantare in coro è, per eccellenza –egli afferma–, l’espressione di questo insieme e non è un caso che, nascendo dall’“accordo” –nel duplice significato della parola– la polivocalità occupi un posto centrale nell’organizzazione comunitaria. Attraverso il canto si condivide l’emozione ed è dalla bellezza del canto che si misura la qualità delle relazioni che nutrono i confratelli»⁵⁸.

In sostanza i momenti rituali della Settimana Santa a Castelsardo, visti sul un piano sociologico di Lortat-Jacob, provocherebbero condizioni di forte socialità e nello stesso tempo di conflittualità e divisione, nella misura in cui vengono distribuite dal priore della confraternita le parti dei coristi dei tre cori che si esibiscono nella processione del *Lunissanti* e in tutte le altre occasioni al essi riservate.

7. I materiali sulla storiografia italiana sulla Settimana Santa, fin qui esaminati, conducono ad un primo bilancio che consente di individuare, sebbene provvisoriamente, costanti funzionali e storiche del fenomeno; queste ultime sono costituite dai caratteri pancronici che si ritrovano nella teatralità che caratterizza tutti i sistemi rituali e cerimoniali; come è noto, nei riti e nelle relative cerimonie, la spettacolarità espressa e comunicata ai fedeli tramite gesti, parole, abbigliamenti ed una grande quantità di altri segni, simbolicamente definiti a seconda dell’orizzonte mitico, costituisce una caratteristica comune e storicamente costante in tutte le fedi delle religioni comunitarie e le credenze magico-religiose individuali. In sostanza, è la teatralità e spettacolarità della parola e dei gesti che, nei diversi livelli rituali, danno

senso all’azione rituale determinandone, fra l’altro, il riconoscimento sociale.

La Settimana Santa, su un piano storico pancronico, presenta un gran numero di elementi teatrali e spettacolari a forte intensità catartica. Per primo emerge in modo intenso la trama di tutto lo spettacolo rituale: una vicenda da tragedia con l’uccisione del protagonista e la risoluzione catartica individuale e collettiva. In secondo luogo si riscontra una serie di altri elementi costanti tra riti e spettacoli: i ruoli intercambiabili di attori e spettatori, nel rispetto comunque dei diversi livelli di specializzazione sia in ambito religioso che teatrale (si pensi al ruolo del clero e delle confraternite); i canti come elementi corali del rito e della relativa spettacolarizzazione; gli apparati e i sistemi scenografici con i connessi addobbi dei luoghi rituali e di quelli di tipo teatrale nei quali si svolgono le cerimonie (si rimanda, per esempio, ai percorsi delle processioni, ai sepolcri realizzati per il Giovedì Santo, agli allestimenti del presbiterio, nel quale si svolge la Deposizione); i ruoli operativi e simbolici di appositi specialisti per gestire gli apparati rituali e spettacolari; la rappresentazione pubblica del rito e dello spettacolo nella quale fedeli e spettatori hanno modo di assistere e ricevere i messaggi che si intendono comunicare con processioni e con cortei in cui si rende onore al santo, al sovrano e/o all’autorità.

Le costanti funzionali che emergono dall’analisi della Settimana Santa, così come da qualsiasi altro momento festivo, rientrano in quella nozione, come si è già visto, egregiamente proposta e sviluppata da Antonino Buttitta, di un *continuum* del tempo e dello spazio in cui, nella ciclicità di un anno, durante il quale si ripete nel divenire un costante eterno ritorno reale e simbolico, si collocano non solo i riti quaresimali e pasquali, ma tutti i sistemi simbolici elaborati dagli uomini, nei diversi contesti storico-culturali, per segnare il passaggio continuo e circolare da una stagione ad un’altra, dai momenti della produzione e della provvista nel lavoro a quelli del consumo e dello spreco nella festa, dal freddo dell’inverno al tepore della primavera, dalla notte al giorno, poi di nuovo alla notte e ancora al giorno e così di continuo, come girano un elettrone e un astro, percorrendo lo spazio circolare delle rispettive orbite intorno ad un nucleo, sorretti e mossi da un equilibrio gravitazionale formato da cariche positive e negative da cui ha inizio l’energia.

Gli uomini, a differenza degli esseri viventi, essendo nello stesso tempo natura e cultura, ovvero natura che pensa se stessa e su se stessa, hanno sempre avuto l’interesse e l’ambizione di capire e di riproporre tramite adeguati simboli lo spazio, il tempo e l’energia. Le rappresentazioni simboliche del *continuum* spazio-tempo-energia, però, nelle specifiche realtà in cui sono state o ancora oggi vengono elaborate, variano a

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 9.

seconda dei contesti, delle situazioni storiche e delle prospettive per le quali esse vengono impiegate.

Nel quadro della concezione di un fine escatologico dell'esistenza umana, ovvero dell'acquisizione di un tempo e di uno spazio infiniti ed eterni, tali rappresentazioni, nel contesto culturale mediterraneo, portano a rielaborare la primordiale constatazione di eterna rinascita della natura in resurrezione dalla morte della divinità che, umanizzandosi subisce il divenire ed entra nella storia umana. Qui si colloca la rappresentazione dell'eroe salvifico che libera gli uomini dai vincoli del divenire; in questa esigenza, si inserisce la figura del Cristo, atteso dagli uomini come messia, cioè, come liberatore dalla schiavitù del divenire e della fine della vita. Egli infatti, proprio con la resurrezione dalla morte, supera gli uomini e va oltre il divenire, ponendo in un al di là senza storia, ovvero senza tempo e spazio circolari, se stesso e gli uomini che hanno fede in tale rappresentazione del tempo e dello spazio infiniti ed eterni.

Spazio, tempo ed energia come è noto, sono oggetto di specifiche rappresentazioni simboliche nelle scienze positive; dal XVII secolo in poi, grazie al metodo sperimentale, acquisito dalla ricerca scientifica applicata, tali rappresentazioni sono state impiegate nell'analisi dei rapporti matematici che intercorrono all'interno dei valori di ciascuna dimensione e tra i valori delle tre dimensioni correlate fra loro: i rapporti equazionali tra gli spazi, sulla base di un'unità di misura, costituiscono da tempo le basi delle rappresentazioni simboliche della geometria euclidea; dal canto loro, i rapporti, espressi tramite le rappresentazioni simboliche della matematica, tra le dimensioni dello spazio, del tempo e dell'energia costituiscono la base delle formule dei diversi settori della fisica moderna, la cinematica, la dinamica, la meccanica dei fluidi, la termodinamica, l'elettricità, il magnetismo e l'energia nucleare.

La conclusione antropologica, alla quale si può giungere appare abbastanza scontata e semplice; in tutti i casi, essendo rappresentazioni simboliche elaborate dagli uomini, esse sono collocabili nel quadro dei fatti culturali e, in quanto tali, soggette a continue verifiche per adeguamenti con il modificarsi delle situazioni e delle nuove scoperte scientifiche. Pertanto, l'incertezza data dalla costante provvisorietà dei risultati raggiunti, sul piano psicologico ed esistenziale, finora è stata superata soltanto con le proposte di un tempo, di uno spazio e di un'energia eterni, tra le quali l'offerta cristiana sembra essere quella che presenta valori e condizioni più adeguati alla natura e all'esistenza degli uomini.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. *Storia della Chiesa. L'epoca dei concili*. Vol. II. Milano: Jaca Book, 1983.
- BRAVO, G. L. *Festa contadina e società complessa*. Milano: Franco Angeli, 1984.
- BRONZINI, G. B. *Dalla piazza al teatro*. En «Lares», a. XLI, n. I (1975).
- *Lineamenti di storia e analisi della cultura tradizionale*. Roma: Edizioni dell'ateneo & Bizzarri, 1963.
- BUTTITTA, A. "Forme logiche e costruzioni mentali". In I.E. BUTTITTA, R. PERRICONE (a cura di), *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*. Palermo: Folkstudio, 2000.
- *Il mosaico delle feste. I riti di Pasqua nella provincia di Palermo*. Palermo: Flaccovio editore, 2003.
- *Pasqua in Sicilia*. Fotografie di M. MINNELLA. Palermo: Grafindustria, 1978.
- "L'immagine, il gesto e il tempo ritrovato". In C. BIANCO, M. DEL NINNO. *Festa, antropologia e semiotica*. Firenze: Nuova Guarnaldi editrice, 1981.
- *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*. Palermo: Sellerio, 1996.
- A. *Le feste di Pasqua in Sicilia*. Palermo: Sicilian Tourist Service, 1990.
- *Semiotica e antropologia*. Palermo: Sellerio, 1979.
- CROCE, B. *Poesia popolare e poesia d'arte*. Bari: Laterza, 1933.
- DE BARTHOLOMAEIS, V. *Le origini della poesia drammatica italiana*. Bologna: 1924.
- ELIADE, M. *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Einaudi, 1954.
- GIALLOMBARDO, F. *La Settimana Santa ad Alimena*. In «Archivio delle tradizioni popolari siciliane», n. 2. Palermo: Folkstudio, 1977.
- JASPERS, K. *Ragione ed esistenza*. Trad. di E. PACI. Milano: Fratelli Bocca, 1942.
- LOMBARDI SATRIANI, L. M. *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. Palermo: Sellerio, 1978.
- LOMBARDI SATRIANI, L. M. y MELIGRANA, M. *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del sud*. Milano: Rizzoli, 1982.
- LORTAT-JACOB, B. *Canti di Passione. Castelsardo, Sardinia*. Lucca: Libreria Musicale Italiana, 1996.
- SORDI, I. "I riti popolari della Settimana Santa". In AA.VV. *Ritorno a Bach. Dramma e ritualità delle passioni*. Venezia: Marsilio editori, 1986.
- TOSCHI, P. *Arte popolare italiana*. Roma: C. Bestetti Edizioni d'Arte, 1960.
- *L'antico teatro religioso italiano*. Matera: F.lli Montemurro Editori, 1966.
- *La poesia religiosa in Italia*. Firenze: Olschki, 1935.
- *Le origini del teatro italiano*. Torino: Boringhieri, 1976.
- VAN GENNEP, A. *I riti di passaggio*. Torino: Boringhieri,

SEMANA SANTA EN TILCARA. TRANSFORMACIÓN, RESIGNIFICACIÓN Y SINCRETISMO EN LATINOAMÉRICA

María Cristina Di Sarli
Universidad de Buenos Aires

INTRODUCCIÓN

Este trabajo está centrado en las festividades en torno de la Semana Santa, llevadas a cabo en una región del noroeste argentino conocida como Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy, República Argentina). En ese estrecho valle montañoso declarado por la UNESCO en el año 2003, Paisaje cultural y Patrimonio de la Humanidad, se distribuyen varias poblaciones fruto de un primer mestizaje cultural que se forjó entre los pueblos originarios autóctonos y las altas culturas prehispánicas, y más tarde, del que surgió de la conquista y evangelización de América por parte de los españoles.

En este marco se analizó una ceremonia religiosa popular, continuamente transformada y articulada con los sectores dominantes de la sociedad. Es por eso que el análisis no está enfocado solamente hacia la descripción de la ceremonia en sí, sino hacia su significación social, ya que, siguiendo a Clifford Geertz, “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”¹

Es una trama de significación, y la antropología será entendida en este sentido, como una actividad de interpretación de estos significados.

El trabajo de campo se realizó en las poblaciones de Maimará y Tilcara en el mes de marzo de 2008. En Tilcara se registraron dos ceremonias que están íntimamente relacionadas. La primera es el descenso de la Virgen del Abra de Punta Corral, acompañado de bandas musicales con instrumentos típicos de la zona, que tiene lugar el miércoles anterior al Jueves Santo. En la

segunda, registrada en Tilcara y en Maimará, se lleva a cabo la acostumbrada procesión y Vía Crucis, cuyas estaciones están señaladas por las tradicionales “ermitas” florales de motivos religiosos confeccionadas secretamente por las familias de la zona.

Se trata de mostrar en este artículo, que las festividades y ceremonias populares ponen de manifiesto por un lado, la fe y convicción de los participantes, pero que además evidencian un mundo religioso donde se desarrolla un “drama social” según el punto de vista de Victor Turner², que pone en juego, más que la conservación de las tradiciones, el conflicto latente, el papel de cada actor en la trama de las relaciones sociales y la reafirmación de la identidad del grupo en su totalidad. Por otra parte, se intenta destacar también que el contexto espacial en el que se realizan estas ceremonias religiosas populares es el de un paisaje de altura continuamente amenazado por las vicisitudes de la naturaleza y que puede volverse hostil y privar del sustento a sus pobladores. Por eso, los cerros son lugares por excelencia de los santuarios y espacios privilegiados para el culto. De esta manera, la gente, sus ritos y el paisaje que los reúne son tres elementos que necesariamente deben estar presentes en cualquier análisis referido a la religiosidad popular en estas latitudes.

EL PAISAJE CULTURAL

La provincia de Jujuy se ubica en el extremo noroeste del territorio argentino, limitando con las repúblicas de Bolivia al norte y de Chile al oeste, de las que recibe importantes influencias culturales. La atraviesa la línea imaginaria del Trópico de Capricornio, que toca dos de sus poblaciones: Susques y Huacalera. Recostada sobre las estribaciones de la Cordillera de los Andes, su

¹ GEERTZ, *La interpretación...*, p. 88

² TURNER, pp. 37-41



Paisaje típico de la quebrada con sus famosos cerros de colores. Fotografía: M.C. Di Sarli. Tilcara, Jujuy (Argentina), marzo de 2008

relieve es muy variable. Presenta cuatro regiones bien diferenciadas: la puna o altiplano, la quebrada, las yungas y los valles.³

La Quebrada de Humahuaca es una zona geográfica e histórica de características únicas. El conjunto está integrado por el valle principal que forma un angosto y árido pasaje natural de unos 155 km de largo en dirección norte sur, a lo largo de la cuenca del río Grande, y un conjunto de valles transversales y sus laderas montañosas que van desde 2.000 hasta más de 4.000 m de altura.

Toda la quebrada es el resultado de la interacción continua entre el ecosistema correspondiente de la región andina sudamericana, y las distintas sociedades y culturas que se asentaron en ella durante miles de años, con una notable continuidad en tiempo y espacio. En pocos kilómetros se suceden las localidades de Volcán, Tumbaya, Purmamarca, Maimará, Tilcara, Huacalera, Uquía y Humahuaca, donde termina la quebrada y comienza la puna propiamente dicha con su localidad más importante, La Quiaca, cercana a la frontera con Bolivia. La mayoría de sus habitantes reside en los pueblos y ciudades más importantes como Tilcara o Humahuaca, y el resto se distribuye en las demás localidades y en las áreas rurales dispersas.

Los principales recursos económicos son la agricultura, el pastoreo y últimamente el turismo, en continuo crecimiento. El paisaje de la quebrada es llamado “desértico de altura”, con lluvias muy intensas que se producen casi exclusivamente en verano, de manera que los cultivos precisan del regadío para su desarrollo.

Desde tiempos inmemoriales, la Quebrada de Humahuaca ha sido un eje de vinculación física y de articulación económica, social y cultural de los pueblos que la constituyen y sus caminos siguen siendo utilizados por

³ La puna es una árida planicie de altura que puede alcanzar los 4.000 m y presenta lagunas y salares. Los valles son zonas férti-

los pobladores para sus intercambios comerciales.

Casi todos los pueblos muestran huellas de su pasado preincaico, incaico y colonial. Los sitios arqueológicos que son investigados en la actualidad evidencian antiguos asentamientos indígenas que utilizaban el camino de la quebrada para el transporte de sus materias primas. Más tarde, el mismo camino fue lugar de paso de diversos contingentes cuando toda la zona había caído bajo la dominación del Imperio Inca. Las tropas conquistadoras y colonizadoras españolas lo recorrieron durante los siglos XVI y XVII, y en el siglo XIX fue testigo del paso del general Manuel Belgrano en las batallas por la independencia.

Los denominados “collas” son la etnia heredera de los habitantes originarios del noroeste argentino y de Bolivia y Perú, y los portadores de la tradicional forma de vida andina. Aunque actualmente no sean en un gran porcentaje, estrictamente indígenas sino mestizos, y a pesar de haber perdido su inicial organización comunitaria, la reciprocidad laboral y organización en familias extensas o “ayllu”, conservan la economía pastoril de altura, el cultivo de la papa (patata) y el maíz y su particular forma de construcción de viviendas de barro cocido al sol. Utilizan la medicina tradicional indígena, y sus músicos ejecutan instrumentos como la quena, el erque, el pinkullo, la caja y el siku, del que se hablará más adelante. Representan la síntesis de dos naciones andinas que entraron en conflicto mucho antes de que los españoles llegaran a estas tierras: el pueblo “aymara”, proveniente del Collao boliviano-peruano (de allí la denominación colla), y el Imperio Inca, “quechua”, en vías de consolidar un verdadero estado centralizado. Los aymaras, cuyo culto principal era a la Madre Tierra o Pachamama, y los incas cuya veneración se dirigía al dios Inti (el Sol) y a su hijo directo: el Inca. Estos dos proyectos entraron en colisión hacia el siglo XV, y si bien prevaleció la enorme expansión Inca, en el aspecto religioso se produjo una yuxtaposición de deidades. Es frecuente ver hoy en día ceremonias como la del “Inti Raymi” que se lleva a cabo durante la noche del 20 al 21 de junio y que señala el solsticio de invierno en el hemisferio sur, en la que los pueblos agradecen la fecundidad de la tierra traducida en las cosechas que permiten su subsistencia, se rinde culto a la Pachamama durante toda la noche, y dentro de una concepción cíclica de los procesos vitales donde todo vuelve a comenzar, se despide y a la vez se da la bienvenida al Sol (Tata Inti) que hace posible su vida.

Esa religión originaria coexiste hoy en día con la religión oficial que en la Argentina es la Católica Apostólica Romana con mayores o menores fenómenos de sincre-

les y de mayor humedad, mientras que las yungas son selvas de montaña, muy húmedas y de altas precipitaciones anuales.

tismo, constituyendo lo que se dio en llamar “religiosidad popular”. Este fenómeno cultural como cualquier otro en América latina debe tener en cuenta entonces a unos actores sociales diversos que incluyen a los pueblos originarios y a aquellos que resultaron del mestizaje cultural surgido de la conquista y colonización, sin olvidar los aportes inmigratorios posteriores vinculados a un proyecto de nación que comenzó a fines del siglo XVIII.

Aunque son acertados y deseables los conceptos de mosaico cultural, los grupos minoritarios que constituyen los llamados pueblos originarios, están lejos de lograr una integración igualitaria. En la controvertida historia del país y su no menos discutida identidad nacional, los primeros habitantes fueron despojados de sus tierras y obligados a incorporarse a un Estado, adoptando una religión y un estilo de vida que les eran ajenos. A través de los años, fueron marginados a zonas desfavorables, con escasos medios de producción tecnificados y deficiente comercialización de sus productos. A su economía de subsistencia, se le agregó la discriminación con respecto al resto del campesinado, por su condición de indígenas. En el imaginario colectivo argentino subsiste la idea de que son el relicto de un pasado prehispánico que desapareció al mezclarse con el componente europeo de origen español dando lugar a una población “criolla”⁴.

Sin embargo, hoy en día los pueblos originarios continúan expresando su voluntad de reconocimiento, su necesidad de preservar sus diferencias culturales, y su histórico reclamo territorial, aceptando que es posible desarrollar nuevas pautas culturales que les permitan la convivencia social en la diversidad. Esos reclamos se ponen generalmente en evidencia en ocasiones como la que nos ocupa, donde no se trata de mantener las creencias ancestrales y ponerlas en escena, sino de resignificarlas como única forma de permanecer⁵.

EL CULTO A LA PACHAMAMA

La Pachamama es la más difundida de las creencias populares que sobrevive con fuerza en muchas regiones del norte argentino. La evangelización no logró anular su presencia en la vida espiritual de las comunidades aborígenes, y continúan las manifestaciones rituales campesinas con las que se la venera. No hay celebración que no culmine con el homenaje a la Madre Tierra.

Aunque no se la representa con una imagen, no ha cambiado su nombre, sus funciones, o la forma de homenajearla. A la Madre Tierra se le ofrece toda la cosecha y el primer sorbo de lo que se beba en las fiestas. Se la

invoca durante el mes de agosto, pero está presente en todos los actos sagrados, el nacimiento de un niño o la despedida de un difunto. Se le rinde culto a la par de la profunda fe cristiana de los pobladores de la quebrada y al rezar se le pide a ambas: a la Virgen y a la Pachamama.

Su fiesta principal es el 1 de agosto y el rito más frecuente es abrir un hoyo en la tierra para darle de comer. Allí se arrojan cigarrillos, hojas de coca, fetos de llama, verduras cocidas del lugar y una bebida alcohólica conocida como “chicha”⁶ de preparación familiar y tradicional.

Según Adán Quiroga⁷, Pacha es lugar, tierra, pero también universo y tiempo; Dios femenino que engendra. Es el universo mismo más que la tierra propiamente dicha. Para Rigoberto Paredes⁸ por su parte, el mito de la Pachamama debió referirse en sus orígenes, al tiempo: el tiempo que cura los males, fecunda el suelo y distribuye las estaciones.

Lo cierto y curioso es que, en estas ceremonias, muchos peregrinos se arrodillan y rezan como si estuviesen frente a la imagen de la Virgen María. Al mismo tiempo, en las festividades religiosas católicas en donde se realizan procesiones con la imagen de María, suele consumirse coca y alcohol, y se riegan con chicha los alrededores de la imagen.

LA VIRGEN DE COPACABANA DEL ABRA DE PUNTA CORRAL: CONFLICTO Y DESDOBLAMIENTO

Las festividades de la Semana Santa en la Quebrada de Humahuaca tienen todas las características de las celebraciones populares del norte argentino. Sin embargo en este caso, es posible observar dos ceremonias estrechamente vinculadas aunque de origen diferente.

Al comenzar la semana, gran parte del pueblo de Tilcara se organiza para llevar a cabo la peregrinación que tiene por objeto buscar la imagen de la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral que se halla en un santuario a 4.000 m sobre el nivel del mar.

Las peregrinaciones a los santuarios “de altura” se remontan a la época incaica y preincaica. En la actual península de Copacabana, Bolivia, existía una talla en piedra turquesa que los nativos aymara conocían y veneraban como “Qopaqhawana”. Cuando estos pueblos fueron sojuzgados por los incas, la veneración se dirigió al Sol y la Luna, y en el lugar de emplazamiento de Qopaqhawana se levantó una ciudad para el descanso de los peregrinos. Con la llegada de los españoles, todos fueron converti-

⁴ En los actuales censos de población es obligatoria la incorporación de la variable “autoidentificación indígena”, donde los habitantes deben responder si se reconocen como indígenas o descendientes de indígenas.

⁵ DI SARLI, p. 12

⁶ La chicha es una bebida alcohólica que resulta de la fermentación del maíz.

⁷ QUIROGA, p. 210

⁸ RIGOBERTO PAREDES, p. 1-309.

dos al cristianismo y el vocablo Copacabana sustituyó al anterior. El lugar de culto cambió su significado, aunque persistió como expresión de la religiosidad.

El origen de la advocación tiene lugar entonces en Bolivia, a orillas del lago Titikaka. A fines del siglo XVI, Francisco Tito Yupanqui, descendiente de la nobleza incaica, decide plasmar su devoción religiosa realizando una escultura de la Virgen de la Candelaria para llevarla al templo de Copacabana, su lugar de nacimiento. Es así como el 2 de febrero de 1583 es entronizada la imagen que se convirtió en patrona de Bolivia.

Hacia mediados del siglo XVII, el culto a la Virgen de Copacabana ya se registra en Humahuaca, actual República Argentina. Pero no es sino hasta mediados del siglo XIX cuando tiene lugar el hecho que inaugura una nueva advocación.

Hay muchas versiones del mismo acontecimiento, pero la más difundida cuenta que en 1835, el pastor Pablo Méndez se hallaba pastando su ganado en lo alto del cerro de Punta Corral. En esos momentos se le apareció una señora vestida de blanco que le habló con suavidad y le pidió que regresara al día siguiente. Don Pablo amontonó unas piedras para no extraviar el lugar de su encuentro y regresó a su casa. Al día siguiente, la señora no concurrió a la cita, aunque en su lugar el pastor encontró una pequeña piedra, extraña y blanca, en la que creyó reconocer la forma de la imagen de la Virgen de Copacabana, tan venerada en todo el altiplano. Llevó entonces la piedra hasta Tumbaya para consultar al párroco, quien le solicitó que la dejara a su cuidado. Pero al día siguiente, había desaparecido y nuevamente fue hallada en el lugar de su primera aparición. El pueblo, que ya estaba enterado de la historia, entendió que era evidente que allí debía quedarse, y levantaron una capilla en su honor que el tiempo fue destruyendo hasta que un vecino del lugar reconstruyó el santuario. La Virgen de Copacabana de Punta Corral fue desde ese momento la patrona de la Quebrada de Humahuaca y es una de las vírgenes comprendidas en el grupo de las “porfiaditas”, muy frecuente en los relatos de apariciones marianas de casi todo el mundo, donde la imagen venerada se niega a ser trasladada del lugar de su originaria aparición, haciendo fracasar cualquier intento en ese sentido.

Hasta el año 1917, se realizaron peregrinaciones anuales hasta el santuario de la Virgen de Punta Corral. La imagen descendía hasta la localidad de Tumbaya el Domingo de Ramos y volvía a su lugar en el cerro seis semanas después. Pero ese año la parroquia de Tumbaya fue anexada al Departamento Tilcara por falta de sacerdote, por lo cual la imagen comenzó a bajar a Tilcara, peregrinaba luego por Tumbaya, y regresaba posteriormente a su santuario.

En 1967 se produjo un cuestionamiento hacia el

“esclavo” de la virgen, Alberto Méndez, a quien acusaron de haber cambiado la verdadera imagen, aunque los desencuentros y rivalidades entre este esclavo y las autoridades de la iglesia y del gobierno, ya estaban presentes desde 1953, según refiere el antropólogo *Ciro Lafón*⁹. A raíz de estas desavenencias Alberto Méndez dispone que la imagen baje solamente a Tumbaya. Después de varios años de negociaciones, en 1970 la peregrinación descendió por última vez a Tilcara. Sin embargo, el Lunes Santo de 1971 los tilcareños que no se resignaban a perder parte de su ceremonia, llevaron al santuario otra imagen de la virgen de Copacabana de Bolivia propiedad de una familia de Maimará, y con ella descendieron el Miércoles Santo hasta el pueblo de Tilcara, como lo siguen haciendo en la actualidad. Luego, iniciaron la construcción de una capilla a pocos kilómetros de la otra, y mandaron tallar una imagen que desde ese momento pasaría llamarse Virgen del Abra de Punta Corral para diferenciarse de la anterior.

En estos momentos existe una imagen que desciende del santuario de Punta Corral el Domingo de Ramos hacia la ciudad de Tumbaya donde permanece unas semanas para regresar al santuario y quedarse allí la mayor parte del año, al cuidado del “esclavo” de la familia Méndez.

Otra imagen es llevada quince días antes del Lunes Santo desde Tilcara hasta el santuario del Abra de Punta Corral, desde donde volverá a bajar el Miércoles Santo para permanecer en la iglesia todo el año.

Comenta Antonio René Machaca¹⁰ que la tradición oral rescata que la auténtica imagen fue modelada sobre la extraña piedra blanca que halló el pastor Pablo Méndez. Otra versión dice que la Virgen que baja a Tilcara tiene también un trocito de esta piedra original. El poder de ambas imágenes radicaría entonces, en la piedra que llevan en su interior.

LAS BANDAS DE SIKURIS

La peregrinación convoca a una multitud de fieles por lo que se vuelve la festividad más importante del año. Una característica sobresaliente de esta manifestación de fe es la banda de músicos que acompaña a los peregrinos a lo largo de los 25 km de ida y otros tantos de vuelta a Tilcara con instrumentos típicos como los *sikus*. Los ejecutantes de sikus, llamados “sikuris” se organizan en bandas, y pueden sobrepasar los 2.500 constituyendo un verdadero record mundial de ejecutantes de instrumentos musicales reunidos en una misma oportunidad.

Siku es el nombre aymara de la flauta de Pan. Consiste en la reunión de varios tubos de distinta longitud ordenados de mayor a menor, atados en un solo cuerpo. El sonido se produce al soplar por la abertura superior

⁹ LAFÓN, p. 285.

¹⁰ MACHACA, “Una historia... p. 7

de los tubos colocados en posición vertical. Se necesitan dos sikus para lograr la escala completa; es por eso que a veces se unen dos de estos en un solo instrumento, o se necesitan al menos dos ejecutantes. Esto convierte al siku en un instrumento comunitario que se ejecuta de manera dialogada o contestada entre dos personas.

Hoy en día se denomina sikuri a todo integrante de la banda, ya sea que ejecute el siku o que acompañe con bombos, platillos, maracas y redobles, y la ocasión que sin duda los convoca en mayor número, es la festividad de la Semana Santa.

Para Delo W. Ábalos

“el uso del siku está extendido por toda el área andina pero en la provincia de Jujuy, y en particular en Tumbaya y en Tilcara, ha adquirido una forma de uso muy particular y único que moviliza los sentimientos más intensos de sus pobladores; es uno de los vehículos predilectos para la comunicación y movilización en la búsqueda de la integración y toma de conciencia de los sentidos sociales locales”¹¹.

Las bandas de sikuris reciben la bendición en la Iglesia de Tilcara durante la tarde del Lunes Santo hasta la medianoche y madrugada. Cuando una banda ingresa al templo, lo hace ejecutando un ritmo musical llamado “adoración”. Los peregrinos ingresan en general de rodillas y con la cabeza descubierta, mientras el sacerdote anuncia su presencia, señalando la procedencia, la cantidad de integrantes, el año en que fue fundada y el nombre del capitán.

En el registro de 2008, partieron sesenta y dos bandas junto con centenares de peregrinos que los acompañaron. Llevaban estandartes y banderas para distinguirse de otros grupos. La mayoría eran del lugar, aunque algunos vinieron de otras localidades de la provincia de Jujuy y hasta de otras provincias. Rindieron su homenaje, rezaron y recibieron su bendición.

Cada banda de unos cincuenta a sesenta integrantes, se dirigió a la iglesia San Francisco de Asís, ejecutando los temas ya ensayados, los promesantes cumplieron su homenaje y recibieron la bendición del párroco para que los proteja de las adversidades del camino. Al terminar, se retiraron caminando hacia atrás, sin dar la espalda al altar mayor, costumbre bastante popular en la zona.

Luego de la bendición, comenzó el viaje. Toda peregrinación es un ritual sacrificial, y esta lo es en grado sumo. El sacrificio entraña esfuerzo físico a veces extenuante que es necesario realizar para ascender por esas laderas, sometándose a la escasez de oxígeno que dificulta el ascenso y al intenso frío que reina por las noches a esas alturas extremas. La ejecución de los rudimentarios instrumentos exige un esfuerzo suplementario por un lado pero por el otro induce a una especie de “trance” motivado por la constante repetición de los mismos sonidos. En estas circunstancias no está ausente



Ejecutantes de siku e instrumentos de percusión en la puerta de la iglesia de Tilcara. Fotografía: M. C. Di Sarli. Tilcara, Jujuy, marzo de 2008

el “coqueo”, o sea, la masticación continua de las hojas de coca, para evitar la fatiga, el hambre y el cansancio provocado por la altura.

Gladys y Lito Sandoval forman parte de una familia tradicional de Tilcara. Los hijos de Gladys forman parte de la banda “Rosa Mística” y Lito, el marido, es integrante de la banda “los Veteranos”, la más antigua de la zona. Ellos testimonian el desarrollo de parte de la ceremonia:

“Yo subía todos los años al Abra, este año también iba a ir, pero finalmente se ha levantado el paro y tuve que ir a trabajar, por eso no fui. Tengo el banderín original de las primeras veces que subí con ‘Los Veteranos’, era pibe yo, ahora tengo cincuenta... y claro, se hace difícil subir, duelen las piernas, se pasa frío... Hay muchas bandas que antes iban todas juntas, pero ahora una parte son las de Tumbaya y van sepa-

¹¹ ÁBALOS, p. 16

*radas, bajan el domingo de Ramos. Y las otras la vamos a buscar un poco antes, al Abra. Siempre hubo peleas por eso, porque siempre se están peleando los de Tilcara con los de Tumbaya*¹².

*“Dicen que todavía está la verdadera imagen, la piedrita con forma de Virgen, y que está en una covachita en el medio de las dos, pero no la bajan, porque dicen que cuando la bajaron, volvió a aparecer arriba otra vez... Uno puede ir a esperar a los de aquí al puente de la usina, el que va al pucará...”*¹³

La caminata insume unas diez horas. En parte hay que desplazarse por senderos angostos y resbaladizos, hay que vadear hilos de agua, trepar y caminar hasta el agotamiento. Por la mitad del camino, se hace un descanso para comer y calentarse al fuego, y luego se continúa. Al llegar al santuario del Abra, se oficián misas y durante todo el Martes Santo hay Vía Crucis, rezo de Ángelus y fundamentalmente se descansa. En el camino hay lugares llamados “apachetas”, especies de montículos de piedras donde los caminantes ofrecen hojas de coca, cigarrillos y bebidas alcohólicas a la Madre Tierra, a la Pachamama. En las abras de los cerros hay apachetas muy antiguas y se cree que son de origen pre incaico.

A pesar de que su fiesta principal es en agosto, igualmente se solicita su permiso para muchas actividades que impliquen algún riesgo, como la peregrinación que están por emprender. Le solicitan permiso para aventurarse en esa cuesta empinada, le agradecen cuando llegan a la cima, y vuelven a rogarle al descender.

Al alba del Miércoles Santo parten las bandas desde el santuario del Abra y al caer la tarde están de regreso con la imagen de la Virgen llevada en andas, que atraviesa las calles pasando por arcos de flores que han preparado los vecinos. En cada arco se reza y se reflexiona con mensajes de hondo contenido social. Se pide por el reconocimiento de los pueblos aborígenes, porque los pobres no sigan cultivando la caña de azúcar para que los extranjeros se lleven la ganancia; en suma, por sus reivindicaciones territoriales.

Finalmente entre bandas de sikuris y cánticos eclesiásticos la Virgen regresa a la iglesia.

LA PASIÓN DE CRISTO EN MAIMARÁ Y TILCARA: ERMITAS Y VÍA CRUCIS

Luego de las peregrinaciones en busca de la Virgen, el pueblo se dedica a preparar la conmemoración solemne de la pasión y muerte de Jesús. Hasta ese día, el centro de atención había sido la Virgen de Punta Corral, pero ahora, el interés está puesto en la confección de las “ermitas”, una suerte de cuadros confeccionados por 14 familias del pueblo, y algunos amigos muy cercanos. Si

bien la palabra ermita se refiere a una capilla o santuario en general pequeño, en la región que nos ocupa el término fue resignificado. En un principio, hace más de cien años, consistían en pequeños calvarios, o casitas hechas con flores naturales y hierbas aromáticas muy populares como el molle, toronjil, cedrón o hinojo. En su interior se diseñaba una figura de Jesús, o algún otro motivo alusivo a la Semana Santa. En la actualidad, son cuadros que se construyen sobre un marco de madera y se decoran mayoritariamente con una variedad de flores de la zona que perduran en el tiempo conservando su belleza durante varios años. También pueden emplearse cortezas de árboles y granos de maíz o café que le van dando forma a las figuras representadas. Los motivos de las ermitas son secretos hasta el Vía Crucis del Viernes Santo ya que la confección tiene un estricto carácter privado.

Durante todo el Jueves y parte del Viernes Santo las familias se abocan a la tarea de preparación de las ermitas para el Vía Crucis. Se confecciona una en el Hospital Regional, otra la realiza parte de la misma familia Sandoval, y otras están a cargo de diversas familias de la zona y del Museo de Arte regional. Esta investigadora pudo acceder a una de estas, en casa de la familia Gordillo en donde un grupo de mujeres nos dedicamos a cortar y pegar flores sobre un diseño previo. Esas reuniones asumen un carácter especial, pues mientras se realiza la tarea, las conversaciones versan en torno a las demás ermitas, la rivalidad entre las familias por presentar la mejor, y acerca del tiempo que insumen o los materiales que se emplean.

Nos comenta Silvia Gordillo: *“el modelo que estamos siguiendo es de un artista plástico de la zona. Y le agregaremos luces en la parte posterior, para que pueda verse bien por la noche. Este año nos hemos retrasado, porque la estamos haciendo a la manera tradicional, y usamos muchas flores que hay que recortar y pegar. Hay familias que utilizan mayor cantidad de semillas, de modo que avanzan más rápidamente. Hay otros que utilizan papel, y eso antes no se permitía utilizar. Aquí utilizamos estatuas o ídolos que son estas floritas que parecen secas y duran todo el año”*¹⁴.

Mientras tanto, en la iglesia se realiza la tradicional celebración del Lavatorio de Pies, realizada a los pobladores más ancianos.

Desde 1983, cuando la Argentina retornó a la democracia luego de varios años de dictadura militar, en la humilde localidad de Maimará se realiza un Vía Crucis viviente en la mañana del Viernes Santo. Los fieles recorren las calles del pueblo representando las distintas estaciones de la Pasión y Muerte del Señor. Hay “verónicas”, “esclavos” y soldados vestidos de romanos que castigan al supuesto Jesús, quien lleva una cruz de madera de cardón. También hay ermitas, más sencillas y menos elaboradas que en Tilcara y la procesión se

¹² Testimonio de Lito Sandoval, marzo de 2008.

¹³ Testimonio de Gladys, que evidencia las diferentes versiones acerca del origen del culto. Marzo de 2008.

¹⁴ Testimonio de Silvia G. Marzo de 2008.

detiene en cada una rezando. Quien dirige la oración compara la humillación de Jesús con la de los pueblos aborígenes, la burla de sus costumbres, el desprecio por sus creencias. Finalmente, los creyentes suben por un escarpado sendero hasta un pequeño cerro donde se planta la cruz y se hace la representación de la crucifixión. Luego de un momento de intensa emoción y recogimiento, se desciende el cuerpo y se desanda el camino hecho.

Por el contrario en Tilcara, ciudad de mayor importancia en número de habitantes, extensión y servicios, el Vía Crucis adquiere un carácter que involucra a los pobladores locales y a los turistas que en los últimos años han aumentado sensiblemente su número.

Desde que toda la zona fue declarada Patrimonio de la Humanidad, las visitas de extranjeros se han incrementado notablemente. Como la mayoría de los pobladores se dedican a comercializar productos textiles y artesanías que venden en la plaza principal, este incremento favorece sus economías. Sin embargo existe la convicción por parte de muchos pobladores, de que algunas costumbres y tradiciones ya olvidadas, resurgen con un único fin turístico, y que ceremonias que se cumplían en lugares y fechas prefijados, ahora se realizan en cualquier época del año, haciéndolas coincidir con el receso escolar y las vacaciones, lo que las priva de toda su sacralidad. Si bien esto es en parte cierto, también lo es el hecho de que al difundir los valores de la cultura local, se favorece el conocimiento de otras realidades extrañas a los habitantes de las grandes ciudades.

En las primeras horas de la tarde, ya están terminadas e instaladas las ermitas, que son visitadas por lugareños y turistas, constituyendo un especial foco de atención por la particularidad de sus diseños y lo laborioso de su confección. Pero es por la noche cuando adquirirán su verdadera importancia.

Dado el pequeño tamaño de la iglesia parroquial, el pueblo entero se congrega en el atrio, y los encargados de la ceremonia buscan la imagen de Jesús crucificado y la colocan frente a la puerta de la iglesia. Mientras tanto, un grupo de actores adultos y niños representan escenas de la vida de Jesús, su prédica, su pasión y su muerte.

El momento culminante de la ceremonia lo constituye el llamado “desclavamiento”. Esto es posible ya que se dispone de una antigua talla articulada, de modo que los brazos pueden flexionarse y semejar un verdadero cadáver. En la Argentina hemos podido registrar esta misma ceremonia con una talla similar en la localidad de Yaví, a 10 km de la ciudad de La Quiaca, en plena puna jujeña. Allí también, como en Tilcara, dos vecinos del lugar vestidos con túnicas blancas, y que representan a los amigos de Jesús, Nicodemo y José de Arimatea, colocan dos escaleras a los costados de la cruz, e inician la ceremonia del descendimiento. Las manos y los pies son separados del madero, los brazos son flexionados y la imagen de Jesús es descendida y colocada en una caja de

cristal. En ese momento se inicia la solemne procesión encabezada por la figura de Jesús yacente en su ataúd, que va recorriendo una por una las estaciones florales del Vía Crucis, seguido de la imagen de la Virgen Dolorosa.

Si bien este trabajo no tiene por objetivo realizar un estudio de la iconografía del norte argentino, hemos investigado aquellos lugares donde se realiza esta ceremonia de Descenso de la Cruz y la presencia de la talla articulada de Cristo, y encontramos similares en Cafayate, (Salta) en Chilecito y en Famatina (La Rioja) donde se conserva una talla de tamaño natural traída desde el Perú que presenta la particularidad de ser accionada por un sistema de cuerdas. En Tulumba (Córdoba) hay otra con brazos y cabeza articuladas, hecha en 1799 en madera policromada y en Mendoza se conserva una imagen tallada por los indígenas alrededor de 1710.

Con respecto al origen de estas tallas y de estas ceremonias, podemos decir que las esculturas y pinturas y las obras de arte en general que se encuentran en los templos de toda la zona del norte argentino, son producto de la influencia europea y de las escuelas de arte de las misiones jesuíticas y las de Potosí, Quito y el Cuzco. Con respecto a la influencia europea y más precisamente española en la ceremonia que detallamos, se encuentran similares en Valencia, por ejemplo, en el llamado *desclavament*, y también en Cangas, (Galicia) en muchas ciudades de Castilla y León, en Salamanca, en Nava del Rey, (Valladolid), en Ponferrada en la provincia de León, también en Peraleda de la Mata (Extremadura) y en Murcia, en Almería, entre otras.

Esta influencia se hace sentir tempranamente en América. Por ejemplo en Lima alrededor del año 1600, los mayordomos de la Cofradía de la Virgen de la Soledad, contrataron a un escultor catalán para que realizara una talla de Cristo que pudiese articular los brazos y el cuello, y es la misma que se utiliza en la actualidad.

Cuando no puede precisarse el origen de las obras, se recurre al mito: en San Juan de Puerto Rico, por ejemplo, se registra una tradición oral referida al llamado Cristo de los Ponce, una talla articulada que apareció flotando en el océano dentro de un cofre, tradición que por otra parte aparece como explicación del origen de muchas imágenes americanas (como el Señor del Milagro en Salta, República Argentina).

En lo que se refiere a la llamada Escuela Cuzqueña, reunió una gran cantidad de artesanos dedicados a la pintura y la escultura y constituyó un verdadero estilo propio de las colonias americanas del siglo XVII y XVIII. Los motivos son en general religiosos, y se refieren a santos y mártires. En estas obras se integran los elementos iconográficos católicos occidentales con motivos del imaginario indígena. Las tallas policromadas son frecuentes en este estilo y muchas veces es difícil advertir si las obras en cuestión son europeas o nativas. La yuxtaposición de ambos elementos culturales se pone de manifiesto en toda la imaginería colonial americana. Son



En la ceremonia de “desclavamiento” de la Cruz, se utiliza una antigua talla articulada del periodo colonial hispanoamericano

bien conocidos los “ángeles arcabuceros”, muy frecuentes en América del Sur, que son representaciones de ángeles alados, vestidos con ropas típicas de españoles de la época, y armados con arcabuces.

Como dice Teresa Gisbert¹⁵, “en tiempos virreinales fue representada la Virgen María como Madre Tierra. En el lienzo María y el cerro de Potosí son un todo (...) varios senderos cruzan la montaña en cuyas faldas está el Inca Maita Capac”.

Como puede apreciarse entonces, elementos muy diversos se conjugan en las obras de arte colonial. De la misma manera diferentes elementos de la concepción religiosa andina y la cristiana se reúnen en la celebración de la Semana Santa.

Durante el Sábado Santo el principal acontecimiento es la procesión de la Virgen Dolorosa. Esta procesión la realizan únicamente las mujeres y también consiste en recorrer las ermitas llevando la imagen, y orar en cada una de ellas. En una comunidad donde tradicionalmente y por distintas coyunturas políticas y sociales las mujeres han sido las jefas de hogar, los temas que se destacan en plegarias y meditaciones son los referidos a la educación de los hijos y a los valores sociales de la familia. Se insiste en resaltar y aconsejar a las mujeres que no deben ser objeto de violencia, y que deben exigir ser respetadas en todo momento, ya que otra característica preocupante de la zona es el alto índice de alcoholismo y violencia familiar entre sus pobladores. Como corolario de la plegaria se recuerda que la fami-

lia es el verdadero “patrimonio de la humanidad”, como obvia alusión irónica a la declaración de la UNESCO. Es necesario resaltar que la figura de la Virgen cobra en la conmemoración de la Semana Santa una importancia mayor. No es casual que la peregrinación más concurrida del norte argentino sea precisamente la de la Virgen y ocurra en esa semana.

Por la noche se realiza la Vigilia Pascual con la bendición del fuego y el agua. Los vecinos realizan una gran fogata en la puerta de la Iglesia, y el sacerdote que oficiará la misa enciende el cirio para que los participantes, a su vez, enciendan sus velas. Con ellas todos entran a la iglesia y será esa luz la única que brille en la iglesia a oscuras hasta la medianoche.

Y el Domingo de Pascua estalla la fiesta. Ahora son ambos, el Cristo resucitado y la imagen de la Virgen del Abra de Punta Corral, que vuelven a recorrer las calles de Tilcara y se detienen en cada ermita. Las bandas de sikuris vuelven a expresar su alegría ejecutando sus instrumentos típicos y sus canciones.

UNA REFLEXIÓN DESDE AMÉRICA

Aunque parezca fácil acercarse a estas celebraciones, realizar entrevistas o registrar los acontecimientos que tienen lugar en el norte argentino, y el creciente turismo local y extranjero promueva tales incursiones, no es tan fácil desentrañar su verdadera significación. Ni es sencillo acortar las distancias simbólicas además de las rea-

¹⁵ GISBERT, p. 17.

les que median entre la vida cotidiana en una gran ciudad, como Buenos Aires, y un pequeño poblado enclavado en los cerros donde el tiempo y el espacio adquieren una sacralidad fundamental.

Para Emile Durkheim¹⁶ “todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas (...) en dos clases, en dos géneros opuestos, (...) que las palabras sagrado y profano traducen bastante bien”. Postula entonces, que lo sagrado y lo profano pertenecen a dos esferas que comprenden todo lo que existe pero que son mutuamente excluyentes y entre ellas existe un abismo infranqueable. Es posible pasar de una esfera a la otra, pero sólo a través de ciertos rituales que implican una total transformación semejante a morir y renacer. Para Durkheim, la religión proporciona la matriz con la que el entendimiento humano puede aprehender las nociones del mundo y de sí mismo. Es decir, le brinda las básicas categorías del entendimiento como tiempo o espacio, que para este autor son de origen social.

El tiempo y el espacio tomados en este sentido tienen una significación especial en las fiestas y rituales populares. En el caso de la Semana Santa en Tilcara, como en otros pueblos de la quebrada, existe una separación entre la vida cotidiana y este momento esperado y sagrado. Pero hay un puente que suspende la sucesión rutinaria de los días, y atraviesa el umbral que comunica con lo sagrado, la sociedad, la comunidad unida solidariamente, y la familia. Las ermitas florales son trabajos familiares, las bandas de sikuris son organizaciones nacidas en el seno de las familias y las comunidades; las imágenes que participan del Vía Crucis son cuidadas por los vecinos de determinadas familias, y este cargo es hereditario.

Pero el tiempo sagrado se desarrolla en un espacio también sagrado. No un punto cualquiera del espacio, sino un lugar determinado, y por eso mismo, transformado en sagrado. La quebrada, los cerros, los santuarios, las apachetas, son lugares cargados de significación y dignos de sumo respeto. Y también siguiendo a Durkheim, “nada existe que no deje de recibir algún reflejo de religiosidad”¹⁷ aunque él se refiera a cosmovisiones tan alejadas como las del totemismo australiano. Es como si esa Pachamama, de la que hablábamos, representase la totalidad del universo, y que cada cosa en ese universo recibiera su reflejo sagrado.

“En torno a los santuarios se articula gran parte del mundo espiritual de una comunidad”.¹⁸ Son lugares de interacción social aunque muchas veces puedan volverse también sitios de litigio y disputa.

La fiesta es un tiempo que se destaca en la totalidad



Los cuadros de motivos religiosos están realizados con flores secas del lugar y son representativos de la conmemoración de la Semana Santa. Fotografía: M.C. Di Sarli. Tilcara, Jujuy (Argentina), marzo de 2008

de la duración, como decía Gerardus van der Leeuw. Y de la misma manera, un lugar donde tiene lugar una celebración religiosa, un lugar sagrado, no es un punto cualquiera del espacio, sino un lugar de detención de la extensión.

Esa detención, esa brecha tan claramente observable en los fenómenos de la religiosidad popular en el noroeste argentino, es posible analizarla recurriendo al concepto de “drama social” popularizado por Victor Turner¹⁹. Las sociedades no son estáticas y su devenir está surcado por conflictos y contradicciones. Un rito puede ser visto desde esta perspectiva, como un drama social a representar, con una estructura temporal que parte de un espacio-tiempo estructurado, profano si se quiere a la manera durkheimiana, y que pasa por un espacio-tiempo posible, liminar, sacralizado, campo de todas las posibilidades, y en donde se pone en juego el rol social de quienes las convocan, para finalmente regresar a otro espacio-tiempo estructurado quizás de otra manera.

La organización de las peregrinaciones, la confección de los escenarios temporarios dispuestos para ese fin, la asignación de roles en cada barrio, cada familia, cada banda de músicos, detienen por unos días la extensión y la duración, reafirman lazos familiares, ponen en evidencia conflictos entre personas o comunidades, y

¹⁶ DURKHEIM, p. 33.

¹⁷ DURKHEIM, op. cit. p. 144.

¹⁸ ARNAIZ ALONSO, p. 298.

¹⁹ GEIST, pp. 8 y 9.

²⁰ BOUYASSE-CASSAGNE, p. 2.

ayudan a consolidar la identificación grupal.

“El rito —en palabras de Thèrese Bouysse-Cassagne²⁰— recompone al individuo en base a una serie de símbolos que pertenecen al grupo y que son el fundamento de su identidad social”. Por ejemplo, el conflicto entre Tumbaya y Tilcara por la posesión de la verdadera imagen de la Virgen, es evidente cada Semana Santa, y no todo el año. O también podríamos decir que es en esas fechas que cobra fuerza porque a la razón de cada pueblo se le suma el apoyo sobrenatural de María. Para J. L. Alonso Ponga, “muchas veces el hallazgo de una imagen milagrosa por parte de dos personas representantes de dos localidades, puede ser motivo de controversia”²¹, como el caso que nos ocupa.

Como bien señala Mariano Garreta²², “las expresiones populares, en especial las fiestas, sean religiosas o profanas, como las ferias o los encuentros, conforman un ámbito especial para el estudio de aquellas situaciones que la cotidianidad del tiempo profano encubre”.

Y es en esos momentos privilegiados en los cuales los símbolos sagrados pueden verse como expresión del “ethos” de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión. Es decir, las acciones humanas armonizadas con el orden cósmico.

A la dificultad inicial entonces, de acercarse a este complejo universo de rituales, podemos agregarle un inconveniente accesorio, que consistiría en explicar lo religioso, lo religioso popular, y más aún, lo religioso popular en Latinoamérica, a un auditorio mayoritariamente europeo.

Parte del problema, según Clifford Geertz, consiste en que: “La brecha entre lo que representa ocuparse de otros en el lugar donde están, y representarlos allí donde no están, (...) ha empezado hace poco a hacerse extremadamente visible. (...) ...meter ‘sus’ vidas en ‘nuestras’ obras, ha pasado a ser un asunto moral, política e incluso epistemológicamente delicado”²³.

Quizás lo máximo que es posible hacer sea acercarse a un mundo intersubjetivo de mutua comprensión, y que nunca lleguemos a captar el verdadero significado que tienen algunos símbolos, ritos, o creencias para ese tan mentado “otro cultural”. Y tengamos que reconocer que la finalidad de la antropología sea, simplemente, “ampliar el universo del discurso humano”²⁴.

BIBLIOGRAFÍA

ÁBALOS, Delo Walter. “Las bandas de sikuris en la peregrinación”. En *Amara, Revista de Testimonios Orales de la Quebrada de Humahuaca*. Año 4, Número 5. Jujuy (R.

Argentina): Secretaría de Turismo y Cultura de la Provincia de Jujuy, 2008. pp. 16 y 17.

ALONSO PONGA, José Luis. *Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León*. Junta de Castilla y León, 1999.

ARNÁIZ ALONSO, Benito. “Santuarios y rituales religiosos en el norte de Burgos” en *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Dir. Ángel Espina Barrio. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, 1998. pp. 297-307.

BOUYSE-CASSAGNE, Thèrese. *Lluvias y cenizas*. La Paz: Hisbol, 1988.

DI SARLI, María Cristina. “Recordar para permanecer: la fiesta del Inti Raymi en la Quebrada de Humahuaca” en *Sas Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*, Rosario, Argentina, octubre de 2006.

DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.

GARRETA, Mariano. “Devociones populares”, en *Propuestas para una Antropología Argentina*. Coord.. Carlos Enrique Berbeglia. Buenos Aires: Biblos, 1992, pp. 97-116.

GEERTZ, Clifford. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.

—*La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992.

GEIST, Ingrid. *Antropología del Ritual*. (Victor Turner). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.

GISBERT, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz (Bolivia): Gisbert y Cia, 1994.

LAFÓN, Ciro. “Fiesta y religión en Punta Corral” en *Runa, archivo para las ciencias del hombre* volumen 10 partes I y 2. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA. 1967

MACHACA, Antonio René. “Una historia que construimos entre todos” en *Amara, Revista de Testimonios Orales de la Quebrada de Humahuaca*, año 4, n° 5, 2008.

QUIROGA, Adán. “Folklore Calchaquí”. En: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, segunda serie, sección 6, tomo 5, p.1-319. Buenos Aires, 1929. Citado en *Diccionario de Mitos y Leyendas*, NAYa, Noticias de Antropología y Arqueología, 2007 www.naya.org.ar

RIGOBERTO PAREDES, Manuel. *Mitos, supersticiones y super-vivencias populares de Bolivia*. La Paz (Bolivia): Isla, 1963. Citado en *Diccionario de Mitos y Leyendas*, NAYa, Noticias de Antropología y Arqueología, 2007 www.naya.org.ar

TURNER, Víctor. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press, 1974.

²¹ ALONSO PONGA, p. 65.

²² GARRETA, p. 97.

²³ GEERTZ, *El antropólogo como...* p. 140.

²⁴ GEERTZ, *La interpretación...* p. 27.

VISIONE, SOMIGLIANZA, MEMORIA. SIMULACRI E CONTESTI RITUALI NELLA SETTIMANA SANTA DEL MEZZOGIORNO ITALIANO CONTEMPORANEO

Dr. Francesco Faeta
Università degli Studi di Messina

Vorrei portare, con questo intervento, un piccolo contributo in direzione della decostruzione dell'apparato culturalista e tradizionalista con cui i fatti mitici e rituali, che costituiscono idea e materia degli eventi quaresimali, sono spesso affrontati in ambito antropologico, al fine di far emergere la forte tensione sociale e moderna che è loro dietro.

Gli studiosi, specialmente italiani, al di là delle loro affermazioni di principio, sono portati sovente a vedere, nei fatti mitici e rituali, caratteri arcaici, originari, ontologici, diuturni, nel presupposto implicito o esplicito di una loro immobilità nel corso del tempo; al contrario, gli uni e gli altri risultano da concreti e socialmente motivati processi di manipolazione che avvengono nella dimensione attuale. Come tutti i prodotti culturali, insomma, essi vivono nel presente, sono iscritti nella realtà coeva, che l'antropologia ha il compito di rischiarare, anche se la memoria storica di un passato più o meno remoto svolge un ruolo importante nella loro elaborazione, nella loro plasmazione, nel loro impiego contemporaneo.

Mi soffermerò sull'ambito rituale e festivo della settimana santa, effettuando brevi riflessioni che poggiano su un lungo lavoro di terreno nel Mezzogiorno italiano, e particolarmente in Calabria, svoltosi soprattutto negli ultimi due-tre decenni del secolo scorso. Al centro del mio interesse è il ruolo che rivestono nei riti e nelle feste le immagini sacre, segnatamente i simulacri tridimensionali. Ho osservato tali simulacri nel contesto quaresimale (ma anche in quello delle feste patronali) e ho potuto verificare come essi giochino, nell'articolazione del campo festivo e nell'espressione dei singoli attori sociali al suo interno, un ruolo fondamentale. Può sem-

brare osservazione scontata (anche a fronte di una casistica estesa e di una letteratura esauriente), ma invito il lettore a considerarla senza sufficienza: non vi sarebbero campo festivo e attori sociali, nel Mezzogiorno italiano (ma il discorso può agevolmente essere allargato all'intera Europa cattolica), senza la presenza di immagini e simulacri (e sovente, infatti, il loro trafugamento, la loro alterazione, la loro distruzione comportano la sospensione o una radicale modificazione delle ricorrenze). Il campo festivo, infatti, è anche, in questa prospettiva, proiezione sociale di quella coscienza del sacro che "esiste [...] –come osserva Jean-Jacques Wunenburger– "solo là dove una realtà sensibile è anche immagine presunta, direttamente o indirettamente, di una realtà soprannaturale". Il sacro, dunque, si manifesta tramite l'immagine e "senza questa immaginazione simbolica, che consente di accostare ciò che è di questo mondo con l'epifania di un altro mondo, nessun credo o pratica religiosa potrebbero prendere corpo"¹.

Immagini e simulacri, nella tradizione cattolica, nella sua versione canonica come in quella popolare e locale, sono fatti per essere posti al centro di complesse dinamiche, e strategie, di sguardo.

Questa preminenza eidetica, che si concreta in una forte necessità di vedere l'invisibile, di rappresentare fisicamente la divinità, dopo alterne e complesse vicende teologiche ed ermeneutiche, si afferma in modo stabile, com'è noto, in epoca contro-riformistica e si esprime compiutamente nell'estetica del Barocco, per motivazioni storico-religiose e storico-politiche assai note su cui non è indispensabile, in questa sede, soffermarsi. La visione, la contemplazione, l'estasi, un

¹ WUNENBURGER, J.-J. *Filosofia delle immagini*. Torino: Einaudi, 1999, pp. 390-391.

insieme di pratiche visive di straordinaria intensità, caratterizzeranno stabilmente, da allora, il rapporto dei fedeli con il simulacro.

Si è molto insistito, io stesso vi tornerò immediatamente, sul carattere propagandistico che ha animato la Controriforma e il Barocco. Ma vi è in essi un tratto più profondo, per così dire strutturale. Walter Benjamin ha acutamente osservato come l'estetica barocca poggi sul lutto e sull'apoteosi, sulla glorificazione dell'eroe esanime, sull'ostentazione della morte, del corpo martirizzato, del sangue, dello smembramento e della putredine. Poggi, dunque, su elementi centrali della religiosità cattolica riformata². Le processioni della settimana santa, che divengono il luogo espressivo per eccellenza della Chiesa cattolica riformata, sono dunque anche il luogo dove organicamente si mostra l'armamentario estetico del Barocco.

Ma, tornando al versante della propaganda politico-religiosa, e con concreto riferimento al Mezzogiorno italiano che costituisce oggetto del mio interesse etnografico, occorre ricordare come nel XVII secolo la Chiesa meridionale, nelle sue diverse istanze, riprendendo e sviluppando una tradizione assai antica (si rammentino i *libra idiotarum* di cui parla Gregorio Nissen o le reiterate raccomandazioni all'uso delle immagini a fini catechistici di Gregorio Magno, le innumerevoli sollecitazioni presenti nelle pagine degli scrittori cristiani che si occuparono dell'argomento), si renda avvertita circa la forte ricettività dei messaggi iconici in un ambito uniformemente illetterato, qual era quello contadino a sud di Eboli. Un ambito che, del resto, sembrava del tutto impermeabile, come le accorate lettere degli evangelizzatori trasmesse a Roma puntualmente e reiteratamente segnalavano, alla parola di Dio e, per conseguenza, al potere della Chiesa. Sia i missionari, in particolare i Gesuiti, fortemente impegnati nell'evangelizzazione delle *Indias de por acá*, sia i vescovi, caldeggiavano l'uso delle immagini, ritenute vicine alla comunicazione orale, per far pervenire il messaggio cristiano³. Le missioni del padre Paolo Segneri, le azioni teatrali e le processioni penitenziali cui dettero vita, l'enorme numero di variazioni sceniche che, a partire da quel modello, si dipanarono per tutto il tardo Seicento, ebbero il compito di creare una meravigliosa macchina visiva, che fungesse da strumento di propaganda religiosa⁴. L'immagine, il

simulacro, la rappresentazione divenivano strumenti di visione ed estasi, mezzi che consentivano, attraverso i mille artifici della macchina barocca, uno sguardo sull'Aldilà, sui suoi recessi infernali così come sulle sue vette sublimi. E appare significativo che la predicazione riformata puntasse, anche nel Mezzogiorno, analogamente con quanto ha osservato Serge Gruzinski per l'America, sull'uso delle immagini e sull'asservimento dell'immaginario, ma pure sul dominio dei corpi, attraverso una crudele, a tratti feroce, promozione delle pratiche penitenziali e della flagellazione rituale. Uso delle immagini e disciplina confluivano, poi, nella dimensione festiva che, se comportava una sicura dialettica interna al clero e alle classi egemoni, aveva la parallela funzione di ricondurre compattamente all'obbedienza le masse deprivilegiate e di promuovere una sistematica colonizzazione culturale. Adriano Prosperi, nel suo documentato studio sulle forme e sui modi dell'egemonia cattolica in Italia tra Cinquecento e Seicento, nel ribadire il ruolo determinante delle immagini, delle rappresentazioni teatrali, della dimensione festiva nella pratica missionaria, ha rilevato "analogie profonde tra l'atteggiamento maturato nelle Indie d'oltre Oceano e quello che si rivelava più opportuno nelle Indie 'di qua'", segnalando una diffusa attitudine a "vedere le cose italiane attraverso la lente dell'esperienza delle Indie"⁵.

Naturalmente le immagini che si muovevano sul palcoscenico del Seicento "napoletano" erano, per il clero, strumento di diffusione della parola di Dio, di evangelizzazione e catechesi, nell'orizzonte implicito indotto dalla razionalizzazione tridentina; erano, per il popolo, rappresentanti responsabili, nell'altrettanto implicita convinzione di una reale persistenza del referente. Mario Perniola, nel ricordare come il processo di razionalizzazione dei legami con il referente reale abbia segnato la storia delle immagini in Occidente, fornisce su tale periodo spunti storiografici interessanti. Egli vede nell'ideologia e nel movimento dei Gesuiti, e nel Barocco, proprio per la loro tensione acculturativa, le esperienze che segnano l'avvento di una forma moderna e mondana di immagine, egualmente distante da iconofilia e iconoclastia, esente dagli obblighi di referenza presenti, a titolo opposto, nell'una e nell'altra. Forma che trova poi attuata nei *massmedia*, cui si deve la razionalizzazione contemporanea, secondo la quale l'immagine esi-

² Cfr. BENJAMIN, W. *Il dramma barocco tedesco*. Torino: Einaudi, 1971. Per un'interpretazione dai preziosi risvolti antropologici del Barocco, rinvio a DELEUSE, G. *La piaga. Leibniz e il Barocco*. Torino: Einaudi, 2004.

³ Sulle relazioni tra oralità, scrittura e sistemi iconici, con concreto riferimento alle realtà etnografiche (particolarmente latino-americane), si veda GRUZINSKI, S. *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*. Torino: Einaudi, 1994; BERNAND, C e GRUZINSKI, S. *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*. Torino: Einaudi, 1995; SEVERI, C. *La memoria rituale. Follia e immagine del bianco in una tradizione sciamanica amerindia*. Firenze: La nuova Italia, 1993, particolarmente le pp. 175 e segg.; SEVERI, C. *Il*

percorso e la voce. Un'antropologia della memoria. Torino: Einaudi, 2004, particolarmente le pp. 87 e segg.

⁴ Sull'argomento si veda in particolare il documentato studio di ORLANDI, G. "Missioni parrocchiali e drammatica popolare". In *De Sacris Missionibus studia et document*. XXXV. 1979, pp. 313-347.

⁵ PROSPERI, A. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996, pp. 619. Di PROSPERI si veda pure, "Otras Indias": missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi. In *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. AA.VV. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Firenze 26-30 giugno 1980): Firenze 1982, pp. 157-189.

⁶ PERNIOLA, M. *Ícones, visions, simulacres*. In "Traverses". 10. 1978, pp. 39-48.

ste di per sé, nella sua realtà di doppio⁶. Sarebbe, dunque, il Barocco, a promuovere un uso politico accentuato e generalizzato dell'immagine e a fondarne, in qualche misura, la sua moderna autonomia. Al di là dell'atteggiamento "moderno" che Perniola ritiene di individuare certamente l'esperienza visiva del Barocco funge da discriminante importante nella storia della concezione popolare dell'immagine religiosa, come ancora ha rilevato Gruzinski⁷.

Ciò anche nel Mezzogiorno, dove sicuramente le idee riformate, malgrado l'impegno missionario, ebbero scarsa penetrazione in ambiente popolare, anche per quel che concerne le immagini sacre (e, più in generale, le immagini); dove una certa concezione "inquieta" dell'immagine (che ho evocato altrove⁸), una mancata razionalizzazione e, insieme, una diffusa percezione ostile della sua realtà, sono state conseguenze della posizione periferica, liminare e sincretistica dell'area e, in essa, dell'azione peculiare della cultura ecclesiastica, dei processi di ricezione che quest'ultima, attraverso le pratiche di dominio, propiziò. Naturalmente, se appare giusto porre in evidenza la contrapposizione tra colto e popolare intorno al tema specifico, segnatamente tra concezioni della Chiesa e concezioni del popolo, bisogna anche prendere le distanze da una visione schematicamente bipolare: le concezioni dell'immagine, in particolare di quella religiosa, animano trasversalmente i diversi gruppi sociali. D'altro canto le dialettiche sociali, centrate sulla dimensione locale o su quella feudale che appaiono strettamente intrecciate alla vita delle immagini religiose, ulteriormente diversificano credenze e comportamenti, portando a volte, in modo paradossale, clero e aristocratici verso una concezione arcaica o eterodossa, contadini e pastori verso una più moderna od ortodossa.

Il modello per così dire *archetipico* su cui si plasma lo sguardo nella dimensione contemporanea, anche nella più rapsodica delle circostanze, è quello della visione: una temporanea irruzione, epifanica, del trascendente nella vita quotidiana, una *perilampusis*, cui segue un regime catartico e, in genere, variegato pratiche soteriche. Ogni esposizione del simulacro nello spazio, sacro o profano, equivale dunque a un'apparizione miracolosa, alla comparsa del divino sulla scena della quotidianità, per ciò

stesso lacerata. Una breve e assai nota sequenza del documentario *Il male di San Donato* di Luigi Di Gianni, che riprende lo sguardo che una devota, nel santuario di Materdomini, in provincia di Avellino, indirizza al santo, durante il colloquio che intrattiene con lui, illumina inequivocabilmente, a mio avviso, il carattere trascendente ed estatico di questo tipo di relazione visiva. E' difficile che l'osservazione di un simulacro divino abbia un carattere consueto e dimesso; essa si carica di un'immediata valenza metafisica che poggia sulla particolare concezione che delle immagini, e delle immagini sacre, come ho testé ricordato, hanno avuto per secoli Chiesa e popolo. Qualsiasi ostentazione nello spazio rituale di un simulacro è, così, circondata da un'aura trascendente che, mentre assottiglia di molto la naturale percezione della differenza tra reale e immaginario, fornisce al gioco sociale una dimensione assai cogente.

E, a tal proposito, occorre ricordare come tutte le pratiche che precedono l'apparizione del simulacro abbiano come obiettivo quello di segnalarne in modo enfatico il carattere metafisico, di dilatare l'attesa e la meraviglia, di predisporre all'*apparizione*. Ogni sagrato diviene palcoscenico dove, attraverso il simulacro, si manifesta la potenza della divinità e si inaugura la sua vicenda rituale in mezzo agli uomini. Si pensi, tra i molti esempi possibili, allo svelamento del simulacro e all'esplosione parossistica dei fuochi d'artificio alla sua comparsa sulla soglia del tempio, durante la festa di San Paolo, il 29 di giugno, a Palazzolo Acreide, in provincia di Siracusa⁹; alla studiata lentezza dell'estrazione dal tempio del simulacro dell'Addolorata per la processione del venerdì santo a Nocera Terinese, in provincia di Catanzaro; alle urla parossistiche di *Viva Sant'Antonio* che accolgono la statua che fa capolino dalla porta principale del Duomo, il 13 giugno a Nicastro, ancora in provincia di Catanzaro; all'ostentata e concitata fatica che presiede all'estrazione di ogni macchina festiva, indipendentemente dal suo reale ingombro e dal suo reale peso.

Proprio sul carattere eccezionale ed enfatico del rapporto di sguardo tra devoti, fedeli e simulacro fonda una delle prerogative del clero o dei sodalizi laici che lo amministrano, che sta nel gestire con sapienza il tempo e lo spazio della contemplazione e nel tesaurizzare il potere che da tale prerogativa deriva.

⁷ Cfr. GRUZINSKI, S. *La guerra delle immagini*. Milano: Sugarco, 1991. In particolare il capitolo "I mirabili effetti dell'immagine barocca". pp. 117-190. Per la definizione di alcuni caratteri della visione barocca nel Mezzogiorno italiano si vedano NIOLA, M. *Sui palchi delle stelle. Napoli, il sacro, la scena*. Roma: Meltemi, 1995. NIOLA, M. *Il corpo mirabile. Miracolo, sangue, estasi nella Napoli barocca*. Roma: Meltemi, 1997. SALLMANN, J. M. *Santi barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel Regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce: Argo, 1996.

⁸ Cfr. FAETA, F. *Le figure inquiete. Tre saggi sull'immaginario folklorico*. Milano: Franco Angeli, 1989. FAETA, F. *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*. Palermo: Sellerio, 2000.

⁹ Ma rinvio alla dettagliata descrizione sull'uso dei fuochi in contesti etnografici siciliani operata da PETRARCA V. In *Fuoco e festa in Sicilia*. In *Le tentazioni e altri saggi di antropologia*. V. Petrarca. Roma: Borla, 1990, pp. 89-101; BUTTITTA, I. *Gli artefici del fuoco*. In "Archivio Antropologico Mediterraneo". II. 1-2. 2000, pp. 173-182; PALUMBO, B. *Estasi visive e poetiche dello spazio/tempo: estetica, potere e politica dei fuochi d'artificio nei rituali festivi di un centro della Sicilia orientale*. In "Lares". LXIX. I. 2003, pp. 81-115.

A conferma di un'eccezionalità inscritta nelle pratiche quotidiane, del resto, moltissimi simulacri sono legati a leggende di fondazione (e a un'ampia dimensione narrativa) che, in modo più o meno diretto, pongono in scena un'apparizione e le condizioni estatiche che l'accompagnano. Si pensi, a esempio, al simulacro che è al centro del culto nel santuario della Visora a Conflenti, in provincia di Catanzaro, che concretizza una complessa leggendaria di apparizioni verificatesi nel tardo Cinquecento, con il suo corredo di stupore, esaltazione, eccitazione visiva, estasi, *trance*, testimoniato con chiarezza nel *Liber miraculorum*. In altri casi, come ancora in quello del simulacro quaresimale di Nocera, l'artefice è punito con la cecità, a rimarcare il carattere eccezionale della visione e della raffigurazione. Lo stesso tema delle immagini *acheropòietes* (penso, a esempio, a quella di San Domenico, protettore di Soriano, in provincia di Vibo Valentia, ma poi, anche attraverso un celeberrimo dipinto di Francisco de Zurbaràn, immagine di culto della Spagna imperiale, come ricorda David Freedberg¹⁰), tende a vincolare permanentemente in un ambito metafisico l'esistenza del simulacro attraverso la sacralizzazione dello sguardo, o degli sguardi, che hanno presieduto alla sua fattura.

Sul carattere dello sguardo rivolto alle immagini dentro il contesto rituale e festivo occorre effettuare un'ultima, rapida, considerazione. Se la tendenza di fondo è quella, che ho prima evidenziato, di una ricezione metafisica e trascendente, vi è però, come ho ricordato anche per quel che concerne la concezione dell'immagine, una forte modulazione di sguardo da contesto sociale a contesto sociale, da gruppo a gruppo, da individuo a individuo. Cosa si vede quando si guarda un simulacro divino è oggetto di un complesso lavoro di definizione, di una forte negoziazione reciproca, di una pratica di scambio e di mediazione tra gruppi e tra singoli. Chiesa e devoti, per fare qualche esempio, vedono nel simulacro realtà diverse; il mondo popolare, qual era nel Sud rurale degli ultimi decenni del secolo scorso, vedeva in essi cose invisibili a occhi colti e urbani; i più devoti scorgono, ancora, caratteri e prerogative che altri non possono scorgere e su tale loro prerogativa pretendono di fondare una prassi elitaria e, in ultima istanza, un potere¹¹; coloro che ne hanno cura conoscono i loro segreti, segreti che sono appunto tali per tutti gli altri; i bambini e gli anziani, i malati e i sani, gli

uomini e le donne, accedono a statuti molto differenziati di visione, come l'esperienza etnografica concretamente rivela. Proprio il carattere fluido e relativamente indefinito della visione dei simulacri, il suo sostanziare regimi scopici differenziati, il suo radicarsi dentro gli statuti emozionali e il vissuto esistenziale dei gruppi sociali e dei singoli riguardanti, fonda e sostanzia quel potere differenziato e complesso delle immagini sacre cui ha dedicato attenzione, anni or sono, Freedberg¹². Proprio tale carattere fluido e relativamente indefinito, ancora, sostanzia il compito di un'antropologia dello sguardo che voglia fare i conti con l'inquieta modulazione sociale delle categorie culturali, anche quelle più apparentemente statiche e monolitiche, cui in apertura facevo cenno.

Se, però, come sin qui si è visto, tratto essenziale del simulacro, spesso legato alla sua *mitopoiesis*, è l'essere oggetto eidetico, tale *eidesis* è resa possibile da un insieme multiforme di pratiche di manipolazione. Manipolare il simulacro significa tradurre nella concreta dimensione sociale e politica, il suo potere visivo. La manipolazione, insomma, al di là dei suoi caratteri più elementarmente utilitari, ha il compito di predisporre all'uso dei simulacri e di organizzare il tempo, lo spazio, i modi della visione. A ben riflettere tutte le operazioni di manipolazione, legate al tatto, sono in effetti realizzate in rapporto al senso della vista e i simulacri vivono una sorta di esistenza ossimorica, sospesa tra sensi, come ha rilevato la riflessione fenomenologica, tra loro in opposizione, l'uno distanziante e separante, l'altro approssimante e congiuntivo. E le pratiche rituali che intorno al simulacro si costruiscono transitano da una fase propedeutica di intimità e contatto a un'altra di estraneità e separazione.

Come ho accennato, però, la manipolazione non è attività che appartenga a tutti, anche se può essere, eccezionalmente, concessa a tutti in uno spazio e in un tempo definiti (le soste rituali del simulacro durante il percorso processionale, a esempio, permettono di estendere all'intera comunità di fedeli il privilegio di intrattenere relazioni tattili con il simulacro). In quanto oggetto carico di potere sacrale, che deve essere preparato per l'esposizione ed esposto, poi, secondo regole rigorosamente codificate, il simulacro può essere toccato soltanto da uomini (e donne) a ciò espressamente delegati, clerici o laici che siano e, come ha posto in evidenza

¹⁰ Cfr. FREEDBERG, D. *Il potere delle immagini*. Torino: Einaudi, 1993, pp. 172 e 205.

¹¹ Una testimonianza raccolta da un attento studioso locale della settimana santa nocerese, Franco Ferlaino, ricorda che alcune donne, eccitate per la mirabile animazione degli occhi di una Madonna, presente in una delle chiese del paese, usavano dire a chi, accorso *in loco*, sosteneva di non riuscire a scorgere nulla di prodigioso: "comare mia, se non vedete muovere gli occhi della Madonna, vuol dire che non ne siete degna", con significativa coincidenza con

gli atteggiamenti narrati nella *pièce* di Miguel de Cervantes, presa come punto di partenza da Claudine Fabre-Vassas nel suo saggio sul retablo di Issenheim. Si vedano FERLAINO, F. *Vattienti. Osservazione e riplasmazione di una ritualità tradizionale*. Vibo Valentia: Qualecultura-Jaca Book, 1990, pp. II6-II7 e FABRE-VASSAS, C. *Le retable crucifié. "Intermède du retable des merveilles"*. In *Variations autour de la crucifixion. Regard contemporains sur Grünwald*. Colmar: Musée d'Unterlinden, 1993, pp. 87-96.

¹² Si veda FREEDBERG, D. *Il potere delle immagini*. cit.

Giordana Charuty per la festa dei Misteri di Campobasso, secondo logiche di genere molto precise (alle donne i tessuti, agli uomini i ferri, osserva la studiosa francese)¹³. E anche coloro che sono autorizzati a manipolare i simulacri non lo fanno che in tempi, in spazi e in modi definiti e dopo essere stati preparati all'occorrenza attraverso un insieme, più o meno vasto e cogente, di adempimenti (lavanda delle mani, purificazione alimentare nei giorni precedenti, purificazione spirituale attraverso la confessione e l'eucaristia, vestizione dell'abito rituale e delle insegne cerimoniali, separazione da oggetti impuri, o comunque ritenuti non consoni, etc.).

Una volta divenuti idonei alla manipolazione, gli attori sociali a essa delegati possono pulire il simulacro, vestirlo, ornarlo, spostarlo dentro lo spazio sacro, trasportarlo in quello profano, gestirlo nella sua relazione visiva e tattile, con il mondo, riporlo nelle sue dimore quotidiane, curarne la conservazione. La loro azione è dunque politica, nel senso che spetta a loro la creazione della condizione di *agency*, qual è stata teorizzata con riferimento concreto ai simulacri da Alfred Gell, dell'insieme cioè delle determinazioni che legano inscindibilmente simulacro, sua forma, suo valore estetico, agenti, attori, contesti, rito e festa¹⁴.

Tutto ciò che confluisce nell'*agency* (un concetto che è stato posto al centro di numerose critiche nell'antropologia contemporanea, particolarmente in quella dell'arte, ma che assumo provvisoriamente per il suo tratto sintetico e riassuntivo¹⁵) contribuisce all'elaborazione del paradigma della somiglianza e, in ultima istanza, alla salvaguardia del regime mnestico dentro cui il simulacro s'inscrive. Le operazioni di manipolazione devono favorire e dispiegare il regime rimemorativo con cui il simulacro è vissuto nel contesto societario, preservandone, come concretamente vedremo più avanti, il *riconoscimento* particolarmente nella dimensione rituale.

Un simulacro che non è ricordato nella dimensione quotidiana, nel tempo della latenza festiva, è un simula-

cro che tende a non essere riconosciuto quando si erge dentro lo spazio rituale; dunque a perdere il suo valore metafisico, la sua potenza, il suo stesso carattere responsabile. In questo senso un'importanza centrale, come numerosi rilievi etnografici da me effettuati hanno mostrato, va attribuita al regime onirico cui il simulacro è sottoposto nel contesto locale. Simulacri valorati attraverso un'intensa e sistematica azione di *agency*, tendono e essere presenti nel vissuto onirico comunitario, vero incubatoio della loro potenza, elemento che tende esso stesso a iscriversi a pieno titolo nell'azione di agenzia.

Ma, come ho anticipato, la memoria del simulacro, presupposto del suo riconoscimento e, dunque, della sua efficacia cerimoniale e rituale, è garantita dalla somiglianza.

Occorre rimarcare, innanzitutto, la forte individualizzazione e personalizzazione dei simulacri che caratterizza, a differenza della tradizione greco-ortodossa, la tradizione iconologica latino-cattolica¹⁶. Qui l'obbligatoria somiglianza si articola lungo due regimi temporali distinti: quello della lunga durata, per cui il simulacro, è percepito come concreto prodotto di una vetusta e ampia tradizione figurativa e come oggetto identico a sé stesso da tempo immemorabile (e tale fedeltà e vetustà concorrono a rafforzare il suo prestigio e il suo potere sacrale); quello del breve periodo, legato a una serpeggiante ansia sociale del gruppo di riferimento, per cui il simulacro manifesta la buona disposizione e la vocazione protettiva della divinità, perché mantiene di anno in anno, o da un'occasione pubblica all'altra, la propria identità. Dunque, il simulacro deve essere, da sempre e di anno in anno, identico a un prototipo ideale e a se stesso. Nel corso dei miei lavori di terreno ho potuto cogliere in modo pressoché generalizzato l'ansia, la curiosità, lo stupore, il compiacimento, la rassicurazione che accompagnano l'uscita pubblica del simulacro, appuntandosi sulla sua forma e sulla diffusa attesa di un riconoscimento.

¹³ Si veda CHARUTY, G. *Folie, mariage, mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*. Paris: Seuil, 1997, particolarmente le pp. 312 e segg.

¹⁴ Si veda GELL, A. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

¹⁵ Le tesi di Gell hanno provocato un vasto interesse e un vasto dibattito internazionale. Si vedano, introduttivamente, BLOCH, M. *Une nouvelle théorie de l'art. A propos d'Art and Agency d'Alfred Gell*. In "Terrain". 32. 1999, pp. 119-128; COQUET, M. *Alfred Gell, Art and Agency*. In "L'Homme". 157. 2001, pp. 261-263; LAYTON, R. *Art and agency: A reassessment*. In "Journal of the Royal Anthropological Institute". 9. 3. 2003, pp. 447-464; BOWDEN, R. *A Critique of Alfred Gell on Art and Agency*. In "Oceania". vol. 74. 2004, online article; WESTERMANN, M. (a cura di). *Anthropologies of Art*. Clark Studies in the Visual Arts. New Haven-London: Yale University Press, 2005; HOWARD, M. e PERKINS, M. Coord. *The Anthropology of Art: A Reader*. Oxford: Blackwell, 2006; OSBORNE, R. e TANNER, J. Coord. *Art's Agency and Art History*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2007. Interesse e convinta adesione in Italia per la prospettiva di Gell, da lui ritenuta

del tutto innovativa rispetto ad altri approcci di taglio antropologico al sistema delle immagini, esprime PALUMBO, B. In *Estasi visive e poetiche dello spazio/tempo: estetica, potere e politica dei fuochi d'artificio nei rituali festivi di un centro della Sicilia orientale*. cit. Sul saggio, che ha il dichiarato intento di operare una "critica all'analisi antropologica delle immagini" così come è stata svolta da molti studiosi, occorrerà tornare diffusamente; per ora mi limito a osservare una certa contraddittorietà tra l'adesione a Gell, che prima ho ricordato, e il ricorso al HERZFELD, Michael. *Icons and Identity. Religious Orthodoxy and Social Practice in Rural Crete*. In "Anthropological Quarterly". 63. 3. 1990, pp. 109-121, che esprime posizioni sostanzialmente diverse e sulla nozione di *agency* (Karp, Maynard, 1983, Giddens, 1984) manifesta opinioni prudenti. Per una mia puntualizzazione recente su temi di antropologia dell'arte, si veda FAETA, F. *Creare un oggetto nuovo, che non appartenga a nessuno. Per una critica della nozione di antropologia dell'arte*. In "Ricerche di Storia dell'arte". 2008, pp. 79-96

¹⁶ Per i tratti distintivi dell'ortodossia in ambito greco-bizantino, si veda HERZFELD, M. *Icons and Identity. Religious Orthodoxy and Social Practice in Rural Crete*. cit.

Ma qui le tecniche di manipolazione devono scontare una loro intrinseca debolezza e contraddizione. Esse sono necessarie per la conservazione, per il mantenimento, per l'azione stessa del simulacro, ma comportano la possibilità di una sua alterazione o modificazione, che ne stravolge l'identità, lo discosti dalla traccia mnestica che esso ha depositato nel vissuto quotidiano e inibisce il riconoscimento. La stessa operazione di conservazione, in sé, è rischiosa, perché *nasconde* il simulacro, lo sottrae per lungo tempo alla vista, affievolendo la memoria e rendendo viepiù ipotetico il riconoscimento.

A volte, in realtà, le operazioni di manipolazione, con il tratto discreto e ristretto che possiedono, comportano effettivamente un'alterazione del simulacro. Nella piccola chiesa di Accaria, in provincia di Catanzaro, una statua di cartapesta dell'Immacolata cadde, sul finire degli anni Settanta dello scorso secolo, mentre veniva estratta dalla sua nicchia e ruppe la sua mano benedicente (poi riparata alla meglio). In altre circostanze il gruppo dei custodi decide di cambiare, per motivi più o meno fondati, vestiti, ornamenti, insegne del simulacro, ovvero gli dà una rinfrescata, mutando, magari di poco, il colore dell'incarnato, degli abiti, dei capelli. Dunque, una condizione di perenne rischio di mutazione, in cui sia il nascondimento, sia le pratiche di conservazione e d'uso appaiono sospette.

Uno dei mezzi per scongiurare i pericoli sin qui denunciati, e dunque per ovviare alla perdita di somiglianza e all'affievolimento mnestico del simulacro è quello di ancorarlo al dominio patrimoniale locale. Certamente tale ancoraggio, come una recente letteratura di antropologia del patrimonio non ha mancato di sottolineare¹⁷, dipende da una molteplicità di cause (da indagare di volta in volta con accorta sistematicità etnografica), sopra le quali si staglia il bisogno di controllo delle dinamiche interne e di costruzione identitaria, viepiù minacciati da processi di marginalizzazione economica, culturale e sociale e dalle spinte della globalizzazione. Ma, come che sia, il bisogno di controllare l'identità del simulacro appare molto presente nei contesti sociali locali così come nell'esperienza dei singoli fedeli. Dunque, il simulacro diviene bene culturale, opera d'arte, oggetto venale, e le regole della sua conservazione e del suo uso, di conseguenza, mutano radicalmente. Il luogo di custodia (chiesa, cappella o convento) viene ristrutturato sulla base di principi più o meno conformi a una normativa standardizzata. A volte si sollecita, e si ottiene, un diretto interessamento delle autorità statali o regionali devolute alla conservazione e alla valorizzazione, altre volte si trasferisce diret-

tamente il simulacro in una struttura museale. La fisionomia culturale e sociale dei custodi si modifica: i piccoli artigiani, i contadini e i pastori, tradizionali e tenaci custodi di simulacri legati assai spesso alla protezione sacrale delle loro attività e dei loro mestieri, vengono affiancati, e sovente rimpiazzati, da persone con competenze storico-artistiche, da conservatori, da esperti e da tecnici. Se l'antico gruppo continua a rivendicare diritti sul simulacro, nondimeno tali diritti debbono venire a patti con le esigenze della conservazione e con i suoi sacerdoti. L'uso, infine, non è più del tutto libero e il simulacro patrimonializzato comincerà a temere la pioggia e l'umidità come il sole e la siccità. Non potrà più uscire in processione se piove, come ben sanno i cittadini di Valladolid, in Castiglia, per i loro preziosi *pasos* quaresimali¹⁸; non potrà più essere condotto, secondo consuetudine, sulla spiaggia e deposto per ore nell'acqua salata e sotto il sole, nei periodi d'intensa siccità, come ben sanno i cittadini degli innumerevoli paesi costieri della Sicilia e della Calabria.

Al di là di quanto puntualmente rilevato, il processo di patrimonializzazione dei simulacri rappresenta un ridimensionamento oggettivo della loro pregnanza spaziale e temporale. Patrimonializzare il simulacro significa osservarlo nella prospettiva della storia dell'arte, cioè di una disciplina nazionale e internazionale che lavora su connessioni ampie, su messe in relazione sincroniche e diacroniche che del tutto prescindono dalla dimensione locale o, comunque, che la marginalizzano e relativizzano. Patrimonializzare il simulacro significa accettarne una datazione, fare i conti con il suo tempo storico, ridimensionando la vita mitica e l'indefinita allocronia che presiedevano alla sua sacralizzazione. Significa, insomma, fare i conti con uno spazio assai più dilatato e con un tempo assai più definito, invertendo i parametri della manipolazione mitopoietica locale.

Patrimonializzare il simulacro, infine, significa fare i conti con la necessità (con l'imposizione) del suo restauro.

Le pratiche di restauro costituiscono inequivocabile affermazione dell'avvenuta patrimonializzazione del simulacro sacro (e come tali rappresentano elemento di grande soddisfazione per quella frazione, e fazione, dell'universo locale che con più decisione ha investito in direzione patrimoniale), ma sono anche il concreto strumento attraverso cui i mondi locali possono, parzialmente o totalmente, perdere, prima la gestione del proprio simulacro, poi, il simulacro stesso, sottoposto a un processo che può radicalmente alterare il criterio della somiglianza.

¹⁷ Con concreto riferimento al Mezzogiorno italiano si veda a esempio PALUMBO, B. *L'Unesco e il campanile. Antropologia politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi, 2003.

¹⁸ Sulla settimana santa a Valladolid e nel suo circondario rinvio, in prospettiva antropologica, alle osservazioni introduttive di

Silvia Lipari, nella comunicazione presentata per i lavori di questo congresso (*La settimana santa a Valladolid. Osservazioni sullo studio di un contesto festivo in Castilla y Leon*) e, soprattutto, a ALONSO PONGA, J. L. Coord. *La semana santa en la tierra de campos vallisoletana*. Valladolid: Grupo Pàgina, 2003.

Il restauro comporta, innanzitutto, in corso d'opera, un passaggio di mano del simulacro e una sospensione, più o meno lunga, della sua vita sacrale. I riti e le feste si adeguano al suo tempo: i riti possono essere soppressi, le feste possono essere spostate lungo l'arco del tempo; copie volgari possono accamparsi nello spazio sacro, con dubbia e coatta legittimità, al posto della vera immagine¹⁹; uomini diversi dai legittimi custodi possono prendere totale possesso del simulacro; pratiche di manipolazione del tutto inconsuete e sconosciute lo possono riguardare. Ma, soprattutto, il restauro rischia di alterare in modo più o meno marcato, una volta giunto al termine, l'identità del simulacro e, dunque, di mettere in crisi il criterio della somiglianza e i connessi processi mnestici. Conseguentemente il restauro diviene una partita politica vitale nel contesto locale, nella complessa interrelazione che esso vive tra costruzione delle gerarchie sociali e pratiche identitarie.

A Nocera, paese cui ho già fatto riferimento, per fare un concreto esempio, nell'ambito di un rituale di Quaresima assai articolato e complesso, che prevede anche una diffusa flagellazione cruenta operata soprattutto durante la processione del sabato santo, viene condotto, quel giorno, per le vie dell'abitato, da una pseudo-confraternita, i cui adepti godono di grande prestigio, in solenne e lunga processione, un gruppo statuario ligneo seicentesco raffigurante una Pietà: la Madonna, dal viso affranto e congestionato, tiene sulle ginocchia il corpo riverso e livido del figlio morto. Il tipo iconografico del simulacro, secondo quanto sostiene un'ampia letteratura, ha origine quattrocentesca e la sua diffusione si deve agli ordini penitenziali e alle pratiche connesse con le rappresentazioni delle Passioni²⁰.

Alcuni anni fa, al manifestarsi di un certo affievolimento del colore e di alcune crepe nel legno, si ritenne,

da parte di alcuni, che la statua avesse bisogno di restauri e la popolazione si divise, con apprensione, in due partiti, quello dei favorevoli all'intervento, quello dei contrari; questi ultimi temevano soprattutto che, dopo il trattamento, la statua avrebbe *mutato forma*, e che tale mutamento ne avrebbe compromesso l'efficacia rituale. Un eco, dunque, di quella fedeltà alla tradizione iconografica, prima ricordata, che sostiene il potere delle immagini e dei simulacri. "La fissità della forma", ricorda Antonino Buttitta, in un suo saggio sulle feste della settimana santa in Sicilia, "è la condizione irrinunciabile della sacralità delle immagini. [...] Un'immagine sacra che non rispetti la tradizione iconografica rischia di non essere riconosciuta come oggetto di culto"²¹.

E' forse superfluo osservare che i fautori del restauro si annoveravano prevalentemente nelle file dei progressisti e in ambiente popolare, mentre i contrari appartenevano, per lo più, alla destra e ai ceti benestanti, particolarmente agrari. Ma è utile ricordare che intorno all'operazione del restauro si combatté, per circa un anno, una battaglia politica dura, nella quale nessuno dei gruppi di potere o di opinione poté esimersi dal prendere posizione; lo scontro in atto per l'egemonia sulla scena paesana tra vecchi ceti agrari e nuovo blocco popolare, scontro che aveva fatto delle manifestazioni rituali di Quaresima un elemento centrale, come ho avuto modo di ricordare in altra sede²², passava in quel periodo essenzialmente per la manipolazione del simulacro e per la restaurazione di una visione incorrotta. Così, quando l'amministrazione comunale di sinistra, allora in carica, decise di finanziare l'intervento, affidandolo a un tecnico esterno al paese, giocò il suo destino politico: se il restauro avesse avuto esito felice, sarebbe sopravvissuta, altrimenti sarebbe caduta. Il tecnico, durante il suo operato, fu circondato da mille pre-

¹⁹ Sul concetto di *vera immagine* nel contesto locale rinvio a FAETA, F. "Mirabilis imago". *Simboli e teatro festivo*. In *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*. F. Faeta. pp. 31-58.

²⁰ Si veda per tutti I. Magli, *Gli uomini della penitenza*, Milano, Garzanti, 1977, in particolare il cap. V.

²¹ Cfr. BUTTITTA, A. *L'immagine, il gesto e il tempo ritrovato*. In *Festa. Antropologia e semiotica*. C. Bianco e M. Del Ninno. Coord. Firenze: Nuova Guaraldi, 1981, pp. 27-35.

²² Ho trattato questi e altri aspetti dei riti di Nocera in FAETA, F. *Ostentazione rituale del dolore. Prime considerazioni intorno ai flagellanti di Nocera Terinese*. In *Il dolore. Pratiche e segni*. 32-33. G. D'Agostino e J. Vibaek. Coord. Palermo: Quaderni del circolo semiologico siciliano. 1989, pp. 211-246; FAETA, F. *La rappresentazione del sangue in un rito di flagellazione a Nocera Terinese. Scrittura, teatro, immagine*. In *Il piacere della paura. Dracula e il crepuscolo della dignità umana*. G. Schiavoni. Coord. Torino: Edizioni dell'Orso, 1995, pp. 57-67; FAETA, F. *Il sangue, la rosa e il cardo. Note sul corpo in un contesto rituale*. In "Etnosistemi". Vol. 5. 1998, pp. 59-72; FAETA, F. *Qualche appunto sulle immagini e la santità in un contesto popolare moderno*. In *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*. S. Boesch Gajano. Coord. Roma: Viella, 1997, pp. 241-253; FAETA, F. "Mirabilis imago". *Simboli e teatro festivo*. cit.; FAETA, F. *I maestri del sangue*.

Un rito di flagellazione a Nocera terinese. In *Le forme della festa. La Settimana santa in Calabria, studi e materiali*. F. Faeta e A. Ricci. Coord. Roma: Squilibri, 2007, pp. 161-180. Oltre questi interventi editi, sono tornato su aspetti particolari dei riti noceresi in occasione di alcuni seminari, le cui relazioni sono poligrafate. Si vedano, in particolare, *Relazioni attraverso il sangue. Rito, spazio e identità comunitaria in un paese del Mezzogiorno europeo*, Roma, Seminario annuale "Relazioni tra città e campagna", École française de Rome-École des Hautes Études en Sciences Sociales - Cattedra Etnologia I dell'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma, novembre 1993; *Les maîtres du sang. Extraits d'un discours sur le rite dans une zone du Sud de l'Europe et Images d'images. Notes sur les aspects représentatif d'un ensemble de rites de la Semaine Sainte en Europe du Sud*. Toulouse : École des Hautes Études en Sciences Sociales, Formation Doctorale Anthropologie Sociale et Historique de l'Europe, Aprile 1995; *Una festa: fenomenologia ed ermeneutica in un contesto meridionale*. Palermo : Museo internazionale delle marionette "Antonio Pasqualino", Convegno di studi "Paesi in festa. Storie, pratiche, simboli", Maggio 1996; *Corpo, identità, poteri. Riflessioni su di un rito contemporaneo di flagellazione in Calabria*. Siena: Facoltà di Lettere e Filosofia, Dottorato di ricerca in "Metodologie della Ricerca Etnoantropologica", Maggio 1998.

mure e attenzioni, come si conveniva a chi amministrava un tesoro comunitario, ma lavorò anche in un ambiente vigile, preoccupato, qualche volta ostile, circondato da un teso contraddittorio cui non riusciva a sottrarsi del tutto. Quando la statua fu finalmente restituita ai fratelli che la custodivano, e ai fedeli, dopo l'intervento, fu organizzata una processione straordinaria che aveva, nelle intenzioni di molti, funzione riparatrice per quella che era avvertita come una profanazione; la processione doveva riportare il simulacro nella sua sede storica e consentire una verifica degli umori del pubblico, prima dell'impegnativa prova quaresimale. Il risultato fu, in quell'occasione, interlocutorio. Ma, nella notte del venerdì santo, in cui la Pietà compie la sua prima apparizione annuale, preparatoria rispetto a quella della mattina dopo, cui ho già fatto cenno, nuovamente il pubblico si divise, tra coloro che la trovavano rassomigliante, conforme al modello interiorizzato, e che dunque la riconoscevano, e coloro che sostenevano che la statua fosse mutata, che la Madonna non fosse più lei, che fosse irriconoscibile. Un confronto molto serrato riguardava, in particolare, il colore dell'incarnato, significativamente, in un contesto quaresimale in cui la flagellazione e l'effusione del sangue appaiono centrali, per quel che concerneva il soffuso rossore del volto della Madonna, il cupo rosso delle ferite del Cristo, il pallore funebre dell'intero suo corpo esangue. Il gruppo degli scontenti giunse a prospettare l'eventualità di astenersi dalle consuete pratiche rituali, con conseguenze inim-

maginabili sugli equilibri interni come sui rapporti interpersonali e tra famiglie. Il dissenso lentamente rientrò (l'amministrazione comunale restò in sella), ma ciò non impedì di ascoltare, ancora per molti anni, nostalgici discorsi sulla statua che fu.

Un'ultima, conclusiva, considerazione, ancora a partire dal processo di patrimonializzazione dei simulacri (un processo del tutto sconosciuto anni or sono, come la mia esperienza etnografica testimonia; a Ragonà, in provincia di Vibo Valentia, dove il culto della Madonna dei Poveri, e conseguentemente il suo simulacro, avevano un'importanza centrale nella vita comunitaria, la sacralizzazione non contemplava in alcun modo un processo di reificazione mondana dell'immagine, al contrario una sua considerazione del tutto metafisica da cui promanava la sua potenza). Per il suo tramite all'interno dell'immaginario locale, per una strada impreveduta, assai diversa da quella più consueta dei mezzi di comunicazione di massa, entrano, e si sedimentano, istanze globali: l'idea dell'arte colta, con il suo armamentario universalistico, con la sua connotazione ideologica di oggetto rappresentativo del potere, l'idea del *mediascape*²³ offerto dal turismo, attivo e passivo (ciò che i locali hanno visto del mondo, ciò che il mondo viene a vedere della realtà locale). Così il simulacro locale proiettato su tale sfondo tende ad acquisire elementi globali. Ciò, del resto, a ben vedere, non è affatto nuovo perché i simulacri sono sempre stati costruiti tramite un processo di circolazione iconica molto ampio sia sul piano

²³ Cfr. APPADURAJ, A. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001. Ma si veda anche, su tali temi, GARCÍA CANCLINI, N. *Culture*

ibride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità. Milano: Guerini Studio, 1998.

LA SEMANA SANTA EN VENEZUELA

Nireibi Herrera

Ministerio del Poder Popular para Relaciones Exteriores (MPPRE)

INTRODUCCIÓN

La Semana Santa es el período del año reservado por los católicos para recordar los días más dolorosos de la vida de Jesús. Por eso en Venezuela se acostumbra hacer la representación viva de la Pasión y Muerte de Cristo. En diversas poblaciones, tal como Caripito en el estado Monagas y Tostós en Trujillo, se simbolizan hasta quince cuadros artísticos que narran importantes momentos de la historia sagrada: La Entrada Triunfal de Cristo en Jerusalén, La Multiplicación de los Panes, El Sermón de la Montaña, La Resurrección de Lázaro, La Santa Cena y el Vía Crucis. Aún cuando en ciertas formas son actos teatrales basados en textos bíblicos, en muchos lugares sus contenidos han sido transformados según la tradición y los valores de los grupos populares, tal como ocurre con la Quema de Judas.

Otros poblados se distinguen por algunas acciones cargadas de recogimiento tal como la procesión del Viernes Santo en Tocuyito; o La Bendición del Mar y el Domingo de Resurrección, en el Malecón de Puerto Cabello, en Carabobo. En el estado Apure es bien conocida la devoción por el Nazareno de Achaguas. En Caracas, el Nazareno de San Pablo, mientras en Chacao, estado Miranda, todo se inicia con la procesión de los Palmeros, quienes buscan las palmas a ser repartidas el Domingo de Ramos. De manera que la espiritualidad y el recogimiento propio de la Semana Santa aún hacen resistencia a los embates de la modernidad.

LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN VENEZUELA

En Venezuela, como país latinoamericano, no existe una caracterización de un ser y un hacer único de su religiosidad. Razón por la cual, al analizar la estructura religiosa venezolana contemporánea, surgen espontáneamente los valores ético-espirituales transculturados mediante el proceso de penetración de la élite conquistadora-colonizadora y de la misión evangelizadora del catolicismo, y la posterior llegada del complejo cuadro mágico-religioso del africano esclavizado. Lo cual se conjugó con las creencias de los amerindios, quienes aportaron un también complejo panteón animista; produciéndose de esta manera el sincretismo religioso que caracteriza la cotidianidad de la mayoría de los venezolanos, sin distinción de clase social, situación económica, ni formación académica-intelectual¹.

En Venezuela la mayoría de la población es católica², por lo cual se supone que deben de creer en Dios. No obstante, el hecho de creer en Dios no imposibilita las creencias en mundos de misterios, de encantamientos o de fantasmas encuadrados en un sistema de supersticiones diversas. Entre ellas, las creencias en la reencarnación, la buena o mala suerte, las malas influencias, las almas de los muertos, los santos, prácticas adivinatorias (lectura de tabacos, cartas, caracoles, etc.). Practicantes o no. Los fieles creen en un Dios, que está lejos del mundo, los ritos se dirigen hacia los Santos, las Vírgenes y las Ánimas. La religión brinda al pueblo

¹ VARGAS. C Estudio etnográfico del comportamiento mágico religioso en la Venezuela contemporánea. Maracaibo. Venezuela. Ediciones Astro Data S.A. 1987.

² Se señala que el porcentaje de católicos en Venezuela es de un 92,7%, según cifras aportadas en Enciclopedia Hispánica 2001, Bansa Planeta, versión multimedia.

humilde la solución de muchos problemas, tiene también fines recreacionales (bailes, fiestas), psicológicos (gratificación del ego, cuando la persona tiene un cargo importante en la organización festiva), sociales (compadrazgo) y medicinales (curas milagrosas)³.

La religión popular amalgama espíritus de la naturaleza y otras entidades sobrenaturales, ánimas milagrosas y duendes al sistema, considerado católico, sin daño a la estructura básica. Los ritos privados son ritos de crisis y son esencialmente sincréticos, mientras que los ritos públicos son más bien ligados al Catolicismo Oficial.

El Catolicismo popular se caracteriza por su pluralidad. Los ritos y símbolos de la religión católica a menudo tienen un significado distinto para miembros de la clase educada y para los campesinos humildes. Los católicos van a la Iglesia, pero al mismo tiempo practican ritos espiritistas en centros de Santería, visitan curanderos espirituales y las tumbas de “santos populares”. El bautizo es considerado un rito que protege al neonato contra todas las malas influencias, la cruz contiene poderes para ahuyentar a malos espíritus. A pesar de la cristianización de los indígenas y negros esclavos durante la época colonial, se conservaron muchos conceptos y prácticas religiosas más antiguas, que podían florecer al margen del cristianismo oficial.

Podemos resaltar tres elementos identitarios. Que caracterizan al venezolano: El indígena siempre está de cara al pasado, amante de las tradiciones, lo religioso, lo antepasado, puesto que el pasado es rico en conocimiento y en pensamiento. Es delicado, rencoroso, orgulloso, no perdona, no son receptivos, son inmutables, es decir, son fieles a su modo ser⁴. De ellos heredamos la creencia en espíritus de la naturaleza, que reaparecen como duendes en las creencias populares. Heredamos también el complejo del chamanismo, el éxtasis provocado por las drogas y la curación de enfermedades por medio del humo de tabaco, prácticas que todavía son comunes entre los curanderos espirituales en todo el país.

El africano, traído contra su voluntad, desde África por los españoles, para la mano de obra pesada, centra su existencia en el presente, no tiene el pasado, ni tiene el futuro. No busca la seguridad que sí ostenta el indio, aprende todo de memoria y es bueno improvisando, no oculta los sentimientos es de corazón sano y alegre, es desinteresado y servicial. De ellos nos llegó la creencia en divinidades como intermediarios entre el Ser Supremo y los hombres, que son invocados para solucionar problemas.

Fueron amalgamadas a los santos católicos. Magia, religión y medicina formando una unidad, hay que pagar a los seres sobrenaturales por favores recibidos. Los afri-

canos no estaban interesados en la retribución de nuestros actos en el Más Allá sino en el bienestar aquí y ahora. Religión y moral se encuentran en dos niveles distintos del pensamiento.

El blanco europeo es práctico, lo representa el hombre occidental (moderno), determina como son las cosas. Es el hombre del futuro en tanto a proyecto, no toma en cuenta el pasado, tampoco el presente. Es un hombre de programas y proyectos desandados, su fin es dominar el futuro, por lo que es calculador, instrumentaliza, somete y domina a los demás hombres para lograr sus intereses.

Para explicar esta diversidad de prácticas y formas culturales religiosas de la realidad venezolana se impone una primera consideración. Para ello es conveniente considerar cuatro elementos fundamentales: el primero, tiene que ver con el hecho de que la religión católica ha tenido una importancia capital en la estructuración de la religiosidad popular pues sus símbolos y su retórica giran en torno a la conjunción de elementos paganos, salidos del pueblo y estos elementos religiosos institucionales. Segundo, no podemos dejar de considerar la fuerte tendencia religiosa de la sociedad venezolana, la cual ha permitido la expresión de diferentes creencias populares en el seno de la religión institucional, así como la importancia que se le otorga a las supersticiones como elemento constituyente del entorno imaginario, casi cotidiano, en el que vive la población. Tercero, las características mismas de la parcelación de nuestra memoria colectiva, en la historia de los venezolanos, por su origen (de los que mencionamos anteriormente) africano, europeo e indio, ha favorecido esta suerte de valorización de la herencia colectiva, y cuarto, el redescubrimiento y la revalorización de las creencias populares y del patrimonio cultural en el contexto de las transformaciones sociales. Esta revalorización puede tener una función catártica, para conformar las creencias y las supersticiones, así como una función de identidad, para preservar un anclaje cultural en una sociedad de rápidas y frecuentes mutaciones.

SEMANA SANTA EN LA COLONIA

La primera Semana Santa en lo que era Caracas fue un año después de la fundación de la ciudad cuando en 1568, cumpliendo inapelables deberes con la Iglesia, los conquistadores y los primeras pobladores de la ciudad conmemoraron el tiempo más triste y conmovedor de la historia sagrada.

Dicha conmemoración se inicia con la Misa del Miércoles de Ceniza dicha a últimas horas de la tarde, cuidando del sonido de la flecha o del bronco sonido del grito de los indios, dispuestos al ataque. La cruz de ceniza marcada

³ POLLACK, Angelina. La Religiosidad Popular en Venezuela.

⁴ CARÍAS, Rafael. Tipologías del Hombre Venezolano.

en las frentes y las oraciones filiales de eterna bondad se mezclaban con el agudo canto de los miles de chicharras, al ayuno de carne los días viernes y al consumo de pescado de esos días señalaba que, según la querida y respetada tradición, se estaba en cuaresma. Se habían iniciado cuarenta días de iglesia, de rezos y de ayunos.

Se buscó en los baúles los trajes apropiados, se hicieron las solemnes confesiones acostumbradas en España, se visitó fervientemente a las Ermitas y llegó, el domingo de Ramos de 1568.

Han debido adornarse con humildes flores del campo, flores de mayo, adornarían las paredes de bahareque de las Ermitas que existían en Caracas: la situada en el ángulo noroeste de la plaza de San Pablo, donde hoy se alza la Iglesia de Santa Teresa y allí se le rendiría honor a Santiago Apóstol, el santo bajo cuyo patronazgo se había colocado la ciudad y, en la querida Ermita de San Sebastián, unos metros al norte de la Plaza Mayor y ubicada donde esta hoy la Plaza Andrés Bello, frente a la Santa Capilla. En ellas se concentraría la fe de los encomenderos que mostraban a los indios sus creencias y oraciones.

Los indígenas habían subido a la montaña y bajaron del Guaraira Repano (Cerro el Ávila) la pesgua, la angelonia, el maíz y la palma bendita o la palma de ramos que, debidamente conocida por los españoles, lució en manos de los asistentes a las ceremonias religiosas la mañana del primer domingo santo de Caracas. Con la pesgua y la angelonia aromaron los templos y la noche del Jueves Santo las camomilas o manzanilla serían el primer aporte exótico que adornarían los altares.

Y así entre personas tristes, venidas de tierras que estaban muy lejos, al otro lado del mar y con indígenas quienes veían con cierta curiosidad los rezos y las ceremonias ha debido transcurrir la primera Semana Santa caraqueña de la que tengamos noticias. A lo lejos han debido sonar las guaruras de los indios rebeldes que ejercían todo tipo de presiones sobre la recién nacida ciudad de Caracas.

Los sacerdotes alzaban sus oraciones al cielo e iban entregando a cada jefe de familia unas cruces de palma bendita para que, de acuerdo a las tradiciones vividas en España, protegieran las casas colocadas detrás de puertas y ventanas. Esas cruces serían renovadas en la próxima Semana Mayor, eternizando la tradición nacida aquella inmortal mañana en Jerusalén cuando Cristo empezó su misión mesiánica en la tierra al entrar a la ciudad montado en un burro cumpliendo viejas y permanentes profecías.

LA ESENCIA DE SEMANA SANTA EN VENEZUELA

Tradiciones durante la Semana Mayor

Los preparativos para la celebración de la Semana Santa, han sufrido varios cambios, por ejemplo en la

Venezuela de 1930, la fecha era acompañada de un hálito místico, de paz y silencio propicio para el recuerdo del martirio y el sacrificio de Cristo.

En víspera de la Semana Mayor los devotos preparaban afanosamente la ropa que vestirían durante los días de regocijo, porque consideraban que al estrenar las prendas de vestir en la ceremonia religiosa serían recompensados con buena suerte durante el resto del año.

La fe en aquellos tiempos privaba en el espíritu del venezolano. Los días más importantes eran el jueves y el viernes, correspondiente a la crucifixión. La muerte de Jesús en El Calvario era toda una tradición. La gente se mantenía en completo silencio, y sin querer exagerar el hecho, no estaba permitido alzar la voz, pisar fuerte, saltar, pelear, circular en vehículo, ni usar el martillo, porque según las creencias populares la carne del Señor era herida por los golpes y ruidos.

Las campanas de la iglesia no eran utilizadas, y en su lugar las ceremonias eran anunciadas con matracas. El jueves se cantaba el "Popule Meus", una melodía sacra escrita para la celebración por José Ángel Lamas, músico venezolano, y el viernes no se comía carne por ser considerado el día del ayuno y el sacrificio.

La Semana Santa tuvo un momento en la historia en la que fue rememorada con múltiples manifestaciones eclesíásticas y devotas. Actualmente la tradición religiosa de la Semana Mayor se conserva en ciertas localidades y parroquias del país.

Conocer qué se hacía en nuestro país en otra época siempre será necesario, porque finalmente son las tradiciones las que llegan a formar una visión más amplia de lo que entendemos por nuestras prácticas diarias, por nuestro patrimonio y por la formación de nuestra identidad cultural, costumbres que han cambiado en referencia a un pasado que todavía conserva su esencia.

TRADICIONES VENEZOLANAS EN LA SEMANA MAYOR

En Venezuela, la Semana Santa es considerada por algunos, propicia para realizar turismo por el país, a veces del tipo religioso, otras sólo para disfrutar de los diversos lugares que ofrece Venezuela rodeados de tradiciones típicas, sano esparcimiento de oración y buen entretenimiento bajo el sol, la playa, la montaña o la ciudad. Para efectos de este trabajo nombraremos algunas de estas costumbres y expresiones culturales, pero, destacaremos cuatro manifestaciones culturales propias del país, ellas son:

• Los Palmeros de Chacao

Decreto Patrimonio Cultural Municipal en el año 1999 y Bien de interés cultural, por el Instituto del Patrimonio Cultural en el año 2005.

Fue en Caracas hace más de doscientos años, específicamente en lo que hoy conocemos como el Municipi-

pio Chacao, cuando el párroco José Antonio Mohedano ante la recurrencia de la peste de la fiebre amarilla que azotaba el valle de Caracas, quiso solicitar clemencia a Dios con una promesa y envió a los peones de las haciendas cercanas a la montaña (Hoy Parque Nacional El Ávila), a buscar la palma real para que bajaran sus hojas, evocando el pasaje bíblico de la entrada de Jesús a Jerusalén). Hizo entonces la promesa de subir a El Ávila durante el resto de sus días para buscar palmeras y bendecirlas durante sus misas, como pago al favor del cese de una epidemia.

El ritual de los Palmeros en la búsqueda de las Palmas comienza desde el mes de febrero, cuando se realizan las reuniones preparatorias, donde se deciden los apodosos o apelativos, sólo usados dentro de la hermandad y rara vez fuera del Ávila. El grupo, de aproximadamente 150 a 180 varones, se divide en grupos con su jefe y un segundo al mando, el cocinero, y se fijan las rutas de ascenso. Algunas mujeres son aceptadas en estas reuniones, pero ellas no pueden acompañar a los hombres en el ascenso, la actividad es llevada a cabo solo por hombres ya que consideran que la montaña (mujer) es muy celosa.

Los Palmeros suben a El Ávila, el día viernes de concilio, van a buscar las palmas que el Domingo de Ramos serán benditas y repartidas a los fieles. Parten por la Quebrada de Quintero, siguiendo la ruta de Humboldt, recorren la Quebrada de Pajarito, la Cueva de los Palmeros, No te apures, Silla de Caracas, Dormidero, La Torre y El Lajal.

Ese mismo viernes, acampan y se cava un foso donde se enciende fuego y el grupo se reúne alrededor. En una lata de manteca se prepara el café: se hierve el agua y se le agregan kilos de café y trozos de papelón, un palo encendido en la brasa se sumerge en el agua y hace que la borra se asiente; por último, se le agrega hojas de pesgua que fueron recogidas por el camino. Cantan, improvisan coplas, se exageran las anécdotas y se hacen bromas.

Al día siguiente, llega la hora de buscar esta palma, conocida popularmente como “palma real” o “palma bendita”. Esta se caracteriza por tener troncos altos y anillados y por la expulsión de una especie de cera. Sus hojas miden entre 2,5 y 3,5 m y son de color amarillento y verde. Esta planta autóctona crece en los bosques húmedos-templados o en la selva nublada de la cordillera de la Costa. En el año 1800, Alejandro de Humboldt viajó a Caracas y registró la especie en su libro *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*. Humboldt relata en su libro de viajes que, gracias a las peticiones de los feligreses, esta palma cesó una peste que azotó a la comunidad en aquella época.

La palma se recolecta en el sector llamado la “Cueva de los Palmeros”, cerca de “No te apures”. Sitio sagrado donde le piden permiso a la montaña para podar la palma real, de acuerdo con la tradición religiosa de sus ancestros; la cual no se limita solo a la recolección de la

palma real, sino también se busca la pesgua, arbusto aromático y se cascan peonías.

La recolección del cogollo de la palma real se hace con apego a la normativa conservacionista y de manera cuidadosa primero se trepan a la palma y podan con un machete las ramas que sean útiles y a la planta se le deja al menos un cogollo para garantizar su supervivencia y se hace una limpieza del terreno donde crece la palma. Estos cogollos se reúnen en atados y se dejan a un lado para luego recogerlos al regreso, esta tradición religiosa se desarrolla en perfecta armonía con la naturaleza, no sólo es cortar cogollos, sino también podar las ramas, práctica que lejos de afectar la planta favorece su crecimiento y conservación.

Al terminar la faena, se inicia el regreso el sábado y se recogen los atados por el camino. En el campamento rompe el silencio que sólo había roto el jefe y, a veces, el clarín. Tanto los hombres como los niños se dedican a tejer la palma, con formas que adornarán la terminación del atado o “palmo” que será estandarte, mientras esperan la comida. Algunos hacen collares de semillas de peonía y caracoles. Suenan el cuatro y las maracas y arrancan las coplas. Una vez realizada esta labor, se atan los palmos, se limpian los cogollos, se ordenan y agrupan. El amarre se hace con una técnica muy precisa, heredada desde los tiempos de inicio de la tradición. La confección del palmo, que puede llegar a pesar hasta 40 kg, es fuente de prestigio, no sólo por el tamaño, sino también por la trama del estandarte.

Al centro del palmo se coloca una cobija para amortiguar la carga que se colocan al hombro y se inicia el descenso y la montaña le guarda el secreto a los palmeros. Por el camino hacen paradas para rezar y agradecer la compañía de los difuntos. Quebrada Quintero marca el final y los palmeros saben que las mujeres esperan en el cortafuego. Un viejo pasodoble saluda su llegada y los palmeros salen a la calle por la entrada de Sabas Nieves, donde se inicia la procesión que los llevará hasta la Plaza Bolívar en Chacao, donde son recibidos por las campanas. La carga se deposita en la Casa Parroquial, donde será custodiada por un grupo de palmeros.

Al día siguiente, el Domingo de Ramos, los palmeros, solemnes y engalanados, se reparten los cogollos. El padre bendice todas las palmas y los ramos tejidos son paseados entre las calles como testimonio de la fe de la comunidad en Dios y en sí mismos. En la iglesia, los palmeros forman parte del altar, enarbolan sus ramos mientras atienden la liturgia. Aquí termina el ritual heredado, Aquí termina la piadosa hazaña que ofrecen, año tras año, los Palmeros de Chacao.

Supersticiones alrededor de los palmeros

Al momento de comenzar la faena de ascensión a la montaña se hace una oración y luego se le pide a los espíritus de los palmeros ya fallecidos llamados familiarmente “los muñecos” que los cuiden, Cuentan que

no hace mucho una palma le hizo una señal de no a un palmero, quien interpretó esto como una advertencia y luego decidió que ese sería su último viaje. Desde entonces, este palmero sólo hace una parte del trayecto.

El no permitir a las mujeres intervenir en el ritual.

• Los palmeritos

Heredarán los conocimientos de los héroes de la palma para mantener viva una tradición que la familia chacaense alimenta desde hace más de dos siglos. La iniciación del palmero se hace cuando el varón cumple 17 años, y los más pequeños son llamados “palmeritos”.

Los palmeritos crecen como la palma real, a los 6 años son brotes, a los 7 palmeritos, a los 8 semilleros, a los 9 guarda palmas, a los 10 custodios del bosque, a los 11 promeseros —prometen proteger la planta y seguir la tradición—, a los 12 peoneros y a los 17 se juramentan como palmeros y asumen el compromiso de podar la palma real todos los domingos de cuaresma. Permite formar los cuidadores del bosque del mañana.

La significación social de la tradición ratifica los vínculos familiares de los vecinos de la zona y ha continuado de generación en generación, está en manos mayoritariamente de habitantes de la comunidad de El Pedregal, familias completas que la mantienen viva, muchos de ellos cumplen con esta tradición familiar o por “pagar” alguna promesa hecha. Hoy en día los Palmeros de Chacao, han constituido una Asociación Civil sin fines de lucro a través de la cual realizan durante todo el año labores ecológicas, educativas y culturales en el Municipio Chacao y en todo el Parque Nacional El Ávila.

De este modo, aquella palma bendita que bajó de El Ávila durante tanto tiempo sobre los hombros de los cargadores o Palmeros, hoy es la protagonista de una de las tradiciones más arraigadas en las costumbres de los Caraqueños, que sin dejar de tener una significación religiosa, se mantiene por la cohesión social, y trasciende en el futuro como parte de la participación comunitaria de la localidad.

• Miércoles Santo, Día del Nazareno

Y llega el gran acontecimiento de la semana: El Miércoles Santo.

La rememoración del Nazareno tiene la particularidad de movilizar a los venezolanos desde grandes distancias hacia las principales iglesias del país donde la tradición ha alcanzado un prestigio notable, como en el caso de las iglesias de Achaguas, en el Estado Apure, en Cagua, Estado Anzoátegui. En la Parroquia de Santa Teresa en Caracas, capital de Venezuela; es la concentración en torno a la imagen del Nazareno de San Pablo, el reflejo de una de las mayores manifestaciones de fe en el país. La misma se remonta a finales del siglo XVII, cuando la ciudad de Caracas se encontraba desolada por el azote de la epidemia de peste del vómito negro.

El Nazareno de San Pablo declarada Monumento His-

tórico Nacional el 9 de diciembre de 1959; Limones y milagros.

El Nazareno recibe el nombre de San Pablo tras pasar sus dos primeros siglos en el antiguo templo de San Pablo “El Ermitaño” hasta que el gobierno anticlerical de Antonio Guzmán Blanco acabó con el templo en 1876 para erigir el actual Teatro Municipal de Caracas. Sin embargo, caprichos de la historia y cuestiones conyugales impidieron la eliminación del culto al Nazareno de San Pablo, y le otorgaron un mejor alojamiento.

La esposa del General Guzmán Blanco, Ana Teresa, gran devota de la imagen, cayó en una aguda tristeza, por lo que el General se vio obligado a congraciarse con ella con la construcción de la Basílica de Santa Teresa. Al constatar que en el santoral no existía una mujer llamada Ana Teresa, decidió encargar una basílica con dos puertas (de Santa Ana y Santa Teresa) y un altar en el medio, caso atípico en la arquitectura eclesiástica venezolana. En ella se encuentra desde 1881 el Nazareno de San Pablo.

La representación es una imagen de Jesús con la cruz a cuestas. Se trata de una talla de madera, cuyo origen no está claro, aún cuando hay la certeza de que no es americana, pues las tallas americanas eran realizadas en cedro amargo y esta espectacular talla está realizada en pino, quizá pino de Flandes. Se le atribuye ser sevillana, del siglo XVII, probablemente de Felipe Ribas.

Cuenta la tradición que al sacar la imagen en procesión, ésta se enredó en un limonero del que se desprendieron varias de sus frutas, por lo que el pueblo vio en ello (aún no se conocían los efectos curativos del limón) un remedio a la enfermedad. La devoción popular hizo el resto, y desde entonces en el Miércoles Santo los feligreses acuden a la Basílica de Santa Teresa a venerar la imagen del Nazareno, engalanada con orquídeas.

La Orquídea, flor nacional de Venezuela, adorna al Nazareno. Al menos cinco mil orquídeas adornan en Semana Santa al Nazareno de San Pablo, una tradición que data desde hace más de trescientos años. Centenares de devotos del país durante la Semana Santa donan por fe, amor o pago de promesa; orquídeas, flor nacional de Venezuela, para adornar de color lila, color del ropaje de la figura del Nazareno de San Pablo. Actualmente, se adorna con orquídeas de todos colores: blancas, amarillas, anaranjadas y siempre de la emblemática morada en sus diversas tonalidades. Los pasos iniciales son sacar al Nazareno de la caja de cristal desde donde el resto del año reposa y atiende peticiones. Paralelamente los devotos de la Sociedad del Nazareno de San Pablo seleccionan y acondicionan las miles de orquídeas. Cada una va colocada en un pequeño recipiente en forma cilíndrica que contiene agua y que se prolonga de manera puntiaguda en uno de sus extremos, usado para sujetar las flores tanto a un arco que le sirve de respaldo al Nazareno, como a otros adornos que engalanan la talla.

El ritual

Los primeros días de la Semana Santa se inician con la celebración de oficios religiosos especiales programados por cada parroquia, pero es el miércoles santo cuando todo el país se reúne para recordar el Día del Nazareno, siendo la más visitada la iglesia de Santa Teresa, la que alberga al Nazareno de San Pablo.

El céntrico barrio de El Silencio se convierte desde entonces en un hervidero de fieles devotos quienes, desde primeras horas de la mañana y hasta bien entrada la noche, se agolpan en las puertas de la Basílica para dar gracias a Jesucristo. La procesión se inicia después de las 7 de la noche y, una vez que haya salido de Santa Teresa partirá por las avenidas Lecuna y Baralt hasta la esquina de San Pablo, para retornar de nuevo a la Basílica. Durante todo el día se celebra en la iglesia una misa cada hora, 18 en total, para honrar la imagen y permitir a los numerosos feligreses realizar las promesas al Nazareno de San Pablo.

La mayoría de los devotos van vestidos de hábito morado y se dividen según sus funciones en cargadores y promeseros. Los cargadores son las personas encargadas de arrastrar la Cruz lentamente a medida que balancean el peso del cuerpo de un pie a otro, en memoria de la agonía de Cristo. Al ritmo de la marcha la imagen es portada en procesión a hombros de sesenta miembros de la Cofradía de Cargadores del Nazareno por las céntricas calles de Caracas, acompañada por la Banda de Música del Ejército de Venezuela que interpreta diversas canciones procesionales. Los promeseros acompañan a los devotos en la procesión, pero a diferencia de éstos suelen andar con los pies descalzos como expresión de sacrificio ante la promesa ofrecida al Nazareno.

Entre la mitología popular se ha extendido la creencia de que la imagen del Nazareno va encorvándose con el paso de los años. “No se sabe si por el peso de la cruz o por el de los pecados que carga en su espalda, no me he parado a medir la distancia entre la cabeza y el piso”⁵, comenta Monseñor Ramírez.

Aunque la tradición nació en Caracas, la veneración por el Nazareno de San Pablo alcanza los más remotos pueblos de Venezuela, y existen réplicas en Barquisimeto, estado Lara; y en Achaguas, estado Apure. El Nazareno de Apure está íntimamente relacionado en la celebración a la Independencia, pues el prócer José Antonio Páez prometió encargar la réplica si salía victorioso de la Batalla de Carabobo contra las tropas españolas en 1821, promesa que cumplió en 1835. Paradójicamente, Páez encargó la réplica a un maestro sevillano, Merced Rada, que realizó una escultura de 1,80 metros de altura, en cuya base de madera se lee la inscripción “José Antonio Páez”.

Al Nazareno de Apure se le atribuyen también diversos “milagros” como la atracción de lluvias en

época de sequía y la contención de los ríos en las frecuentes crecidas.

• La Pasión viviente de Cristo

Con la intención de recordar los últimos momentos que vivió Jesús en sacrificio por el resto de los hombres, los miembros de las parroquias y pueblos devotos del país se preparan el viernes de Semana Santa para representar en la Pasión viviente de Cristo, algunos de los instantes más importantes narrados en la historia sagrada. Los feligreses se reúnen en las calles cercanas a las iglesias para representar, con el vestuario a la usanza de la época, los diferentes pasajes bíblicos.

Cada una de las regiones del país conserva una cronología particular en la representación de la Pasión de Cristo, pero a pesar de esta diversidad se conserva una estructura básica determinada por La Entrada Triunfal de Cristo a Jerusalén, La Multiplicación de los Panes, El Sermón de la Montaña, La Resurrección de Lázaro, La Santa Cena y el Vía Crucis. La Semana Santa revive con la escenificación de los momentos significativos de la vida de Jesús la tradición de un pueblo que, al no negar sus raíces, recuerda todos los años la vida, muerte y resurrección del hombre que según las escrituras dio en sacrificio su vida para la salvación de la humanidad.

Para concluir las celebraciones de la Semana Santa en Caracas, el Viernes Santo tiene lugar la llamada visita a los Siete Templos, entre los que se encuentran la Catedral, Corazón de Jesús, Las Mercedes, San Francisco, Altigracia, Santa Capilla y la propia Santa Teresa. Los creyentes realizan la visita de los “Siete Templos” a pie, normalmente aprovechando la cercanía de numerosas iglesias en el casco antiguo de la ciudad, lo que conforma un espectacular peregrinaje por las ya de por sí bulliciosas calles del centro histórico caraqueño.

• El Domingo de Resurrección. La quema de Judas

De las representaciones populares realizadas durante la Semana Santa, tiene especial importancia la “Quema de Judas”, ya que quizás es la de mayor arraigo y popularidad en todo el país, desde el día Sábado de Gloria se reúnen en calles o sitios públicos de los distintos pueblos y ciudades del país, grupos de personas que se dan a la tarea de confeccionar la figura del Judas. El misticismo y recato propio de la Semana Santa venezolana se trastoca el Domingo de Resurrección en fiesta y algarabía con la popular Quema de Judas. Es una tradición, de indudable procedencia europea, y se encuentra vinculada a antiquísimos ritos donde se sacrificaban personas y animales con la finalidad de expiar a través de ellos culpas colectivas para propiciar la benevolencia de las fuerzas superiores, relacionando dichas prácticas con el cambio estacional y de modo especial con la entrada de

⁵ Monseñor Adán Ramírez, párroco de la Basílica de Santa Teresa donde se encuentra alojada la imagen del Nazareno.

la primavera. Al incorporarse esta tradición a la religión católica, se desecha el sacrificio humano y éste se representa por la figura de un muñeco. Esta tradición que rememora la traición del apóstol a Jesucristo, le sirve de motivo al pueblo venezolano para criticar y sancionar simbólicamente, a aquellos personajes públicos que la comunidad considera que les ha defraudado o traicionado, se le atribuye a la figura una historia particular en la que según supuestas palabras escritas por el Judas, se resume la vida y las faltas cometidas hasta el día de su sentencia. El Judas es un muñeco elaborado manualmente con tela y relleno de paja, trapos y fuegos artificiales, de facciones semejantes a una persona previamente seleccionada que por el proceder de sus acciones es considerada una amenaza para la colectividad y merecedora de burla, rechazo y escarnio, pero que viene a representar la muerte, por ahorcamiento, del discípulo, que conforme a la tradición cristiana entregó a Jesús, mediante el pago de treinta denarios, monedas de plata. Para su elaboración se apostan en las calles los creadores pidiendo colaboración a los que pasan por ellas para la culminación del muñeco que sirve para la compra oportuna de bebidas (ron) y comidas (sancocho). Para concluir la fiesta. El fuego representa la limpieza del pecado y el comienzo de un nuevo capítulo en el año.

Durante el día domingo el Judas monigote será exhibido públicamente y visitado por niños y adultos de la comunidad, los cuales estarán a la expectativa para horas de la tarde, de la lectura del Testamento de Judas y su posterior quema. El Judas es paseado por las calles del pueblo, o de la parroquia, con la intención de que todos los residentes lo conozcan, para finalmente amarrarlo de un árbol o un poste y quemarlo. La celebración es motivo de alegría para los participantes porque, según la tradición, termina el padecimiento de un sin fin de injusticias atribuidas al Judas.

En el escrito se satirizan a distintos miembros de la comunidad o personajes de la vida pública, a través del simbólico legado que el Judas sacrificado les hace de sus bienes, a efecto de potenciar virtudes o saldar carencias y defectos⁶.

En nuestro país la Quema de Judas, debe ser tan antigua como la celebración de la Semana Santa, no obstante, los primeros testimonios sobre la celebración de la misma datan de 1800. Mientras se lee el "Testamento", que consiste en una pieza de oratoria, generalmente en versos endecasílabos, el mismo se lee con carácter de proclama pública, lo redacta generalmente un individuo que destaca por sus dotes poéticas y humorísticas. que es una verdadera prueba del ingenio popular, en ella Judas expresa sus últimos deseos y reparte

sus supuestos bienes entre los miembros de la comunidad, generalmente en este testamento se hace alusión a los problemas que confronta la población y a los políticos de turno y sus promesas incumplidas. El carácter de texto es generalmente sarcástico, se hace bromas pesadas y es esperado con mucho interés por los pobladores para ver quienes van a ser objeto de la censura popular a través de esta lectura. Luego de la lectura del Testamento, se prende un extremo, generalmente una mano o un pie del muñeco, y comienzan a estallar los fuegos artificiales que éste lleva por dentro, entre las aclamaciones y gritos de la población, hasta que el Judas queda totalmente quemado. Es una diversión en la que participa toda la población.

LAS CREENCIAS POPULARES

La Semana Santa es época propicia para que se lleven a cabo prácticas mágicas, ya que como indicamos, el ritual de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo tiene similitud con el ritual pagano de la muerte de la estación fría (invierno) y el resurgimiento de la primavera que simboliza la vida. En Venezuela existen una serie de tradiciones populares asociadas a la Semana Santa, la mayoría de ellas de procedencia europea, aunque no por ello son menos importantes los aportes culturales indígenas y africanos que han contribuido a conformar nuestra actual fisonomía como pueblo.

Dentro de estas prácticas podemos mencionar las siguientes:

- El domingo de Ramos, como ya se indicó, se bendicen las palmas, que son distribuidas entre los fieles que acuden a los templos, y que son muy apreciados por estos como amuletos para la protección de hogares y personas, al respecto las palmas son dobladas en forma de cruz y colocadas en la entrada principal de la vivienda o de las habitaciones, generalmente detrás de las puertas. Se cree que en ocasión de una tormenta estas cruces pueden ser quemadas y sus cenizas esparcidas al viento para calmar la tempestad, también conforme a otro informante, si la tormenta es de mucha lluvia para que esta cese, se coloca la cruz de palma bendita en un recipiente a la intemperie para que al flotar ésta en el agua se calme la tormenta. En Margarita era tradición realizar unos amuletos entretejiendo gajos finos de esta palma en una forma complicada, en una especie de tejido de macramé hasta realizar un tejido alargado que era llamado "gusanos" o "gusanillos" y que las personas usaban como amuletos protectores, sobre

⁶ Fuente: Lic. Carlos García Carbó. Director Ejecutivo de Programas y Proyectos de Fundación de Etnomusicología y Folklore FUNDEF.

todo durante los días siguientes de la Semana Santa, donde conforme a la creencia popular el Diablo andaba suelto, ya que Jesús estaba en prisión y luego muerto y la gente debía protegerse hasta la media noche del llamado “Sábado de Gloria”, donde resucitaba. Las palmas benditas este día también eran incineradas en caso de alguna tribulación o enfermedad, dando de beber sus cenizas al enfermo.

- Son también muy comunes las creencias relacionadas con las plantas, por ello en Caracas durante la Semana Santa es muy frecuente que se expendan a la puerta de los templos, ya que conforme a una creencia muy difundida si se coloca una de éstas en un altar durante esta época del año se intensifican sus potencialidades curativas o se cargan de poderes especiales que permiten su uso para conjurar fuerzas negativas.

Por ello los días santos se consideran un tiempo ideal para la recolección de plantas silvestres que conforme a las creencias populares poseen poderes curativos o mágicos, ya que al incrementarse su efecto por lo señalado de las fechas se producen mayores beneficios.

De estas plantas quizás la más popular es la Zábila (Aloe Vera), junto con la Brusca (Cassia Occidentalis), que se colocan detrás de las puertas de las casas el viernes Santo, para favorecer la paz en los hogares y librarlos de malas influencias, conforme a la tradición, si estas plantas se pudren, es señal de que absorbieron algún mal que venía destinado a alguno de los ocupantes de la vivienda. En Caracas y algunas poblaciones del Estado Miranda, se acostumbra el Viernes Santo recoger siete palitos de Romero que, atados como un ramillete, las personas conservan para proteger sus viviendas de rayos y centellas; en Margarita se acostumbra poner romero dentro del Sepulcro, siendo recogidas dichas ramas cuando se va a guardar el Santo y conservadas con gran veneración por la población para ser usadas como amuletos protectores, o para hacer infusiones en caso de enfermedad.

- El Viernes Santo, ante la imagen del Santo Sepulcro, se rezan treinta y tres Credos, uno por cada año que Cristo vivió en la tierra, estos credos son una especie de depósito celestial ya que sirven para irlos descontando cada vez que se presenta una necesidad. Así podemos oír, por ejemplo ante la enfermedad de un ser querido rogar al Cristo diciéndole que tome diez o más de los credos guardados en el sepulcro para ese fin. Este día también se acostumbra quemar en los hogares incienso, mirra y estoraque.

Igualmente, las personas acostumbran a “Santiguarse” o “ensalmarse”, práctica que consiste en que una persona que tenga “poderes especiales”, tomando una rama de alguna planta, generalmente

de “piñón”, realice cruces sobre el cuerpo de la persona a quien está santiguando, mientras reza algunas oraciones y eventualmente ordena a la persona que rece “credos” o “padrenuestros”; también se acostumbra preparar durante este día “Baños” para la suerte, realizados con varias plantas.

- En Villa de Cura, Estado Aragua, se acostumbra liberar a los presos de delitos menores cuando pasa la procesión del miércoles Santo, mediante un ritual que consiste en sacarlos a la calle descalzos y amarrados con cabuyas para ser liberados en el momento en que pasa la procesión del Nazareno.

La mayoría de las creencias populares están relacionadas con el Jueves y el Viernes Santos, así se considera de mal agüero realizar trabajos con objetos cortantes o punzantes, pues se está hiriendo a Cristo.

Estuvo muy arraigada la prohibición de cantar bailar o hacer fiestas en estos días, e incluso hasta oír música el Viernes Santo, por lo que hasta las emisoras transmitían durante este día, piezas de música sacra o música de corte clásico; e igualmente la prohibición de bañarse el Viernes Santo, especialmente en el mar, lagos o ríos, ya que se exponía quien lo hiciera a convertirse en pez o en Sirena, o en el menor de los casos a que le salieran escamas en la piel, actualmente esta tradición ya no se respeta y en sitios como la Isla de Margarita durante estos días la gente acude asiduamente a las playas y se organizan en los mismos festivales musicales, no obstante mucha gente de la localidad continúa respetando el Viernes Santo. Se conoce por la oralidad que la abstinencia también era sexual, ya que se ofendía a Dios al realizar actos sexuales en días santos. La restricción de no comer carne el miércoles y el viernes por prohibición de la abstinencia propia de los ritos católicos se unía a la creencia de que durante el Viernes Santo no se debía realizar trabajo alguno, ni prender el fuego por lo que la comida de este día se preparaba con antelación y se consumía fría. Al respecto conforme a la tradición en Venezuela ese día se consume además del pescado otros alimentos y dulces típicos de la época, que serán reseñados en el próximo aparte.

LA COMIDA VENEZOLANA EN LOS DÍAS SANTOS

Durante la Semana Santa, quizás debido a la prohibición establecida por la Iglesia católica de la ingesta de algunos alimentos, debido a la abstinencia de carnes rojas, se impone la tradición de la dieta a base de pescado, pero en Venezuela, este hábito de consumir pescado, que en algunas otras regiones se ha extendido a otros animales marinos como la tortuga, ha pasado a animales como el morrocoy o el chigüire, e incluso a la lapa, que no tienen nada de marinos, ya que son animales propios de los llanos.

Estos animales son cazados con anterioridad, sacri-

ficados el Miércoles o el Jueves Santos y preparados para ser consumidos el Viernes. La preparación de estos platos, igual que la del pescado es de muy diversas maneras, pero en casi todas las regiones del país predomina una forma de tortilla, llamada cuajado, que se prepara en forma muy laboriosa, pues consiste en la carne de cualquiera de estos animales guisada, en forma similar a como se hace para las hallacas, la que luego se le coloca huevo batido en capas donde se alterna el guiso, con verduras de todo tipo, huevos sancochados y plátano frito, hasta formar un pastel, que luego de recubierto con huevo es llevado al fuego para su cocción. Esta comida suele acompañarse de arroz, o de Pira, que es un puré realizado a base de berenjenas.

Esta comida tradicional generalmente es acompañada de platos dulces entre los que destacan los elaborados con coco, como el arroz con coco, el manjarete, popularmente conocido como majarete, las conservas de coco, el tequiche, las conservas de chaco (batata), el arroz con leche y dulces de frutas de la estación entre las que destacan la lechosa, la grosella y la ciruela de huesito.

JUEGOS Y ACTIVIDADES LÚDICAS

La época de Semana Santa también se presta para la realización de diversos juegos tradicionales, quizás por que se dispone de tiempo de descanso, sobre todo a nivel escolar, lo que facilita estas prácticas y también, el caso de otros juegos porque debido a que es una época de cuaresma los vientos propios de esta estación permiten el juego.

Entre los juegos que se practican se destacan, en el rango de los juegos de adultos, el de “echar coco”, que consiste en que dos jugadores con sendos cocos en las manos los chocan entre sí, ganando el que logre romper la nuez del coco que sostiene la otra persona.

Entre los juegos propios de los niños destaca el de papagayos, llamados también voladores, cometas, volantes o barriletes en otras distintas regiones del país, aunque también es una actividad practicada por los adultos; consiste en una estructura hecha de varillas, generalmente de caña amarga, o vera, con las que se arma la estructura del volador, que luego es cubierta con papel de colores, en la parte de atrás se hace una suerte de triángulo que se proyecta con la tensión de los hilos, que reciben el nombre de fijadores, para lo que se requiere de medidas exactas, pues de no ser así no se podrá realizar vuelos estables y de altura, se le agrega dispositivos como son las colas o rabos, generalmente pedazos de telas amarados unos a otros en forma de tiras, lo que les permite mantener el equilibrio durante el vuelo, cuando el juego es colectivo muchas veces se le incorpora objetos cortantes con el fin de cortar los cordeles de los competidores derribándolos.

El juego de trompos, juguete que aunque actualmente se fabrica industrialmente, en algunas regiones todavía es confeccionado artesanalmente de un trozo de madera a la que se le da una forma cónica insertando en

el mismo un clavo o trozo de metal que sobresale en uno de sus extremos y que es “bailado” mediante un cordel que se enrolla sobre el mismo. El juego se inicia con el trazado de un círculo en el suelo donde se señala el centro con un huequito o una piedrecita, dibujándose también en el suelo como a unos cuatro metros de distancia una raya horizontal que servirá de límite en la partida, o sea al sitio donde se debe colocar el jugador para lanzar el trompo. Quien lanza el trompo más lejos de la señal deberá colocarlo en la señal a fin de que los demás impulsen su trompo contra ese que está aguardando o sirviendo como blanco. Para los que no acierten existe la alternativa de levantar el trompo bailándolo sobre la mano y volverlo a lanzar sobre el trompo aguantador, es un juego que requiere de mucha destreza y habilidad.

La Zaranda, es otro juego propio de la Semana Santa, pero éste es generalmente jugado por niñas, mientras el trompo y las metras son jugados por niños que casi nunca admiten la participación de las mujeres en esta actividad. Consiste en una calabaza o tapara seca y vacía a la cual se el atraviesa un cilindro de madera parecido al que se coloca en las maracas, que al sobresalir en uno de sus extremos permite el baile de la zaranda, también llamada en algunas regiones “zumbadora”, ya que al practicarle un pequeño orificio en uno de sus laterales, cuando gira el aire que penetra en la misma la hace emitir un sonido característico. Con respecto a este juego no se encuentran antecedentes europeos y algunos autores sostienen que es un juego de procedencia indígena, espacialmente del Amazonas.

CONCLUSIONES

La Semana Santa en Venezuela tiene un arraigado acento hispánico, sin dejar de mostrar el sincretismo que se produjo como resultado de la unión de las tres (indígena, africano y europeo) culturas que originan la identidad cultural del venezolano. Lo que se puede apreciar en muchas de las tradiciones propias de este tiempo de Cuaresma, no sólo en lo que se refiere a los oficios religiosos, sino en espectáculos como la Quema de Judas y el entierro de la sardina y el teatro ritual donde se escenifica la Pasión y Muerte de Jesucristo, entre otros e incluso en la comida y los juegos tradicionales, que a pesar de que tiene su origen en el cristianismo que se practica en la península Ibérica, se mezcla con las costumbres que poseían y poseemos los venezolanos como herencia cultural de nuestros antepasados, ejemplo de ello: las comidas a base de maíz y coco, entre otras.

Muchos ritos practicados durante la Semana Santa se originan en la tradición pagana del equinoccio de primavera, donde se practicaba el milagro del resurgimiento de la primavera después de los rigores del invierno y por lo tanto se hacían ofrendas por la fecundidad de la tierra, por ello abundan durante este período ritos entre los que destacan procesiones con ofrendas vegetales, ayunos,

prohibición de algunas comidas, purificación con agua, bendición los elementos fuego y agua practicados de estas festividades paganas y que luego por el sincretismo pasaron a la religión cristiana.

En Venezuela estos ritos se mezclaron con los aportes indígenas y africanos dando el colorido de nuestro trópico enriqueciendo aún más estas tradiciones, de allí que es importante realzarlas, no permitir que desaparezcan y mostrarlas al mundo como parte del acervo cultural que nos caracteriza como producto de un crisol de pueblos y culturas.

BIBLIOGRAFÍA

CARIAS, Rafael. *Tipologías del Hombre Venezolano*.

DOMÍNGUEZ, Luis Arturo. *Fiestas Tradicionales en el Estado Miranda*. Los Teques, Venezuela: Biblioteca de Autores Y Temas Mirandinos, 1990.

GRUSON, A. *La religiosidad popular en Venezuela*. Caracas: ed. CISOR, 1970.

MORALES, Filadelfo. *Magia y Religión. Aspectos de una misma*

realidad o dos realidades distintas? Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Escuela de Sociología y Antropología. Cátedra: Antropología IV. 1975.

REVISTA BIGOTT, N° 13. *La Semana Santa en Venezuela*. Caracas: 1988.

PIN, Emile. *Elementos para una sociología del Catolicismo latinoamericano*. Freres: Fribourg, 1963

PINEDA, Ignacio. *Religiosidad popular*. Bilbao: Ed. Mensajero, 1977.

POLLAK-ELTZ, Angelina. *La Religiosidad Popular en Venezuela. Un Estudio Fenomenológico de la Religiosidad en Venezuela*. Caracas: San Pablo, 1994.

SUBERO, Efraín. *Origen y Expresiones de la Quema de Judas*. Caracas: Centro de Investigaciones Literarias. Editorial Arte, 1984

URDANETA SALINAS, Carmen. *Magia y religión en la semana santa venezolana*. Universidad de oriente, Anuario N° 28, 2005.

VARGAS, C. *Estudio etnográfico del comportamiento mágico religioso en la Venezuela contemporánea*. Maracaibo. Venezuela:

SEMANA SANTA EM BRAGA- O DESPERTAR DA LETARGIA

Dr. Paulo Abreu

Faculdade de Teologia da U.C.P. - Braga

RUMO À “SEMANA MAIOR”

Correm normalmente tranquilos os tempos inverniais. Os dias são pequenos, o sol dura pouco, o lar fala de conforto e dá o calor que na rua não se sentem. Na popular expressão das gentes do Minho, durante essa quadra fria, é “trabalho-casa, casa-trabalho”.

Tudo parece desabrochar a partir da quarta-feira de cinzas. Os sinos reúnem os fiéis –muitos, muito devotos– nas igrejas. A cerimónia da *imposição das cinzas* atrai. A devoção é grande, misturada com um ar penitente e uma vontade manifesta de dar novo rumo à vida.

A partir da Quarta-feira de cinzas, começa o chamado *Sagrado Lausperene*, espécie de “via-sacra” eucarística que, iniciando-se na Catedral, percorre depois todas as igrejas da cidade de Braga, numa cadência de dois em dois dias, a hóstia consagrada exposta entre o amanhecer e o pôr do sol. Na maioria das Igrejas, embelezam-se as tribunas. As zeladoras esmeram-se. Não raro o espectáculo é deslumbrante, por vezes faustoso. Algumas tribunas –já de si belas– tornam-se magníficas. Esse costume vem dos tempos do Arcebispo D. Rodrigo de Moura Telles, pelo menos desde o ano de 1709. O Lausperene percorre as Igrejas da Catedral, de S. Paulo, da Misericórdia, da Penha, do Salvador, de Santo Adrião, da Cividade, da Lapa, de S. Victor, dos Terceiros e de Ferreiros, de S. João do Souto, de S. Lázaro, de Santa Cruz, do Carmo, das Teresinhas, de Maximinos, do Hospital, do Pópulo, dos Congregados, de S. Vicente, da Senhora-a-Branca, do Instituto Mons. Airosa. E há gente que faz questão de “visitar o Senhor” em todas essas Igrejas.

Nos últimos anos, isto é, desde 2001, o Arcebispo Primaz, D. Jorge Ortiga, ao longo de todas as quartas-feiras da Quaresma, tem orientado as chamadas “*Conferências Quaresmais*”, o tema a variar em sintonia com a proposta do Santo Padre para a Quaresma de cada ano.

As primeiras dessas Conferências tiveram como palco a Catedral; nos últimos dois anos descentralizaram-se, tendo as do penúltimo ano ocorrido no Concelho e Arciprestado de Amares, e as deste ano 2008 na vila das Taipas, Concelho e Arciprestado de Guimarães.

Muitos são os grupos e paróquias que organizam *vias-sacras*, uma devoção que reúne considerável número de aderentes. Para além das que ocorrem nos interiores dos templos, outras há que escolhem um local emblemático dos arredores da cidade: o Bom Jesus do Monte. E os penitentes lá seguem, escadório acima, parando em cada capela, rezando, cantando, até desembocarem na magnífica Basílica do Bom Jesus. Por entre os grupos que praticam tal devoção, destaque para o dos universitários, às centenas, que escolhem a calada da noite para desafiar as trevas com as velas acesas.

Ao longo de toda a Quaresma multiplicam-se os *Concertos*, em várias igrejas, sendo as mais procuradas as da Sé, Santa Cruz e Misericórdia, aliás em consonância com as três entidades que mais laboram e se responsabilizam pelo brilho das celebrações quaresmais: o Cabido da Catedral; a Irmandade da Misericórdia; a Irmandade de Santa Cruz. No presente ano de 2008, e à laia de exemplo, realizaram-se os seguintes concertos: dia 22 de Fevereiro, na Sé Catedral, de órgão, por Giampaolo Di Rosa; dia 29 do mesmo mês, na Igreja de S. Paulo, Coro e Orquestra da Associação da Sinfonietta de Braga; dia 7 de Março, na Igreja do Hospital de S. Marcos, Coro Polifónico e Orquestra «Sine Nomine» da Lapa (Porto); dia seguinte, na Igreja de S. Victor, Coral Polifónico del Centro Artístico Sportivo de Ponteareas (Pontevedra); no dia 14 de Março, na Catedral, Orquestra do Conservatório de Música Calouste Gulbenkian, de Braga; dia 17 de Março, na Igreja de Santa Cruz, Capella Musical de Santa Cruz; dia seguinte, na Catedral, Coro da Sé Catedral do Porto.

A juntar aos concertos, menção se faça também de vários outros *espectáculos e exposições* que normalmente polvilham a Quaresma e vão preparando os fiéis para uma vivência profunda da chamada “Semana Maior”. Iguamente nos cingimos aqui, por razões de brevidade, ao ocorrido no presente ano de 2008. Assim, a Região de Turismo do Verde Minho organizou uma exposição fotográfica —«Semana Santa em Braga»— itinerante por cidades de Portugal; o Museu Pío XII patenteou ao público duas exposições: uma intitulada «Ecce Agnus Dei», com fotografias de Rodrigo Lima e Hugo Delgado, outra, «Sofrer em Ti», com pinturas de Ricardo Campos; a Junta de Freguesia de S. Victor expôs pinturas a óleo, de Casanova, relativas à via-sacra de Jesus Cristo; a Irmandade da Misericórdia levou a cabo uma Exposição de Oratórios; o Posto de Turismo de Braga, em colaboração com o Tesouro-Museu da Sé, mostrou «A Cruz redentora»; na Igreja da Senhora-a-Branca, fotografias de Carlos Ribeiro mostraram-se sob o título: «Semana Santa - O nosso olhar...»; o Colégio Teresiano ofereceu um «Ensaio de Ballet sobre os Símbolos da Páscoa».

Não por acaso muitos artistas escolhem o período quaresmal para exporem as suas obras. Certamente porque abundam as produções centradas no fenómeno religioso, em concreto no Cristo sofredor, no Salvador do Calvário, no peito trespassado, no rosto ensanguentado, na flagelação, na coroa de espinhos, na crucifixão... Mas há ainda pelo menos um outro motivo: é que a Semana Santa atrai *inúmeros turistas* a Braga, na sua maioria espanhóis. Os hotéis esgotam a lotação. As ruas misturam línguas. As máquinas fotográficas reclamam postura, beleza e asseio. Os bracarenses esmeram-se em hospitalidade. O Posto de Turismo corporiza a vontade de cativar. A Turel —cooperativa de Turismo Cultural e Religioso—, de fundação recente, mas dinâmica, elabora roteiros de viagens, por Braga (Sé, Torre Medieval, Santa Marta da Falperra, Bom Jesus, Sameiro...) e localidades próximas (Parque Nacional da Peneda-Gerês, Santuários de S. Bento da Porta Aberta e da Abadia, Castelo da Póvoa de Lanhoso, Castelo e Paço dos Duques em Guimarães...).

Esmerada é ainda a *ornamentação das ruas* da cidade de Braga. Os *designer's* esforçam-se. A cor predominante é o roxo. Os elementos decorativos são os mais variados. Procura-se que sejam estéticos e apelativos. Por elementos decorativos entendem-se cartazes, desdobráveis, pequenas brochuras, animações de rua... Passam no crivo avaliador da chamada Comissão da Semana Santa, integrada por representantes do Cabido Metropolitano Bracarense, da Irmandade da Misericórdia, da Irman-

dade de Santa Cruz, da Câmara Municipal de Braga, da Região de Turismo do Verde Minho, da Associação Comercial de Braga.

E assim chegamos ao sábado que antecede o Domingo de Ramos, marcado por dois eventos, que ocorrem sequencialmente: primeiro, dá-se a *trasladação* da Imagem *do Senhor dos Passos*, da Igreja de Santa Cruz para a Igreja de S. Paulo. O andor vai ladeado por Irmãos da Irmandade de Santa Cruz, envergando opas e levando em mãos tochas acesas, e é seguido por muito povo. No percurso, cantam-se os “martírios”, melodia popular que narra, em quadras simples, os passos ou martírios de Jesus, a caminho do Gólgota¹; depois, uma vez depositado o andor, todos prosseguem, em jeito de via-sacra, visitando *oito calvários* existentes na cidade, normalmente encobertos por portadas de madeira, mas que nesse dia se exibem aos crentes. São eles, pela ordem que se percorrem e mostram, assim localizados: Jesus no Jardim das Oliveiras —Rua de São Paulo; Jesus com a cruz às costas— Campo de Santiago; Jesus encontra sua Mãe —Largo de Carlos Amarante; Jesus cai por terra— Casa dos Coimbras; A Verónica limpa o rosto de Jesus —Rua D. Paio Mendes; A caminho do Calvário— Casa do Igo; Segunda queda —Arco da Porta Nova; Jesus é pregado na cruz— Largo do Paço.

De quanto temos vindo a expor, poderão relevar-se alguns traços típicos da piedade das gentes do Norte de Portugal. Assim, existe uma forte devoção eucarística, que se patenteia, entre outras manifestações, no modo como as Igrejas e, em concreto, as tribunas, se adornam. A tal ponto que só um trabalho aturado dos párocos e capelães pode obviar a rivalidades não consentâneas com a humildade do mistério que se contempla e adora.

Mas a piedade não se esgota no interior dos templos. O povo também gosta de se manifestar na rua. E de presenciar quanto na estrada desfila. Sempre que uma Procissão se organiza, a assistência está garantida. E normalmente o clima é de muito respeito e compunção. E também não faltam figurados para inserir nos cortejos, colhidos entre os membros das Confrarias e Irmandades, ou entre quem quer representar a Senhora das Dores, ou incorporar-se no elevado grupo dos anjinhos...

A piedade das gentes do Minho vibra quando o que se celebra comporta algo de doloroso, de agónico, de triste, de lamuriento. O lado aberto de Cristo, o rosto ensanguentado, a morte na cruz; a Senhora das Dores; as vias-sacras... são algumas facetas dessa religiosidade peserosa, que brota espontânea da alma do povo, marcado no seu quotidiano por renúncias, carências, sacrifícios, muita dor.

¹ Agradecemos as informações que, sobre esta Procissão, assim como sobre a Procissão do Senhor dos Passos, gentilmente nos forneceu o Rev.do Cón. António da Silva Macedo.

DOMENICA IN PALMIS E PROCISSÃO DA BURRINHA

No Domingo de Ramos, as celebrações iniciam-se na Igreja de São Paulo, exactamente aquela que no dia anterior recebera a Imagem do Senhor dos Passos. Aí se dá a *bênção dos ramos*. E daí parte, rumo à Catedral, a *Procissão* que recorda a entrada *triumfal* de Jesus em Jerusalém, montado num jumento e aclamado pelas multidões. Chegando a procissão à Catedral, realiza-se a cerimónia da *Aclamação a Cristo e da abertura solene das portas*. A aclamação a Cristo é feita em latim, conforme o *Missale Bracarense*, reconhecido e reformado pelo Papa Pio XI². Os populares que se concentram às portas da catedral tornam-se particularmente curiosos quando – terminado o *Gloria, laus* –, o Presidente da Celebração (geralmente o Arcebispo de Braga) começa a bater com a haste do báculo na porta da Catedral, cantando: “Attollite portas, Principes, vestras: et elevamini, portae aeternales, et introibit Rex gloriae”. Do interior da Catedral fazem-se ouvir os seminaristas: “Quis est iste Rex gloriae?” Responde o Prelado:

“*Dominus fortis et potens*”. Segue-se novo batimento na porta, novo apelo a que as portas se abram e nova interrogação: “*Quem é esse Rei da glória?*”, sendo que a segunda resposta é: “*Dominus potens in praelio*”. A cena repete-se uma terceira vez, sendo a última das respostas: “*Dominus virtutum ipse est Rex gloriae*”.

Uma vez abertas as portas, segue-se a celebração da Eucaristia onde, como é habitual, se lê o relato da paixão segundo S. Mateus, qual visão panorâmica de quanto, em profundidade, se irá viver nessa iniciada Semana Maior.

Da parte da tarde – estamos ainda no Domingo de Ramos –, realiza-se a Procissão dos Passos, sempre muito concorrida, quer a nível de figurados, quer de devotos assistentes. “A solene *Procissão dos Passos* – é a Comissão da Semana Santa quem o escreve – oferece aos espectadores, em quadros alegóricos e encenação dramática, o mesmo que, na Missa de Ramos foi lido no Evangelho da Paixão. Nela desfilam as figuras que intervieram no julgamento, condenação e morte de Jesus: soldados, algozes e inimigos; mas também Cireneus e amigos, Madalenas arrependidas e piedosas mulheres. O próprio Jesus, o «Senhor dos Passos», levando a cruz às costas, atravessa as ruas da Cidade, como outrora percorreu as de Jerusalém. [...] Junto à Igreja de Santa Cruz [sita num largo que oferece hipóteses de concentração de uma verdadeira multidão de fiéis] tem lugar o *Sermão do Encontro* e, no decorrer deste, os ouvintes assistem ao comovente encontro de Jesus com Sua Mãe dolorosa, a «Senhora das Dores»”³.

Acrescente-se que este Sermão do Encontro não costuma desmerecer a oratória clássica. É normalmente proferido por um veterano pregador, capaz de empolgar a multidão. Abundam apelos à conversão e alusões ao pecado. Não será mau verem-se, em alguns rostos, lágrimas de arrependimento. E/ou de emoção por tão fascinante encontro entre Jesus que caminha para o Calvário e Sua Mãe, a Senhora das Dores.

Antes de nos centrarmos nos principais dias da Semana Santa, ainda temos que noticiar uma outra procissão, muito curiosa, muito popular, deveras simpática, capaz de desinquietar os mais acomodados. Tem o original nome de “Procissão de Nossa Senhora da Burrinha” ou, com mais rigor, “*Cortejo Bíblico «Vós sereis o meu povo»*”. Acontece na quarta-feira santa, à noite. E assim é apresentado nas fontes que o divulgam: “Organizado desde 1998, pela Paróquia e pela Junta de Freguesia de S. Victor, este eloquente cortejo apresenta a pré-história do Mistério Pascal de Jesus que a Igreja celebra nos dias seguintes. Desde o chamamento de Abraão, passando pela era dos Patriarcas, pela escravidão no Egito e gesta libertadora de Moisés (prefiguração de Cristo), até à infância de Jesus, incluindo a sua fuga para aquele país com José e Maria montada numa burrinha, desfilam, em sucessão cronológica e em verdadeira catequese viva, profetas, reis, figuras eminentes, símbolos e quadros bíblicos do Antigo Testamento. No essencial, assim é figurada a aliança de Deus com o seu povo – «Vós sereis o meu povo» – e prefigurada a Nova Aliança que será selada com o sangue de Cristo”.

O TRÍDUO PASCAL

A quinta-feira santa é marcada por três eventos: pela manhã, a missa crismal, com a bênção dos santos óleos; da parte da tarde, a chamada missa da instituição da Eucaristia; à noite, a Procissão do *Ecce Homo*.

No tocante à missa crismal, impressiona pela quantidade de sacerdotes que comparecem para concelebrar, manifestando comunhão com o seu Bispo. No geral, oscilam entre as duas centenas e meia e as três centenas. A cidade de Braga fica “invadida” de clero. Finda a Eucaristia, a Arquidiocese oferece o almoço aos concelebrantes, proporcionando, deste modo, um espaço de comunhão e convívio entre os sacerdotes e destes com o seu Pastor.

Quanto à Eucaristia da tarde, começa com a cerimónia do lava-pés. O Arcebispo aparece revestido de pluviál roxo, acompanhado por dois diáconos em dalmática roxa, ainda por dois cónegos com casula da mesma cor. Para figurar os Apóstolos são escolhidos alunos do

² *Typis Polyglottis Vaticanis*. Romae MDCCCXXIV, pp 150-154.

³ Este texto, além de aparecer no opúsculo onde a Comissão divulga todo o programa da Quaresma e da Semana Maior, intitu-

lado *Semana Santa*. 2008, também se encontra num outro meio de divulgação, a saber, numa página web: www.semanasantabraga.com.

Seminário Menor, dispostos aos lados do altar. Iniciada a cerimónia, desloca-se um de cada vez à frente do altar, onde o Arcebispo lhe deita água no pé direito, enxugando-o de seguida. Terminado o lava-pés, dá-se a mudança de paramentos, para a cor branca.

No final desta Eucaristia da tarde, cantam-se Vésperas⁴. Durante o *Magnificat*, o Santíssimo Sacramento é levado em procissão (sob um pálio branco, o cibório coberto por um pano), pelas naves da Catedral, para um lugar de adoração (entenda-se, para a Capela do Santíssimo, dentro da Catedral). Aí permanece até ao dia seguinte.

Segue-se a desnudação do altar-mor, enquanto o coro, composto por seminaristas do Seminário Maior, canta um tema alusivo ao despojamento de Jesus.

Na despedida desta celebração vespertina, os fiéis são convidados a visitarem as sete Igrejas que representam as Sete Estações de Roma. São essas Igrejas, para além da Catedral, as da Misericórdia, Santa Cruz, Terceiros, Salvador, Penha e Conceição/Mons. Airosa.

Entretanto, os farricocos percorrem a cidade. São uma espécie de sino ambulante a convocar para a procissão da noite —a Procissão do *Ecce Homo*—.

É organizada pela Santa Casa da Misericórdia que, nos panfletos publicitários, assim a descreve:

“Abre com o desfile dos Farricocos, quase sempre descalços, por sua decisão. São hoje figuras alegóricas dos antigos penitentes públicos. Vestem túnicas negras, cingidas por uma corda; a cabeça é coberta com um pano idêntico e coroa de sisal. Uns transportam uma cesta metálica, com pinhas a arder, empunhada por vara de madeira: são os FOGARÉUS; outros levam matracas, umas caixas de madeira que fazem rodar sobre um eixo, produzindo um ruído característico. O povo chama-lhes «ruge-ruge», porque imitam o som destes dispositivos estridentes.

No cortejo litúrgico desfilam os Irmãos da Santa Casa da Misericórdia, com opa negra e tocha acesa na mão, ladeando os passeios das ruas. No meio destas alas vão as bandeiras da Irmandade, alumeadas por lanternas.

O único andor que é venerado nesta procissão é o do Senhor ECCE HOMO. A sua imagem, quase desnudada e coroada de espinhos, leva na mão uma cana verde. Por isso é também conhecida por procissão do SENHOR DA CANA VERDE.

Desfilam, no meio do cortejo, muitas crianças, jovens e adultos. Estas figuras alegóricas representam a Última Ceia do Senhor, a prisão, julgamento e condenação de Jesus à morte.

O passo cadenciado dos «pegadores» do andor e o som das bandas de música e das varas dos mesários, a bater no chão, contrastam com os milhares de devotos que assistem à sua passagem, nas ruas da cidade e das janelas das casas”.

⁴ Todas as músicas, tal como as de Laudes e Vésperas de sexta-feira santa, ainda as de Laudes do sábado santo, podem conhecer-se na publicação *Tríduo Pascal. Ofícios na Catedral*. Braga: Ed. Cabido Metropolitano e Primacial Bracarense, 2007.

Desde o ano 2004 que a Procissão é enriquecida com quadros alusivos às 14 obras de misericórdia. Ainda com as imagens da Rainha Santa Isabel e de S. Luís, dois ícones da caridade cristã.

Para além dos milhares de pessoas que “assistem” à procissão, nas ruas, ou nas janelas das casas, referência merecem igualmente aquelas largas centenas que a acompanham atrás do andor, debaixo do qual vai o santo lenho, em ostensório de prata dourada, do séc. XVIII.

Recorde-se, finalmente, que esta Procissão também é chamada de *ENDOENÇAS*, palavra que evoca indulgência, moderação, bondade, benevolência, complacência, perdão de dívida..., em sintonia, aliás, com o ensinamento de Jesus: amai, perdoai... como Eu vos amo... e perdoai.

A sexta-feira santa começa com o Ofício de Laudes, cantado pelos seminaristas, em diálogo com os capitulares, e com a participação de numerosos fiéis. Segue-se uma alocução do Presidente, alusiva às sete Palavras de Jesus na Cruz. Em seguida, os Capitulares acolhem os penitentes que desejam receber o Sacramento da Reconciliação.

Da parte da tarde, pouco antes das 15 h, revestido com pluvial negro e acolitado por dois cónegos com casulas pretas, o Arcebispo dirige-se para o cadeiral. É impressionante o respeito, o silêncio da multidão que enche por completo a Sé (onde o escuro, nesta parte inicial da cerimónia, prevalece). Vive-se um verdadeiro clima de luto, em silêncio, recolhimento, meditação.

Voltado para o cadeiral, o Presidente prostra-se, bem como os capitulares que o acolitam. Um minuto depois levanta-se e volta-se para os fiéis. Segue-se o canto dos Impropérios (lamentos de Jesus) e a aproximação da cruz, transportada por Cavaleiros do Santo Sepulcro, que ajoelham três vezes ao longo do percurso, ao ritmo dos impropérios cantados⁵. A cruz é entregue ao Presidente da Assembleia. Depois, um pano (sudário) é estendido de um ao outro lado da capela-mor. A cruz vai sendo progressivamente desvelada e mostrada, por três vezes, tantas quantas o sudário se baixa. O Presidente, que a ostenta, entoa, de cada vez, “Eis o madeiro da cruz...” (conforme música do Ritual Romano); o povo conclui ajoelhando e cantando: “Vinde, adoremos”. De seguida, a cruz é dada a beijar a toda a assembleia.

Os momentos seguintes são os da Celebração da Palavra e distribuição da Sagrada Comunhão. Segue-se o Canto de Vésperas.

E é então que surge um novo momento a assinalar: enquanto o *Magnificat* está a ser cantado, os Cavaleiros do Santo Sepulcro transportam e colocam sobre o altar-mor uma urna, revestida a renda preta. Nessa urna

⁵ Como se percebe, em Braga os *Impropérios* cantam-se antes da Apresentação da Cruz.

coloca-se o SS.mo Sacramento e uma Bíblia fechada (representa o silêncio de Deus durante o tempo que medeia entre a morte e a Ressurreição de Jesus). Incensado o SS.mo Sacramento, organiza-se a chamada Procissão Teofórica do enterro do Senhor, dentro da própria Catedral.

À frente vão os irmãos da Confraria da Misericórdia; depois, a cruz processional. Seguem-se os seminaristas do Seminário Menor e os capitulares, estes com uma vela acesa na mão. A urna vem a seguir, transportada pelos Cavaleiros do Santo Sepulcro, sob o pálido que os seminaristas seguram. Encerra o cortejo o Presidente da Assembleia e seus acólitos e ainda um pequeno grupo de cantores que entoam, em tom de lamúria: “Heu! Heu! Domine! Heu! Heu! Salvador noster!”: Ai! O que fizeram do nosso Salvador.

Os que integram a procissão levam as cabeças cobertas; os irmãos da Misericórdia, que a abrem, fazem roçar as bandeiras no chão; tudo isso em sinal de vergonha e arrependimento pelos pecados que entregaram Jesus à morte.

A urna fica depositada no altar de Nossa Senhora do Sameiro, na nave oposta à do sacrário, até ao final da Eucaristia da Vigília Pascal.

Mas as cerimónias de sexta-feira santa não acontecem apenas dentro da Catedral. À noite, as ruas da cidade voltam a regurgitar de gente, uma multidão enorme, para assistir à Procissão do enterro do Senhor, organizada pelo Cabido da Catedral. Mais uma vez o clima que se respira é de respeito, de contemplação, de silêncio.

Integram este desfile os Cavaleiros da Guarda Nacional Republicana; os farricocos; a Banda de Música de Calvos; a Cruz Vermelha Portuguesa; as Guias de Portugal; a Confraria dos Passos da freguesia de Real; outras Confrarias dos Passos convidadas; a Irmandade de Santa Cruz; a Irmandade da Misericórdia; os Cavaleiros do Santo Sepulcro; a Ordem Soberana de Malta; os seminaristas; os capitulares; os guardas da Catedral; o Arcebispo ou um seu representante; as autoridades civis; a banda de música de Cabreiros; os Bombeiros; e o povo que prefere peregrinar em vez de assistir. Por entre a Procissão, descobrem-se as bandeiras de Portugal e de Braga, o estandarte da Cruz Vermelha Portuguesa, o estandarte das Guias de Portugal, o Andor com a Cruz, o esquife, o andor de Nossa Senhora das Dores, a cruz do Cabido, o Pálido.

A vigília pascal segue, no geral, o ritual romano. Sobressaem os símbolos: as trevas, a luz (lume novo, dragão, círio pascal aceso...), a água viva, a cor alegre dos paramentos, a música festiva.

Merecerá uma palavra o símbolo do dragão: trata-se de uma cana, que representa a humanidade frágil assumida por Cristo, encimada por três velas, que significam a manifestação da Santíssima Trindade na ressurreição de Cristo⁶.

Durante a Eucaristia, ao canto do “Glória”, as campainhas atravessam a Catedral, rasgando o silêncio que a sexta-feira santa tinha imposto. E terminada a Missa, os foguetes espraiam-se pela concha celeste, altivos na proclamação da vitória definitiva de Jesus sobre a morte.

O Domingo de Páscoa acorda sempre risonho. Por todo o Norte português acontece a chamada Visita Pascal: um grupo de crentes (quando possível, encabeçados pelo pároco, ou por um sacerdote, ou um seminarista), em todas as paróquias, em todas as vilas, em todas as cidades, vai de casa em casa. Nas portas que se abrem (a maioria) entra o “Compasso”. A palavra que mais se ouve é: Aleluia! E o alegre anúncio: Cristo ressuscitou.

Uma festa! Festa enquanto se espera que o Compasso chegue (os vizinhos à conversa diluindo a tensão da expectativa), festa porque “a Cruz já está aí”, festa porque a família (às vezes após temporadas consideráveis de desencontro) se juntou. E até o cabrito assado (comida típica da época, que se soma às amêndoas e aos ovos de Páscoa), ajuda a animar tão festivo convívio.

As flores aparecem nas entradas das portas, a indicar vontade de receber. Espalham-se pelos caminhos, a colorir e aromatizar o ambiente. E voltam aos altares e às tribunas, a proclamar o Deus criador e belo, libertador e magnífico.

Há Páscoa na cidade, na vila, na aldeia. Há um respiro de alegria. Há cor, luz, som, vida. A vida que temos. A vida que —graças a Cristo— para sempre teremos!

OUTRAS EXPRESSÕES

Uma das artes que povoa, embeleza e ajuda à vivência quer do período quaresmal, quer, em concreto, do tríduo pascal, é a música. Alguns compositores bracarense têm dedicado parte considerável do talento a musicar textos e poemas para serem cantados na Quaresma ou nos dias maiores da semana santa. Por entre esses compositores, destaque para os Maestros Manuel Faria e António Azevedo Oliveira. Algumas músicas são autênticas obras de arte, quer pelos sentimentos que inspiram, quer pelos sentimentos que exprimem, quer pela forma como harmoniosamente se adequam as notas com a letra.

De entre as músicas de Manuel Faria, refiram-se: “Sicut ovis”; “Morreu o nosso Pastor”; “Não foi com

⁶ Por quanto se refere à liturgia do tríduo pascal, preciosas foram as notícias que gentilmente me cederam os Dig.mos Cón.s Manuel Azevedo Oliveira e Manuel Joaquim Fernandes da Costa.

ouro ou prata”; “Sepultado o Senhor”; “Qual cordeiro inocente”; “Senhor, meu bom Jesus”; “Salvé, ó Cruz”. Por entre as de António Azevedo Oliveira sublinhem-se: “Stabat Mater”; “Senhor, Tu vais lavar-me os pés?”; “Repartiram entre si as minhas vestes”.

Para além dos músicos, também os poetas se sentem inspirados nos cenários agónicos e festivos da Quaresma e da Páscoa. Por entre os muitos exemplos que se poderiam aduzir, lembremos dois.

Comecemos por Abel Varzim (1902-1964), sacerdote, natural de Cristelo, Concelho de Barcelos, conhecido pelas suas intervenções no campo social. É dele o belíssimo poema que se segue, intitulado:

Cristo antigo

*Que fazes tu aí, ó Cristo antigo
Pregado nessa cruz eternamente?
Liberta a tua mão omnipotente
Desprega esses teus pés. . . e vem comigo!...*

*Não sabes que sem Ti, nada consigo?
Nem vês que fazes falta a tanta gente?
Oh! vem de novo como antigamente
Viver connosco e nós. . . viver contigo!*

*Não vens? Não queres ouvir a humilde prece
Dum mundo que sem Ti desaparece,
Vencido pela morte e pela dor?
Não vens? Não pode a cruz ficar sozinha?
Pois bem. . . permite então que seja minha
Eu fico nela. . . e desce Tu, Senhor”.*

António Manuel Couto Viana, o segundo poeta que queremos recordar, nasceu na cidade de Viana do Castelo, em 1923. Encenador, dramaturgo, ensaísta, poeta, legou-nos este retrato da.

Páscoa no Minho

*É tempo de Páscoa no Minho florido;
Já se ouvem os trinos dos sinos festeiros
Na igreja vestida de branco vestido,
Entre o verde manso dos altos pinheiros.*

*Caminhos de aldeia que o funcho recobre,
Esperam, cheirosos, que passe o «compasso»
À casa do rico, cabana do pobre...
Já voam foguetes e pombas no espaço!*

*Lá vêm dois meninos com opas vermelhas,
Tocando a sineta. Logo atrás, o abade
Já trôpego e lento. (As pessoas são velhas?)
Mas no seu sorriso tudo é mocidade.*

*Com que unção o moço sacristão, nos braços,
Traz a cruz de prata que Jesus cativa,
Para ser beijada! Enfeitam-na laços
De fitas de seda e uma rosa viva.*

*Um outro, ajoujado ao peso das prendas,
(Não há quem não tenha seu pouco p'ra dar...)
Traz, num largo cesto de nevadas rendas
Os ovos, o açúcar e os pães do folar⁷.*

*Mais outro, ainda, de hissopo e caldeira
Cheia de água-benta, abre um guarda-sol.
Seguem-nos e alegram céus e terra inteira,
Estrondos de bombos e gaitas de fol.*

*Haverá visita mais honrosa e bela?
Famílias ajoelham. A cruz é beijada.
(Pratos de arroz-doce, com flores de canela,
Aguardam gulosos na mesa enfeitada).*

*Santa Aleluia! Oh, festa maior!
Haverá mais bela e honrosa visita?
É tempo de Páscoa! O Minho está em flor!
Em cada alma pura, Jesus ressuscita!”.*

⁷ Assim era até há bem poucos anos. Agora tudo é substituído por generosidade pecuniária.

LO EXÓTICO EN LO CERCANO: RITUALES Y ESPECIALIDADES DE LA SEMANA SANTA EN EXTREMADURA

Dr. Javier Marcos Arévalo y Dr. Sebastián Díaz Iglesias
Universidad de Extremadura

Hemos organizado el texto en tres partes interrelacionadas: realizamos primero un recorrido por algunas de las teorías antropológicas del Ritual y por varias de las interpretaciones que se le han dado¹; en segundo lugar describimos de manera panorámica o extensiva, siguiendo el orden cronológico que reproduce el paradigma evangélico, que se inicia con el Domingo de Pasión o de Calvario (Sierra de Fuentes, Albalá, Aldea del Cano, Arroyomolinos, Valdefuentes, Casar de Cáceres...)² y concluye el Domingo de Resurrección, las variaciones y peculiaridades de la Semana Santa en Extremadura. Incluimos en este apartado creencias y prácticas de protección simbólica en relación con el poder taumatúrgico que en estos días adquieren en la mentalidad popular las ramas de olivo, las palmas y el laurel bendecidos. La tercera parte la dedicamos a los sonidos de la fiesta. Y concluimos el trabajo con una bibliografía sobre los rituales festivos y la Semana Santa.

LA SEMANA SANTA COMO RITUAL

Cada año, tras el período de Cuaresma, en estas últimas décadas diluido y en gran medida desposeído de sus significados tradicionales, la Semana Santa se erige en uno de los más intensos tiempos rituales del calendario festivo de Extremadura, Comunidad Autónoma del suroeste español situada a medio camino entre Madrid y Lisboa.

Hablar de la Semana Santa como ritual es un ejercicio no carente de dificultad ya que, aun siendo éste un

vocablo muy recurrente en la literatura antropológica, con una presencia densa en muchas y variadas etnografías, se trata de un concepto difícil de definir. El término ritual ha sido acusado de vaguedad, especialmente desde que superó el ámbito estrictamente religioso en el que durante mucho tiempo estuvo anclado y sufrió una ampliación semántica, y una aplicación indiscriminada a diversos tipos de comportamientos, tanto humanos como no humanos. Esta ampliación llevó a utilizar este concepto prácticamente para cualquier conducta humana que se repite mecánicamente de forma similar, como manifiesta Jack Goody³. Así, se habla de ritual cuando nos referimos a unas determinadas acciones realizadas en momentos importantes de nuestra vida, antes de una expedición de caza, al dar sepultura a un miembro del grupo, tras un período de recolección, en la inauguración de un curso universitario, etc.; o cuando nos referimos a una ceremonia o a una fiesta, como es el caso de la Semana Santa. Hay que precisar, sin embargo, que no todos son rituales. Así, por ejemplo, mientras los rituales se asocian a los grandes temas que dan sentido a la vida colectiva, las ceremonias cumplen funciones similares pero referidas a situaciones menos trascendentes. Por otro lado, aunque hay muchas acciones culturalmente pautadas, no todas son rituales, caso de la técnica como serie de acciones encaminadas a resolver un problema práctico, al margen del simbolismo. De lo que no cabe duda es que la Semana Santa es un ritual, varado en un contexto religioso, y asociado a uno de los grandes temas que conforman la forma de

¹ Para una definición antropológica y un recorrido histórico por el concepto y las teorías clásicas sobre el ritual, LEACH, E. 1976. Sobre la capacidad de adaptación de los rituales, en los cambios acelerados que experimenta de la sociedad actual en contextos cotidianos, políticos, festivos, etc., SEGALÉN, M. *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

² En San Martín de Trevejo y Peraleda de la Mata se conoce con el nombre de Domingo de Lázaro, es decir el Domingo anterior al de Ramos.

³ GOODY, J., 1977.

vida del pueblo extremeño, como es la Pasión, la Muerte y la Resurrección de Jesucristo, dogma central de la religión cristiana y de la iglesia católica, mayoritariamente profesada en Extremadura.

Que en *Ritual y religión en la formación de la humanidad* su autor, Roy Rappaport dedique seiscientos páginas a acotar la definición del concepto ritual da idea de las dificultades que plantea el concepto. Lo que unido a la versatilidad y vaguedad de la que escribe Goody hace pensar que estamos ante un término complejo y con múltiples niveles de significación. Lo cierto es que, hablar de ritual y, en nuestro caso del ritual de la Semana Santa, es hacerlo de conductas sociales, prácticas colectivas, comportamientos grupales, que no son espontáneos, improvisados o pasajeros, sino significativos y funcionales para la sociedad que los crea y los utiliza. Pedro Tomé escribe “Utilizo el término “ritual” para designar un conjunto de prácticas sociales que, superando la rutinización, se encuentran reiteradamente formalizadas y que resultan eficaces desde el punto de vista social, en la consecución de determinados objetivos (religiosos, políticos, sociales,...) de los que los partícipes pueden o no ser plenamente conscientes”⁴. Es indudable la formalización de la Semana Santa, así como la eficacia que ésta tiene en la consecución de objetivos: religiosos, pero también de otro tipo, caso de objetivos de reproducción de identidades colectivas, de grupo local o de género, por mencionar algunas. La Semana Santa se convierte así en un ritual religioso en el que se trascienden los niveles de identidad como grupo de los católicos activos que participan en ella, constituyendo un contexto idóneo para la reproducción de identidades colectivas de otra índole, caso de identidades asociadas a la pertenencia a un barrio, a una ciudad, a un pueblo o a cualquiera otra circunscripción socioterritorial. Se trata de un momento en el que la capacidad expresiva de los iconos religiosos, en tanto que símbolos, trasciende a lo puramente religioso, enmarcándose en contextos sociales más amplios. Es por ello que la Semana Santa nos permite situarnos en un tiempo de gran ritualidad, en el que sorprende la masiva participación de gente en los eventos que en él tienen lugar, si tenemos en cuenta, a tenor de las estadísticas sociológicas, la escasa práctica cristiana de esta misma gente. De esta manera, es fácil encontrarte en una procesión, cantando una saeta o realizando el sacrificio de un empalao, a personas que no pisan la iglesia, ni asisten a celebraciones litúrgicas, el resto del año, en lo que Isidoro Moreno ha dado en llamar, refiriéndose a las hermandades andaluzas, una aparente esquizofrenia colectiva⁵.

El término ritual, para Manuel Gutiérrez Estévez, comprende “tanto unas acciones dirigidas a buscar la protección

simbólica de los campos de cultivo como las destinadas a recuperar la salud perdida o a conocer el destino personal. También, en este caso, como en el estudio de los mitos, se tratan con hipótesis y métodos homólogos, una procesión católica, por ejemplo, una sesión de hechicería afroamericana o unas técnicas adivinatorias basadas en conocimientos esotéricos de filiación prehispanica. En todos los casos las acciones, los objetos y las palabras de los hombres que conforman el ritual son objeto de un análisis dirigido a descubrir el conjunto de conceptos y creencias subyacentes, y mediante los cuales los hombres dan sentido a su vida personal y a su realidad social”⁶.

Este texto hace mención expresa a prácticas sociales fundamentales en la Semana Santa, caso de las procesiones católicas en las cuales, como en el caso de otras prácticas rituales, resulta de gran trascendencia todo el conjunto de creencias, religiosas y no religiosas, las primeras manifiestas, más latentes las segundas, que sirven de referencia a los participantes en el ritual, orientándoles y ofreciéndoles un marco ideacional en el que contextualizar su existencia como personas, y como personas integrantes de un colectivo social.

Víctor Turner, en su obra sobre *símbolos en el ritual ndembu*, escribe: “Entiendo por ritual una conducta formal, prescrita en ocasiones, no dominada por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas que todavía conserva las propiedades específicas de conducta ritual”⁷ (1967). Sin duda, a conductas como la pertenencia a una hermandad de Semana Santa, la participación o presencia en una procesión o la interpretación de una saeta, subyace un importante componente de creencia en seres o fuerzas místicas, relacionadas con entidades sagradas cristianas, si bien, como ya hemos indicado, a veces esta conducta creyente manifiesta, esconde una realidad latente que nos alerta de otro tipo de motivaciones, no directamente religiosas, relacionadas con la reproducción de identidades colectivas.

Para Pedro Gómez, el ritual “constituye, ante todo, una práctica, un mecanismo simbólico de la vida social (...) es práctica, acción, secuencia de actos cargados de simbolismo culturalmente codificado (...). La función de los rituales es integrar (...). El ritual cumple una función socializadora, reforzando las estructuras sociales”⁸. Aplicando esta definición al tema que nos ocupa, podemos decir que la Semana Santa es práctica, acción y secuencia de actos cargados de simbolismo. El simbolismo ritual de la Semana Santa resulta muy denso. Los símbolos que se manejan en este tiempo de fiesta son muchos y de muy variadas características. Es cierto que los iconos religiosos, que tanta presencia tienen en la Semana Santa, presentan un indudable valor simbólico, con importantes significados de carácter religioso; pero hay otros muchos símbolos en la Semana Santa que sirven para expresar aspectos centrales de la vida social del

⁴ TOMÉ, P., 2004.

⁵ MORENO, I., 1999: p. 171.

⁶ GUTIÉRREZ, M., 1989

⁷ TURNER, V., 1969.

⁸ GÓMEZ, P., 2002.



Pedir el Ángel
(Viernes Santo).
Peraleda de la Mata

pueblo que la genera, caso de la estructuración social del grupo muchas veces bien presente en la distribución de los participantes en las procesiones, o los espacios por los que ésta transcurre. Y, dado su valor polisémico, los símbolos condensan y emiten mensajes comunes y aglutinadores, pero también, por su propio carácter ambivalente, diferentes e incluso opuestos.

Por otro lado, es importante señalar el papel tan importante de la Semana Santa como ritual de socialización, como un período que promueve y desarrolla la relación entre las personas, especialmente entre las que forman parte de cofradías y hermandades. Relación que éstas hacen perdurable, de tal manera que no sólo se establecen en el período concreto de la Semana Santa, sino a lo largo de todo el año, con reuniones, comidas, ensayos, etc. Pero no sólo se potencia la sociabilidad entre miembros de hermandades y cofradías, sino entre todos los que salen a la calle y ocupan espacios comunes. La Semana Santa une a la gente, cohesionan los grupos, refuerza la convivencia, establece lazos interpersonales muchas veces impensables en situaciones de cotidianidad. En tiempo de Semana Santa, utilizando palabras con las que Honorio Velasco se refiere a las fiestas en general: “*Las gentes ocupan los espacios comunes y allí, al amparo de sus símbolos, materializan su identidad social. Las fiestas movilizan a todos, la participación es general y en ellas se expresa y ejerce la condición de miembro de una comunidad (...). La fiesta hace*

sociedad”⁹. El templo, el espacio en torno a éste y los lugares recorridos por las procesiones, dentro y fuera de éstas, se convierten en espacios compartidos en los cuales la gente se ve, y se siente unida en torno a unos símbolos que les ofrecen significados, de religiosidad, no cabe duda, pero también de unión, de cohesión, de grupo, de que no estás solo sino rodeado de esa compleja categoría social que definimos como el “nosotros” en contraste al “ellos”, los otros. Somos los de este pueblo, o los de este barrio, los que estamos aquí, vinculados a unas imágenes que son diferentes a las que tienen “los otros”. Es esta práctica de Semana Santa y no aquella, la que me une a una gente y no a otra y, en definitiva, la que me ayuda a reconocer a los miembros de mi grupo.

Este mismo antropólogo habla de dos concepciones actuales del ritual (1986): la primera de ellas, representada por Moore y Myerhoff (1977), defiende que los rituales pertenecen al lado más estructurado de la conducta social y contribuyen a estructurar la forma en que la gente piensa la vida social. Según esta concepción, el orden social es el modo dominante de la conducta ritual, a lo que contribuye sus caracteres formales: la repetición hasta la estereotipia, la articulación intencionada de secuencia de actos, la regulación de los tiempos y los espacios. Los rituales servirían para fijar conductas, reforzar lazos, resolver conflictos y reafirmar el orden

⁹ VELASCO, “A modo...”

social. Como dice Honorio Velasco, los rituales festivos son, en gran medida, una redundancia de la estructura social¹⁰. En esta misma línea se expresa Marcos Arévalo cuando se refiere a la expresión de “la dimensión simbólica de lo social (...). El simbolismo que subyace en las fiestas rituales en las que, de algún modo, se entrelazan las nociones de lo profano y lo sagrado, constituye una de sus más fecundas dimensiones”¹¹.

La segunda, representada por Víctor Turner, entiende los rituales como ritos de paso, capaces de transportar a los individuos y a los grupos humanos de una fase a otra. La clave de este proceso estaría en el segundo estadio, el de liminalidad o tránsito, período interestructural en el que aflora la *communitas*. Los humanos necesitamos de ambas fases: estructura y *communitas*. En la vida social se suceden una serie de fases; el paso de una a otra se articula mediante los rituales. Esta concepción diferencia estructura social (entramado de posiciones que implican jerarquía, sistema de relaciones y status sociales, sistema cerrado, estático, inamovible, cognitivo, para el individuo un mundo árido y mecánico, se asocia a los estados) y la *communitas* (relación entre individuos concretos e idiosincráticos, no hay estructura social, se asocia al período liminar, al ritual fluido y creativo).

Aplicado a la Semana Santa, resulta de gran interés la idea de ritual como instrumento de legitimación de un orden u órdenes determinados, al subrayar la idea de comunidad y continuidad, como mecanismo simbólico de reproducción de un estado de cosas y de comunicación de que el mundo está ordenado y la comunidad unida, reforzando así el sentimiento de pertenencia territorial y de ser miembro de un pueblo y de una determinada confesión religiosa, lo que Gómez García define como “una práctica, un mecanismo simbólico de la vida social que, a escala general o sectorial, contribuye a la regeneración permanente o periódica de esa vida, a lo largo de generaciones, mediante la repetición”¹². Pero, también es interesante no perder de vista esa otra idea, complementaria a aquella, de ritual como reflejo y expresión de dinámicas de confrontación y de cambio, tal como escribe Javier Hernández, “A menudo, los símbolos son instrumentalizados estratégicamente por grupos de individuos para escenificar nuevas realidades y propuestas sociales. (...) con los rituales se pueden sancionar positivamente algunos de los cambios producidos en la sociedad”¹³. En este sentido, es cierto que la Semana Santa significa orden social y religioso, animando simbólicamente al mantenimiento de ese orden que pone a cada miembro de la comunidad en una posición determinada; pero también podemos decir que esta misma Semana Santa, y más en la actualidad, es portadora de situacio-

nes de conflicto y de cambio social. El caso de las tensiones de género, actualmente presentes en muchas cofradías y hermandades, es un buen ejemplo de la afirmación que acabamos de exponer. Así, y siguiendo con el ámbito del género, si por un lado en la Semana Santa se observa una tendencia a la reproducción de modelos de género tradicionales, por otra parte están emergiendo con fuerza procesos de reorganización identitaria que la propia fiesta pone en marcha. De esta manera, la Semana Santa además de servir para perpetuar diferencias de género, cada vez más lo hace para redefinirlas, es decir, se sitúa en propuestas anteriores para desde ellas promover el cambio. Podríamos decir que la Semana Santa, apoyándose en una ideología de género previamente establecida, orienta a hombres y mujeres sobre nuevas concepciones que deben articular respecto al otro género. Es por ello por lo que en la actualidad asistimos a situaciones, hasta hace muy poco impensables, de presencia de mujeres portando imágenes tradicionalmente llevadas por hombres.

Que los rituales suponen un caso de suspensión del tiempo ordinario, un parámetro de segmentación que marca una pausa importante en nuestra cotidianidad, caracterizada por la monotonía y la rutina, no es decir nada nuevo, si entendemos lo ordinario como: “el conjunto de las necesidades, obligaciones, roles, normas, reglas e imposiciones, ataduras y respetables códigos que nos encarrilan y hace sentirnos prisioneros y esclavos, atados siempre a la rueda del rutinario deber”¹⁴. En este sentido, hablamos de la Semana Santa como un tiempo definido y diferente del tiempo cotidiano, como una fiesta de primavera, en la que se descansa durante unos días del trabajo habitual. Para niños y adolescentes escolarizados, alumnos universitarios, profesorado, y, en general, una gran mayoría de la comunidad educativa, la Semana Santa supone un período de unos diez días de vacaciones. En algunos casos, incluso, es el segmento temporal que separa uno y otro trimestre educativo. Por su parte, el calendario de Fiestas Laborales del Ministerio de Trabajo, recoge el Jueves Santo como festivo en casi todas las comunidades autónomas españolas y el Viernes Santo en todas.

La Semana Santa como tiempo de fiesta viene a constituir una necesidad humana: “El hombre necesita quebrar la insubstancialidad interminable de los días iguales, olvidarse aunque sea momentánea y periódicamente, de la trivialidad irritante del aburrido quehacer forzoso de cada jornada y romper la cadenas esclavizantes de sus cotidianas obligaciones”¹⁵. En esta misma línea se expresan Marcos Arévalo cuando escribe: “el tiempo de fiesta juega un papel liberador de la cotidianidad, supone una parada en el monótono discurrir de las sociedades”¹⁶ y Cor-

¹⁰ VELASCO, H., 1982.

¹¹ MARCOS, J., 1989.

¹² GÓMEZ, P., 2002.

¹³ HERNÁNDEZ, J., 2003.

¹⁴ LISÓN, C.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ MARCOS, J., 2004.



La carrerita (Domingo de Resurrección). Villanueva de la Serena

tés y Cortés: “los tiempos festivos y las fiestas han de constituir elementos importantes que contribuyan al olvido, siquiera momentáneo de las condiciones en que habitualmente se vive, convirtiéndose en un tiempo de expansión, de desabogo y de solaz”¹⁷.

Hay que señalar que la Semana Santa, en tanto que fiesta, e inactividad, no son vocablos sinónimos, sino contrarios. Sugiere Honorio Velasco que: “El tiempo adopta una primaria diferencia entre tiempo laboral y tiempo festivo”¹⁸, pero no quiere decir con ello que el trabajo es un tiempo y una actividad seria, mientras la fiesta es un tiempo de inactividad o actividad poco seria. El ritual, y en este caso la Semana Santa como pausa en el tiempo de trabajo, supone una actividad diferente a la desarrollada en el tiempo de trabajo, no un caso de inactividad; además, una actividad especialmente seria desde el punto de vista religioso, no en vano se está recordando la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús.

También en esta cuestión se observa la idea, ya referida, de esa doble función que toda fiesta conlleva, de servir de base al orden social y, a su vez, la de plantear opciones de cambio. Extremadura ha sido un ejemplo de las transformaciones que se han sucedido en la forma de vivir la Semana Santa en las últimas décadas. De esta manera, una Semana Santa en la que se cerraban los establecimientos públicos de ocio y diversión, y en la que sólo se permitían conductas caracterizadas por la moderación en las formas y el recato, ha dado paso a nuevas maneras de entender este tiempo de fiesta, menos comedidas y escasamente sujetas a reglas de carácter religioso.

Defendemos, pues, la idea de Semana Santa como

un ejemplo de ritual y, por lo tanto, como un conjunto de prácticas colectivas, formalizadas, que no son espontáneas o improvisadas, sino significativas y funcionales para la sociedad que las lleva a cabo. Entre los significados inherentes a la Semana Santa señalamos dos por su trascendencia social: uno de corte religioso, ligado a grandes temas como la Pasión, la Muerte y la Resurrección de Jesucristo, dogma central del culto católico; y otro, de corte social, vinculado al poder de los rituales como estructuras generadoras y reproductoras de identidades colectivas. Asimismo, reflexionamos sobre la funcionalidad de la Semana Santa como paréntesis en la cotidianidad y acerca de su papel en el reforzamiento de las ideas de comunidad, de continuidad, de mantenimiento de las estructuras y de orden social; pero al mismo tiempo en su función y capacidad para la transformación y el cambio de esas estructuras, tanto religiosas, en particular, como sociales, en general.

LAS ESPECIALIDADES DE LA SEMANA SANTA EN EXTREMADURA

La Semana Santa se enmarca en el ciclo festivo de primavera, que la liturgia católica ha establecido para conmemorar la pasión de Cristo, desde su entrada triunfal en Jerusalén hasta el Domingo de Resurrección. Durante este período se celebran en Extremadura diversas manifestaciones peculiares entre las que cabe destacar los dramas paralitúrgico-populares, las escenificaciones de la Pasión, los Encuentros, Abrazos y Carreritas, los

¹⁷ CORTÉS, F., 1989.

¹⁸ VELASCO, H., 1982.

“Empalaos”, la representación de la Buena Mujer, el Sermón de Pregones, los Descendimientos, los Aleluyas, las quemadas de Judas, las enramas y las fiestas de emparejamiento, el ritual del arco de los quintos, el ceremonial de las albricias y los cantos de las alboradas, etc.

Como en otras latitudes de nuestro entorno cultural, Andalucía, Levante, Castilla-La Mancha, Castilla y León..., en Extremadura el peso organizativo de la Semana Santa recae en general, si bien no en exclusiva, en las Juntas de Cofradías, hermandades y cofradías, nombradas en algunos lugares bajo el apelativo de *Cabildos*. En determinados casos se caracterizan según sus reglas de pertenencia y participación, ya sea por vía masculina (Cabildo de Pasión) o femenina (Cabildo de la Dolorosa u otras devociones similares). Es el modelo que opera en Jarandilla, pero no es el único, se dan otras variantes.

Las cofradías son asociaciones de seglares que tienen entre sus fines propalar el culto de sus respectivas imágenes titulares. Aparte la tradicional clasificación en penitenciales, sacramentales, de gloria, etc., pueden agruparse en *abiertas* o *cerradas*, según la forma de pertenencia a ellas; *horizontales* o *verticales*, en cuanto a su organización y estructuración; y *étnicas*, *gremiales*, de *mitades*, *barrios* o *comunales*, por su nivel de integración sociocultural. Frecuentemente responden en sus tipologías a la diversidad interna que presenta la propia estructura social en que se dan¹⁹.

Vamos a ocuparnos no tanto de las expresiones comunes y generales, como de las singularidades o especialidades que caracterizan la Semana Mayor en Extremadura. Ahora bien, conviene mencionar en este momento, pues los omitiremos luego, ciertos rituales establecidos por la liturgia cristiana en este período, entre el Viernes de Dolores y el Domingo de Resurrección, así como diversas costumbres relacionadas con la pasión de Cristo y que se concretan en vía crucis, tríduos, quinaros, septenarios, novenarios, traslación de imágenes, visita a los sagrarios y vigilia pascual, celebración de los oficios, lavado de pies a los “apóstoles”, desfiles procesionales con andas y pasos, movidos con tracción humana (costaleros) o mecánica (ruedas); así como ceremonias tales como los tradicionales besamedallas, besamanos, besapiés, etc. Es tradición en algunos pueblos y ciudades llevar en señal de promesa velas encendidas, ir descalzos en las procesiones o llevar una mortaja (lienzo blanco cruzado sobre el pecho) (Alcués-car). Más abundantes son las procesiones popularmente llamadas del Silencio (Badajoz, Ceclavín, Valencia de Alcántara...).

En muchos pueblos, todavía, se mantiene la costumbre de tocar la *matraca* desde el Jueves Santo, cuando

se avisa a Gloria, hasta el Sábado Santo (Serradilla, Tornavacas, Aldeanueva de la Vera, Pinofranqueado, Segura de León...). Tradición que tiene su expresión particular en Segura de León, donde la corneta —en sustitución de la matraca— sale en la Cuaresma a la caída de la tarde²⁰. Y en otras tantas poblaciones, especialmente en la Baja Extremadura, aunque también en la Alta se conserva la costumbre de cantar saetas. Otra costumbre semanasertera extendida y que alcanza el valor de *rito estético* es la que se verifica en las fechas previas a la celebración. En parte de la geografía extremeña, pertenezca indistintamente a una *zona cristófila*, como es el norte de Extremadura, o *marianófila*, como ocurre especialmente al sur, se produce un embellecimiento general de las poblaciones: enjalbegamiento de fachadas, adecentamiento de las calles y aceras, colocación de adornos tales como macetas y distintas plantas y adornos zitomórficos en los balcones y ventanas, etc. De tal suerte, el espacio físico por donde van a transcurrir los desfiles procesionales y especialmente los iconos religiosos se transforma, se sacraliza.

Concluida la Cuaresma, la Pascua se celebra de una manera importante y se extiende significativamente por toda la región. En las jiras y romerías de Pascua (Lunes, Martes, Miércoles, Domingo de Cuasimodo...) adquieren protagonismo los platos y los alimentos emblemáticos de estas fechas: caldereta de chivo o cordero, hornazos —*Pascua de Hornazos* se denomina a la fiesta en varios lugares de la región—, bollos y bollas de Pascua, morcón o lomo matanceros, etc., que son degustados en informales *ritos de comensalismo*. Ahora bien, durante la Cuaresma se consumen también platos tradicionales, como son *el rebozado* y *el potaje*, que se degustan el Jueves y Viernes Santo en Jarandilla y Casatejada.

DOMINGO DE PASIÓN (Domingo de Pasos)

Domingo anterior al de Ramos. En Olivenza es el día del *Señor de los Pasos*, patrón de la ciudad. La Hermandad del Señor de los Pasos en la actualidad, de las Llagas antiguamente, celebra una procesión que tiene como principal característica el irse deteniéndose en las cinco *estaciones* (capillas) que hay a lo largo del recorrido procesional, y que desde días antes se abren, adecentan y adornan. La indumentaria característica de los miembros de la hermandad es la *bopa morada* sin caperuza. El ritual, que inexorablemente se repite cada primavera, quiere conmemorar la pasión, con las caídas de Cristo. Hay quienes piensan que la costumbre de las callejeras capillas abiertas es de reminiscencia portuguesa, y en

¹⁹ MORENO, I., 1974.

²⁰ En Segura de León se utilizan ambos instrumentos, la matraca y la corneta.

Portugal hay quienes creen que es de influencia oriental.

El Domingo antes de Ramos se llama en Malpartida de Cáceres *Día del Calvario*, durante el que se celebra una comida campestre donde se consumen las *rosas del calvario*. En Sierra de Fuentes tras la misa de la tarde se bendicen las “tortas del Calvario” que los niños ofrecen a la virgen de Dolores.

VIERNES DE DOLORES (Procesión de los Faroles)

Por la noche y por un itinerario sancionado por la tradición, se desarrolla en Serradilla la procesión de la Virgen de los Dolores. Es costumbre que las mujeres hagan a los niños faroles con flores de papel, hojalata, etc., que portan en unas cañas muy largas (entre 2 y 4 metros). En la parte de arriba del farol, de cristal, van las velas. Lo particular es que, al final de la procesión, se queman los faroles luchando los chicos unos contra otros, especialmente los jóvenes intentan quemar los de los críos.

DOMINGO DE RAMOS (Prácticas y creencias: el poder taumatúrgico del olivo, las palmas, el laurel y el romero. Bendición de los Campos)

Este día está dedicado a la bendición de los ramos (olivos) y palmas. Todavía suelen colocarse los ramos en los balcones y tras las puertas de las casas, pues está extendida la creencia que protegen de los malos espíritus, ahuyentan las tormentas y preservan del diablo y de los ladrones (Arroyo de la Luz, Bohonal de Ibor, Alcuéscar, Aldea del Cano, Ceclavín, Jerte, Gata,...). En este día son generales las procesiones sin imágenes.

En relación con una imaginada capacidad taumatúrgica y con un mágico poder fecundador, en Alcollarín las ramas de olivo bendecidos el Domingo de Ramos se depositaban en las tierras sembradas de garbanzos, pues se creía que tal acción mejoraría las cosechas. Y en Roturas de Cabañas se llevaban los ramos de olivo a los trigales y olivares para proteger los cultivos contra las tormentas. Y algo semejante se hacía en Belén (Trujillo) y Cerezo con el fin de proteger los huertos.

En Pinofranqueado, en las Hurdes, los ramos de olivos se adornan con cintas, y, bendecidos, se colocan en las ventanas, las fachadas, en los huertos, etc., con la intención de ahuyentar los *bichos* y de preservar las plantas de las enfermedades (*mareas*). Lo propio se hace en el Valle del Jerte, en Rebollar.

Como los campos de producción, la casas se protegen con la colocación en puertas, balcones y ventanas de ramos de olivos benditos (Cabañas del Castillo, huerta de Ánimas, Guadalupe, Zarza Capilla, Conquista de la Sierra, Calzadilla...). Generalmente los del año anterior, ya secos, sustituyen a los del nuevo año; pero los ramos viejos no suelen tirarse, sino que, en forma de

sahumerios, se queman.

En Extremadura está extendida la creencia de que los ramos de olivo del Domingo de Ramos son un antídoto contra el demonio en sus múltiples manifestaciones. En Retamal de Llerena con las ramas de olivo, mojadas en agua bendita, el Domingo de Resurrección salpican y rocían los rincones de las viviendas al tiempo que dicen: “*Sal diablo del rincón, que ha resucitado Dios*”. Y algo parecido hacen en Helechosa de los Montes y dicen en Esparragosa de Lares “*Para que no entre el diablo*”. Diablos y demonios que en Villar del Rey se convierten en judíos. Pero los ramos de olivo bendecidos el Domingo de Ramos también se utilizan para ahuyentar las tormentas (Perales del Puerto). En Santibáñez el Bajo cuando hay tormentas queman las hojas de los ramos que se repartieron en la ermita del Cristo al objeto de ahuyentarlas. En Torre de Don Miguel los ramos de olivo bendecidos se guardan en los tejados y se ponen en los balcones tratando de protegerse contra los temporales. Por estar bendecidos, en Villa del Campo, los dejan en balcones y rejas hasta que se pudren. Se cree, también aquí, que tienen un poder especial para librar de las tormentas y, por extensión, para exorcizar los males en general (Pozuelo de Zarcón).

Frente a los ramos de olivo, especialmente portados en las procesiones del Domingo de Ramos por mujeres, las palmas, en cambio, las llevan los hombres (Hinojosa del Valle...). En Villamiel y Zarza la Mayor se bendicen palmas y ramos, que luego conservan y ponen en los balcones “*para que no entre el demonio*”.

Significativamente en la comarca de la Sierra de Gata el laurel sustituye y/o complementa el valor prodigioso que se atribuye al olivo bendecido en las fiestas semana-santeras. El laurel, otra planta cargada de valor simbólico, se bendice también el Domingo de Ramos y en Acebo, Descargamaría, Robledillo de Gata y Hoyos se coloca en los balcones para proteger las casas y ahuyentar los males. En San Martín de Trevejo el laurel y los ramos de olivo bendecidos en la ermita del Nazareno se ponen en las ventanas y fachadas con la intención de lograr una protección simbólica contra las tormentas y otros males en general. Y en Eljas, además de en los balcones, se coloca en el interior de las casas. El laurel del Domingo de Ramos, ya seco, se utiliza frecuentemente en el aliño y preparación de platos emblemáticos y comidas especiales (San Martín de Trevejo). Palmas, olivos y laurel del Domingo de Ramos se conservan y colocan en los balcones de las casas con la intención de evitar los males, representados por el demonio. El romero bendecido, por último, adquiere en estas coyunturas un significado cultural relacionado asimismo con una supuesta capacidad para proteger de las tormentas y de otras inclemencias atmosféricas (Herrera del Duque, Cedillo...). En Aldeanueva de la Vera el suelo por donde transcurre la procesión se alfombra de romero, se procede a *bendecir los campos* y el romero portado por las gentes se lleva a las casas para quemarlo los días de tormenta al objeto de ahuyentarlas,

al tiempo que se cree evita los malos espíritus.

LUNES SANTO (Personajes históricos)

Desde hace varios años se representa en el atrio del Monasterio, junto a la fachada principal, y en la plaza mayor de Guadalupe la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo. La organización del ritual corre a cargo de la parroquia y de la comunidad franciscana del Real Monasterio. Los personajes históricos, en *figuras vivas*, son encarnados por las gentes del pueblo.

MARTES SANTO (El Huerto)

En Zarza la Mayor, en la ermita donde se encuentra el Nazareno, se hace el "Huerto de San Bartolomé". Se forra todo el altar mayor de brezo, madroñera, romero, tomillo, escobas, palmeras, naranjas y con monte de sierra. La cama del Señor se reviste con romero. Todo ello trata de representar el episodio evangélico del Huerto.

MIÉRCOLES SANTO (Juramento del Silencio, Procesión de las Campanas, Encuentros y Alabarderos)

Entre otras especialidades se encuentran *el juramento del silencio* y la procesión del *Cristo Negro* (Cáceres). Se trata de una vieja imagen de madera exótica en torno a la que existen varias creencias. Según una leyenda, quien la toca con la piel muere. En Alcántara se celebra la *Procesión de la Campana*. La noche del Miércoles Santo una mujer sola va recorriendo las calles del pueblo haciendo sonar una campana. Una muchedumbre, en silencio y a prudencial distancia, la sigue. Partiendo de la iglesia parroquial de Nuestra Señora de Almocovar, mujeres de edad hacen dos largas filas. Una de ellas, *la regidora*, de vez en cuando toca tres veces la campana que lleva delante de todos. Desde la cola otra señora le contesta con una campana de distinto sonido. La procesión de la campana, que no lleva signos procesionales, quiere anunciar la muerte del Señor; pero pretende asimismo avisar a los cofrades de su obligada asistencia a los actos de la Semana Santa. Ordinariamente las señoras que portan las campanas son las mujeres o hijas del mayor-domo de Semana Santa y del que sale elegido en un sorteo que se realiza antes de la Cuaresma.

En la iglesia de Tornavacas, por la noche, se subastan y pujan las andas de la Virgen de los Dolores. El

comisario de la Virgen, que lo es por herencia y transmisión familiar, se encarga del dinero. Entre el Miércoles y el Viernes Santo se pone a la Virgen en la «*Casita de la Pasión*», de propiedad municipal²¹. Durante este tiempo es considerada como una vecina más, por lo que se la visita. En la procesión la sacan de la iglesia los que más pujaron, quienes la llevan durante el primer tránsito, los otros tramos, echando dinero, la cogen quienes lo desean (generalmente gentes que tienen promesas o que viviendo fuera del pueblo regresan para la ocasión). El Viernes Santo se puja para sacarla de la Casa de la Pasión, y luego es llevada procesionalmente hasta la iglesia parroquial. Dentro de ella se puja de nuevo para sacarla. De vuelta, antes de entrarla, los que más alto pujaron tienen el honor de colocarla, *siempre vuelta mirando al pueblo*, en la puerta de la iglesia. La entran al templo los que en una nueva puja abonan las mayores cantidades.

Durante el Miércoles Santo es costumbre relativamente extendida celebrar, como en Ceclavín²² y en otras poblaciones, *el Encuentro*. En Mérida en la procesión del Encuentro aparecen los centuriones romanos, que en Zafra desfilan acompañando al Cristo Nazareno el Jueves Santo. En Burguillos del Cerro tiene lugar la procesión del Silencio, llamada también del Encuentro o *Cruce* entre el Señor amarrado a la columna y la Virgen de la Soledad. En esta procesión salen ocho personajes, *alabarderos*, que, en fila de a dos, van a buscar al Señor al templo de la Misericordia. En Burguillos del Cerro *los alabarderos*, hombres vestidos de soldados romanos y armados de alabardas y espadas, intervienen en todas las ceremonias de la Semana Santa (Miércoles, Jueves, Viernes y Domingo). En la antigüedad el cargo de alabardero estaba vinculado a determinadas familias de la población, en una palabra, se heredaba. Hoy estos personajes proceden de los hermanos de la Vera Cruz, hermandad que organiza los festejos semanateros. El alabardero de más antigüedad desempeña el cargo de cabo. En cuanto a la indumentaria, consta de casco romano, camisa blanca con volantes en cuellos y puños, corbata oscura, chaquetilla corta de color oro viejo con ribetes y botones también negros, calzones por debajo de las rodillas, de terciopelo igualmente negros, ancha faja roja, espada y alabarda.

Procesiones de *los Encuentros* se verifican también el Jueves Santo (Los Santos de Maimona). Aquí el Cristo Nazareno se encuentra con la Virgen en tres puntos distintos de la localidad, en memoria de las tres caídas

²¹ Por variados factores y diversas razones, que sería dilatado explicar ahora, en Extremadura algunas imágenes de Vírgenes y Santos están en capillas de casas particulares (Alcántara, Moraleja, Arroyo de la Luz...).

²² Lo ordinario es que se celebre el Jueves Santo. Imágenes del Cristo Crucificado, el Nazareno y la Virgen.

míticas.

JUEVES Y VIERNES SANTO

(Procesión de los Cuadros, Empalaos, Sermón de Pregones, Buena Mujer, Capachos de aceite, Barrios de arriba y abajo, Representaciones del Descendimiento, Representaciones del Ángel, Desclavamientos, Pasiones Vivientes)

Las particularidades más significativas del Jueves y el Viernes Santo en Extremadura giran en torno a las *Procesiones del Silencio*, los “*Empalaos*”, el *paso de la Buena Mujer*, el *Sermón de Pregones* y la actuación *de los alabarderos*, también conocidos como la *Guardia del Cuerpo del Señor* o los *Soldados de Cristo*. No faltan tampoco ceremonias tan curiosas y peculiares como las *Procesiones del Caracol*, la de *las Banderas* o la de los *Capazos*, así como las escenificaciones del Descendimiento.

En la noche del Jueves Santo tiene lugar en la hermosa ciudad de Olivenza la *Procesión de las Banderas* o de los *Cuadros*, que en una especie de estandartes representan las escenas de la pasión. Abre la procesión un hombre con una matraca. Enseñas de colores muy fuertes, algo apagados hoy²³, con figuras y escenas aparatosas, de sentimientos exaltados, pues pretendían conmover a las gentes, es la singularidad principal de los lienzos procesionales de la Cofradía del Hospital de la Santa Casa de la Misericordia de Olivenza. Los cuadros, nueve en total, agrupan a la vez dos cada uno, con motivos en el anverso y reverso. Llevan pintados pasajes de la pasión del Redentor y siguen un orden cronológico de los hechos de la pasión. Desarrollan *escenas* martiriales de cierta crueldad, sobrecogedoras para el espectador: el Beso de Judas, Jesús ante Pilatos, Jesús atado a la columna, Coronación de espinas, Ecce Horno, Cristo camino del Calvario, la Piedad, Virgen de la Merced, Dolorosa, Entierro de Cristo, etc. Es un desfile procesional curioso, alejado de lo común. Los miembros de la hermandad van ataviados con hopo o balandrán negro, especie de capa, y sin caperuza.

Los hermanos de la Entrada Triunfal de Cristo en Jerusalén y Santísimo Cristo de la Paz y Nuestra Señora de la Palma organizan en la ciudad de Badajoz la *procesión del Silencio*. Por promesa, hombres y mujeres verifican *el juramento* de los penitentes ante la milagrosa imagen de Jesús Sacramentado. Partiendo del popular barrio de San Roque, en la madrugada del Jueves al Viernes Santo, tiene lugar la procesión que recorre, en silencio sepulcral, el barrio antiguo (Plaza Alta y aledaños), donde tradicionalmente el Porrina de Badajoz solía cantar un conocido repertorio de saetas. Durante el recorrido los hermanos y penitentes acostumbran a ir descalzos, con cadenas y con cruces de madera a cuestas. Ataviados con túnica negra, cíngulo y zapatillas de

esparto y antifaz de verduguillo, varios portan las parihuelas del Cristo.

En Plasencia, tras la procesión del Jueves Santo, el obispo entrega al alcalde la llave del sagrario de la Catedral, que le devolverá el Viernes Santo para los oficios. Un ritual similar ocurre en Aldeanueva de la Vera. En el sagrario, el alcalde y el juez ofrendan por la tarde sus bastones de mando. El juez es aquí el encargado de custodiar las llaves. El Jueves por la noche tiene lugar en Valencia de Alcántara la procesión del Encuentro. Cuando el Nazareno, portado por los hombres, llega a la parte de arriba de la plaza y la procesión de las mujeres con la Virgen de los Dolores a la parte de abajo, es el momento en el que los hombres, acompañados por una triste música de los tambores, marcan el paso y mecen todas las figuras. A ritmo de tambor se presentan en el centro de la plaza, donde tiene lugar el encuentro.

Los *Empalaos*, en tiempos históricos fueron relativamente abundantes en la geografía nacional y su presencia consta en otras latitudes de Iberoamérica y Filipinas, tienen hoy su más significativa representación en Valverde de la Vera. Curioso rito que, contaminado en cierto grado por la «*movida*» turística, diversos penitentes escenifican por promesa la noche del Jueves Santo. El empalao es un penitente —siempre hombre— que recorre descalzo el vía crucis hasta llegar a la ermita del Cristo del Humilladero, cumpliendo así una promesa o *manda*. Existen documentos que informan de que en otros tiempos a estos disciplinantes se les azotaba. El empalao es un mortificado que se crucifica en cierta manera, atándosele un palo (el timón de un arado romano) a los hombros, con los brazos en cruz, fajado con gruesa soga de esparto desde la cintura hasta la punta de las manos. Coronado de espinas, se colocan unas espadas cruzadas a la espalda y hace el vía crucis por las empinadas calles de la villa, descalzo, vestido con simple enagua femenina y cubierta la cabeza y el rostro por un velo también blanco. Le acompaña un cirineo tapado con una manta, o capa antigua, que va alumbrándole con un farolillo de aceite. Y le siguen unos pocos familiares y amigos. Esta práctica y costumbre, tal vez debido a un cierto exceso de *turistización* y *mercantilización del ritual*, está desprendiéndose de algunos de sus significados y convirtiéndose, en parte, en una teatralización.

En Jerez de los Caballeros cada día es un *barrio* el que se siente protagonista principal durante la Semana Santa. El Santísimo Cristo de los Azotes y el Coronado de espinas, dos misterios de la pasión, rodeados de lucida escolta de caballos y romanos, recorren las calles con sus nazarenos de *colas blancas*. Por la noche se desarrolla el desfile penitencial de la Real y Pontificia Cofradía del Señor Coronado de Espinas, Santísimo

²³ Varios ya se han restaurados.

Cristo de la Flagelación y Santísima Virgen de la Amargura. En un ambiente espectacular las imágenes y los nazarenos son acompañados, a caballo y a pie, de soldados romanos. El Viernes Santo se celebran los oficios y en una especie de *procesión cívica*, con representantes de las hermandades y cofradías, es acompañada por los romanos de la Cofradía de Jesús. En la madrugada, recordando los Misterios de la Pasión, el pueblo de Jerez actúa en un bello poema literario musical, el *Sermón de Pregones*, seguido del recitado salmódico de condena a muerte, la voz que pregona su inocencia y la intervención de *la Buena Mujer* en la plaza Mayor. Allí llega el Nazareno, y allí se representan algunos episodios del drama: el encuentro entre la Dolorosa y su Hijo, la intervención de los soldados romanos, el canto monótono y sentimental de *la Buena Mujer*...

El *Sermón de Pregones*, de autor anónimo, es una composición poética que acompaña a los actos procesionales de la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno, en la mañana del viernes. Recoge tres momentos, dos en la parroquia de Santa María, y el tercero en el paseo de la plaza Mayor. Una persona pregona la sentencia y la voz de un ángel proclama la inocencia e injusticia del crimen. Desde un balcón se publica la sentencia de muerte de Jesús. Cuando el paso llega a la plaza Mayor se representan algunas escenas de la pasión. *La Buena Mujer*, vestida de hebrea, y portando en las manos un lienzo con la triple figura del rostro de Jesús, canta unas estrofas versificadas. En ellas se van recordando los episodios más importantes sucedidos en la calle de la Amargura, en los que intervienen San Juan, la Magdalena y la Virgen María, quien encuentra y abraza a Jesús.

En Zafra la Cofradía de Nuestra Señora de la Esperanza y el Cristo Nazareno con la cruz a costas sale, desde la iglesia de San José –antigua sinagoga– por el itinerario oficial el Jueves Santo acompañada de una banda de trompetas y tambores romanos, le acompaña otra cuyos miembros van ataviados de hebreos, así como un destacamento de soldados romanos de caballería e infantería y alguna que otra «cuadriga». Luego va la Verónica con el santo sudario en las manos. Otros soldados romanos llevan en un almohadín los tres clavos, el martillo y las tenazas.

El Jueves y el Viernes Santo se celebran en algunas localidades de la región ceremonias que teatralizan y reproducen estampas de la pasión de Cristo y en las que intervienen personajes que, como la mencionada *Buena Mujer*, singularizan tales rituales festivos. La costumbre de *la Buena Mujer* se halla extendida por Tierra de Barros y las Sierras del Suroeste de la provincia de Badajoz (Torre de Miguel Sesmero, Aceuchal, Barcarrota, Burguillos del Cerro, Segura de León, Jerez de los Caballeros, Salvaleón,

Oliva de la Frontera...). En algunas poblaciones el ceremonial de *la Buena Mujer* ha desaparecido, y sólo existen en la memoria de los vecinos los textos de las coplas (Higuera de Vargas, Puebla de la Reina,...).

El papel de *la Buena Mujer* hace referencia a aquella otra del Evangelio que limpió el rostro de Jesús. Tiene la misión de limpiar el rostro del Señor y cantar las coplas que entonan durante el Encuentro. Suele cuidar mucho su voz los días precedentes y aquella noche la hermandad le obsequia con un refrigerio de huevos batidos con leche y vino, y con una bonificación en metálico (Burguillos del Cerro). *La Buena Mujer* escenifica el canto de la Verónica en la procesión que simboliza a Jesús con la cruz a costas en el camino hacia el calvario. Entre los personajes que aparecen, destacan la Madre de Jesús, San Juan y la Magdalena. En coplas se narran los diferentes acontecimientos. *La Buena Mujer* canta, en síntesis, el encuentro de Jesús y María. La canción o poema, que se inicia con una llamada de atención: «*Silencio, pueblo cristiano...!*», está impregnada de religiosidad. La redención, como motivo y causa de la pasión, llena toda la atmósfera.

En Barcarrota aparece *la Buena Mujer* en la madrugada del Jueves al Viernes Santo. Mientras en la plaza de España espera la imagen de la Virgen de los Dolores, encontrándose en una esquina contigua la de San Juan, la Magdalena y la Verónica, la del Nazareno sale de la ermita de la Soledad. *La Buena Mujer*, la Verónica «en vivo», comienza a cantar desde el balcón del Ayuntamiento. En el preciso momento en que pronuncia la estrofa... «*...Venid hijos de Sión*», de la copla novena, las imágenes entran en la plaza. Es ahora cuando los nazarenos comienzan a «luchar» con sus blandones impidiéndoles el paso. Y así hasta que se escucha: «*...dejad pasad a María*». A pesar de los inconvenientes que presentan los alabarderos, en otros casos nazarenos, trasunto de la soldadesca romana, se celebra el encuentro.

La Buena Mujer de Jerez de los Caballeros, como la de Barcarrota, recibe unos emolumentos por su actuación-representación. En Aceuchal *la Buena Mujer* es un ejemplo de tradición popular. Personaje que en Olivenza se conocía con el nombre de *Panderinba*. En este caso una muchacha, representando a la Verónica, iba en la procesión del Jueves Santo delante del Señor con un paño entre sus manos, que desplegaba a medida que cantaba.

El paso de *la Buena Mujer* está organizado en Burguillos del Cerro por la Hermandad de la Vera Cruz. Desde un púlpito hecho *ex profeso*, *la Buena Mujer* canta las coplas. El Encuentro, un momento de alta ritualidad, se produce cuando la procesión de Jesús Nazareno llega, precedida de los alabarderos²⁴ y cofrades de la Santa Cruz, al paseo de la Fuente Llana. La imagen de

²⁴ Se ocupan de guardar el cuerpo del Señor y en la procesión del Jueves Santo van escoltándole. El Regidor, uno de ellos, se encarga de poner orden.

Jesús se detiene ante una tribuna ocupada por la Buena Mujer, que en sus manos lleva un sudario y un paño con los que limpia el rostro de Jesús, una vez que los soldados han retirado sus lanzas y acercan la imagen a la mujer. Ahora canta la copla... «...Silencio, pueblo cristiano/ que ya viene el Redentor/ con su rostro oscurecido/ lleno de polvo y sudor...». Concluida, la Virgen acompañada de las imágenes de San Juan Evangelista y Santa María Magdalena se abren paso buscando a Jesús. Encontrado, los tres juntos van a ver al Redentor, pero los *alabarderos* interrumpen su paso con sus lanzas, y es necesario que la Buena Mujer en otra canción suplicante obtenga el paso libre y expedito a la Virgen para poderle besar. A la tercera vez los costaleros corren y los delanteros se arrodillan para que la Buena Mujer pueda secar el sudor de Nuestro Señor. Pasado el Encuentro, la procesión sigue su curso por la plaza del Altozano, llevando las imágenes el siguiente orden: San Juanito, la Magdalena, el Señor y la Virgen. Los estandartes, que llevan estampados las insignias que representan, van entre ellos. Finalizado el Encuentro, el pueblo exclama ¡Agua!, en recuerdo de una gran sequía que no cesó hasta que se sacó al Cristo en procesión.

La noche del Jueves Santo varias poblaciones de la comarca de Jerez de los Caballeros representan el *Sermón de Pregones*, que comprende el *Pregón de Pilatos*, que dicta la sentencia contra Jesús, y el *Pregón del Ángel*, que proclama la injusticia de tal sentencia. Es una representación que suele ir acompañada de cantos (textos).

Del Jueves al Viernes Santo tiene lugar en Segura de León el *Sermón* de la *Madrugá*, que consta de dos rituales: la *Sentencia de Pilatos* y el *Pregón del Ángel*. En la parroquia narra el sacerdote los pasos de la pasión. Dentro de la iglesia, y avisado por un golpe de corneta que abre y cierra la sentencia, se lee el texto, que es, como en Jerez de los Caballeros, el extendido por la comarca. Musicológicamente la Sentencia de Pilatos, que antes representaba y cantaba un hermano de la Cofradía de Santa Ana vestido a la usanza y que en la actualidad se lee desde el coro, es una saeta. Terminada la sentencia, tras el toque de trompeta, se da inicio al *Pregón del Ángel*, que figura una contrasentencia. A continuación se celebra también aquí la procesión del *paso de la Buena Mujer*. La escenificación transcurre del siguiente modo: por una calle la Virgen de los Dolores y por otra el Nazareno, acompañado éste de la cohorte de romanos y alabarderos —judíos para el pueblo—. Los alabarderos van vestidos al estilo de los tercios de Flandes y provistos de picas, alabardas, astas y espadas. En la plaza de España se produce el Encuentro de la Madre con su Hijo, y en medio la Buena Mujer quien, mientras enseña el paño

con los tres rostros de Cristo, canta una saeta. Previamente la Virgen «intuyó» que su Hijo estaba por allí. Se hace un pasillo y por tres veces cruzan las espadas cerrándole el paso a María. En el tercer intento dice el ángel, que va debajo de las andas del Nazareno, «paz», y agachan la Virgen para que acceda al rostro de Jesús.

En Segura de León en la procesión del Santo Entierro desfilan las imágenes de la pasión: la Dolorosa, el Descendimiento, etc. Después, ya sin imágenes, se realiza el *caracol*.²⁵ Sólo los hombres se van colocando en dos filas paralelas que se facilitan mediante la participación de las banderas (*guiones*), cuyos colores, negro y rojo, son los de la Hermandad de la Vera Cruz, quien la organiza. El caracol, una espiral muy serpenteada, se verifica en la plaza de España.

Unos personajes importantes en estas tradiciones son los *alabarderos*, conocidos también bajo el nombre de los Soldados de Cristo, equivalentes en algún término a los cofrades del Sepulcro, que el Jueves y el Viernes Santo, como trasunto de la soldadesca romana, hacen guardia y custodian al Santísimo (Talayuela). Aunque antiguamente se encontraban en bastantes puntos de la región, al presente, y tras algunos procesos de recuperación, tienen un papel protagonista en las Semanas Santas de Burguillos del Cerro, Azuaga, Villamesías, Puebla de la Reina, etc. En otros lugares, como Herrera de Alcántara o Arroyo de la Luz, ya no salen. En Villamesías, el Jueves y Viernes Santo la *Guardia del Cuerpo del Señor*, parejas de hombres ataviados de capas y armados de sables y espingardas adornadas con cintas, velan el Monumento. Algo parecido ocurría hasta hace poco tiempo en Herrera de Alcántara. La noche del Jueves Santo los *Guardadores del Señor* vigilaban en turno de a seis a un crucificado que tendían en un lecho de romero frente al Monumento. Vestían capa e iban armados de escopeta y espadín, los que engalanaban con cintas de colores. Cada cierto tiempo los Guardadores del Señor emitían un sonido característico al chocar sus espadines con los caños de las escopetas.

También en Garrovillas de Alconetar se ha extinguido la costumbre de los alabarderos. Tradicionalmente las madres, cuando volvían sanos sus hijos —quintos— del servicio militar, los hacían de la Guardia del Señor. El Jueves Santo, portando un sable en cuya empuñadura colocaban un pañuelo de color regalado por la novia, negro el Viernes Santo, custodiaban el Monumento.

Revitalizados en los últimos años, tras una desaparición de casi dos décadas, los alabarderos de Azuaga participan el Jueves y Viernes de Semana Santa para velar al Santísimo con su guardia o custodia. Antes entraban al templo de la Consolación con las armas. En las pro-

²⁵ Costumbre extendida también en Bienvenida, Robledillo de la Vera (por San Miguel con los danzantes caracolillos), en Losar de la Vera (En Julio, durante las fiestas del Cristo de la Caridad), etc.

cesiones del Jueves Santo se colocan en los laterales de cada imagen, tres a cada lado. Durante *la velá*, la noche del Jueves al Viernes Santo, el jefe de alabarderos organiza, por relevos, la guardia. Una ceremonia tradicional es la que se produce a las doce en punto de la noche: los alabarderos invierten sus armas, es decir las colocan con las puntas hacia abajo. Desde hace años, sin embargo, se les tiene prohibido estar con ellas en el templo²⁶. El Viernes Santo la colocación de los alabarderos es la misma que en la procesión del Jueves. Y el recorrido procesional por el centro de la ciudad también es el mismo, pero a la inversa de como se hizo el día anterior. En este caso, el número de alabarderos, de acuerdo con sus estatutos, no puede pasar de veinte; y el «cargos» es hereditario, se pasa de padre a hijo, por vía patrilínea, en un número reducido de familias. Cuando el alabardero no tiene vástagos masculinos, y sí hembras, suele salir de alabardero el yerno. Ni antes ni ahora se permiten mujeres.

Los alabarderos, especialmente desde la aprobación de los estatutos, tienen una estrecha vinculación con la Cofradía de Nazarenos. Da la impresión de que se ha producido una especie de *raptos o apropiación del ceremonial* de los alabarderos, de que sutilmente han sido sometidos por parte de la iglesia a una «legitimación oficial» de sus actividades. Ahora se les da un carácter más regular a sus ceremonias, lo que se refleja en la redacción, por imposición, de unos estatutos, en los colores y las figuras de cálices que llevan, en el medallón que portan, desde 1992, con el escudo de la cofradía, en el hecho, en fin, de tener prohibida la entrada con armas en la iglesia, en la obligación de vincularse a una cofradía, etc.

Por último, el traje de alabardero consta de chaqueta y corbata negra, que solía ser la de la boda; pantalones bombachos recogidos con un cordón al que se le ponen borlones o madroños en la parte lateral exterior; una banda de color negro, algunas llevan un cáliz bordado, y que, en la actualidad, siguiendo el color del traje de los nazarenos, es morada.

Las *armas* son alabardas, que llevan en la parte superior como adorno que las distingue una media luna dentro de otra, cintas de varios colores y otras granadas que se lían en el palo. La alabarda se lleva en la mano izquierda, y suele ser de chapa e hierro. Las nuevas llevan grabadas un cáliz, unas tenazas y clavos.

Durante la procesión nocturna del Crucificado se prenden en El Torno *los capachos*²⁷ o esterillas de los lagares de aceite. Se colocan en las esquinas del atrio y en otros lugares estratégicos del recorrido procesional, consiguiendo de tal suerte iluminar con sus resplandores el paso de las imágenes y de los fieles. En Jerte los actos religiosos del Viernes los anuncian los chicos portando carra-

cas. En Aldeanueva de la Vera las andas del Santo Entierro las van portando, por turnos, diferentes vecinos, que dan donativos por llevarlas. Antes de entrarlo en el templo la Cofradía de Pasión subasta las andas. A continuación el sacerdote pone de pie al Cristo yacente, y se le clava, ya dentro de la iglesia, en la cruz. En Guadalupe la procesión del Entierro va alternativamente un año por el *barrio de arriba* y otro por el de *abajo*. Los hombres llevan el Cristo yacente y las mujeres la Soledad. Cuando la procesión pasa por casas habitadas por agricultores a la imagen del Señor le arroja trigo y los cazadores disparan salvos en su honor.

En la puerta de la ermita de la Soledad, a las afueras de Casatejada, se subastan los *brazos de las andas* de la Virgen y, con anterioridad a la procesión, se verifica *el ofertorio de productos*. Antiguamente diez chicas danzaban en el ofertorio, cinco provistas de cobija y las restantes sin ella.

En la noche del Viernes Santo sale en Olivenza la procesión del Santo Entierro. En ella participan todas las hermandades, y por antigüedad la Hermandad del Señor de los Pasos, cuya imagen que sale ahora en una urna, es la que «dirige» la procesión.

La *representación del Descendimiento*, otrora frecuente en Extremadura, en la actualidad se limita a unas pocas poblaciones. En Robledillo de Gata, localidad de importantes valores artísticos y patrimoniales, antes de la procesión del Cristo en la urna tiene lugar el Descendimiento. En la parroquia de la Asunción se desciende en Segura de León al Cristo cada siete años. En Herrera de Alcántara se ha dejado de hacer en los últimos tiempos. Y en Ahigal, en cambio, se ha recuperado esta tradición. Ahora bien, en la actualidad en vez de un Cristo sacan una cruz a las afueras del pueblo.

La organización de la Semana Santa en Peraleda de la Mata corre a cargo de la Hermandad del Descendimiento de la Santa Cruz. La Junta Directiva de la Hermandad se llama Diputación, que además del secretario está integrada por un Hermano Mayor o Amo, y su esposa, designada como Hermana Mayor o Ama; y por cuatro Diputados o Mozos, con sus respectivas mujeres, designadas como Diputadas o Mozas. Todos estos cargos, salvo el secretario, cambian anualmente. En Peraleda de la Mata tiene lugar la *representación del «Angelito»*. El Viernes Santo dos niños, que simbolizan ángeles, y dos chicas solteras, que figuran María Magdalena y María Salomé, interpretan sus papeles en las ceremonias semanaseras. Antes de iniciarse el Sermón de las Siete Palabras, las diputadas de la Cofradía del Descendimiento recogen a las magdalenas y los diputados a los ángeles. Por la tarde, ya en el interior de la iglesia, el hermano mayor procede al *desclavamiento de la imagen articulada*

²⁶ Los alabarderos de Azuaga recientemente han recuperado la tradición.

²⁷ Hasta los años setenta se hacía así también en Jerte.



Los alabarderos
(Jueves y Viernes Santo).
Azuaga

de Cristo, que se traslada a la ermita, donde es depositada en un nicho. Con anterioridad el Domingo de Lázaro por la tarde, el anterior al Domingo de Ramos, se piden los ángeles. El ceremonial es el siguiente: el hermano mayor actual, el secretario y los cuatro diputados recorren las calles principales diciendo en voz alta: ¿Quién nos da un Ángel?, hasta llegar a las casas en las que les hayan ofrecido un niño o niña, que representan el papel de los ángeles en el Descendimiento. Todos los cofrades van revestidos de capas y con cruces; y en casa de los ángeles son agasajados con un aperitivo. La cofradía del Descendimiento, particularmente la Diputación (una nueva y otra vieja, la “que entra” y la “que sale” —cuyas mujeres van provistas de mantilla de color blanco, que las distingue del resto de mujeres, con mantilla de color negro—, cuatro matrimonios que se encargan de la organización de las fiestas), acompañada de una banda de música, recorre las calles de Peraleda preguntando: ¿Quién me da un ángel? Los padres de los críos responden: ¡Aquí hay uno! Se invita a pasar a los diputados y se les obsequia con dulces. La elección de los dos niños o angelitos se hace siguiendo la fecha de inscripción. Tras recoger los angelitos la comitiva oye una misa y se procede al desclavamiento de la imagen de

Cristo quien se coloca en un ataúd. Las imágenes de la Dolorosa y el Cristo se trasladan en procesión hasta la ermita; donde permanecerá el Cristo todo el año y la imagen de la virgen regresará a su iglesia. El Domingo de Resurrección se celebra el tradicional Encuentro, en el que participan los ángeles y *las lloronas*. Los diputados visten al Cristo con túnica y a la virgen de las Candelas con un manto negro, debajo del cual lleva otro verde. Después recogen a los ángeles y todos juntos van a por el Resucitado. Mientras las “madalenas”, desde otra calle, se dirigen con la virgen a la iglesia. El encuentro se produce en la plaza. Se escuchan tres pitidos de trompeta y en cada uno de ellos la virgen y el Resucitado corren aproximándose hasta que cesa el sonido de la trompeta. Una vez que se encuentran frente a frente las “madalenas” se arrodillan ante Cristo, tiran su manto negro y se quedan con otro blanco; y luego hacen lo mismo con el de la virgen apareciendo el de color verde. Después de la misa las autoridades y los ángeles dan un refrigerio para toda la comunidad. Para concluir se acompaña al cura a su casa, al Amo (Hermano Mayor)²⁸ y a la Bandera del Encuentro.

Antes de la procesión del Santo Entierro, en Burguillos del Cerro, se desclava el Señor que está en una

²⁸ Los Amos son los Hermanos Mayores, quienes se diferencian del resto porque portan un bastón de metal dorado o plateado. Los Amos suelen ser un matrimonio de edad avanzada, quienes con anterioridad fueron diputados. Cf. SÁNCHEZ MARCOS, J. *Una etnografía*

sobre los Bienes Culturales Intangibles del Campo del Arañuelo: Tradición Oral, Rituales Festivos y Ciclo Vital. Universidad de Extremadura. Departamento de Psicología y Antropología, 2008.

cruz en el Altar Mayor. Alrededor de ella los alabarderos hacen guardia mientras la imagen se coloca en una urna. La efigie tiene los brazos plegables y movibles al objeto de ser manipulados por un resorte que se utiliza para que pueda dar un abrazo al Hijo antes de ser introducido en la urna. Ocho alabarderos custodian la cruz. Mientras que el cura predica el sermón, varios hombres desclavan la imagen. Al introducir el cuerpo en la urna cuatro alabarderos sostienen los laterales de ésta. Y antes de cerrarla el párroco procede a incinerarla toda ella. La Procesión del Santo Entierro sale tras el sermón y el descendimiento con las siguientes imágenes: María Magdalena, el Señor en la urna, San Juan Evangelista y la Virgen del Mayor Dolor. Concluida la procesión, y colocado el Señor en su capilla, custodiado por tres alabarderos, la gente pasa a la iglesia a besar el cuerpo del Señor.

El vecindario de Campo Lugar, Torrecilla de los Ángeles, Zarza la Mayor o Nuñomoral escenifica desde hace varios años la Pasión de Cristo. Pero las representaciones populares de *la Pasión viviente* en Extremadura tienen dos puntos de referencia: La Roca de la Sierra y Oliva de la Frontera. En la Roca la dramatización comienza el Jueves Santo. El Viernes se reproduce simbólicamente la crucifixión de Cristo junto a los ladrones. En Oliva de la Frontera el guión que se sigue está tomado literalmente de los relatos evangélicos. El número de actores pasa de quinientos. Los personajes: Jesús, Judas, Pilatos, la Virgen María, Caifás, Herodes, la Magdalena, el pueblo hebreo y los soldados romanos son encarnados, revestidos ceremonialmente, por albañiles, electricistas, estudiantes, campesinos, etc. Durante el Jueves y el Viernes Santo las calles y plazas de Oliva se tornan en un inmenso escenario en el que se repiten las escenas más importantes de la pasión. El Jueves por la noche, junto a la plaza, se recompone la «Cena Santa», «El Lavatorio de los pies», «La Oración en el huerto» y «El palacio de Caifás». En la escalinata de San Marcos, convertida en pretorio, tiene lugar el viernes el proceso civil. Las últimas imágenes imitan las lanzadas en el costado de Jesús y el «Santo Entierro».

SÁBADO DE GLORIA Y

DOMINGO DE RESURRECCIÓN

(Encuentros, Abrazos, Carreras y Carreritas, Bendición de campos, Domingo de Tiros y Mitades, Aleluyas Pascuales, Correr el Aleluya, El Chíviri, Enramás y Fiestas de Emparejamientos, Sorteo de los novios. Zitomorfia: Arcos de Quintos y “poner el pino”; Albricias y Alborás del Encuentro)

En general, la resurrección de Cristo se anuncia con el tradicional tañir de campanas, disparos de cohetes y salvas, suelta de palomas, etc. Muy extendidos por toda la región se hallan, asimismo, los *Encuentros*. Partiendo la Virgen y el Resucitado por caminos distintos se encuentran en la plaza principal, donde se procede a la cere-

monia de desprender el velo negro que cubre el rostro de la Virgen.

Quedan poblaciones en las que *el Encuentro* se lleva a cabo el Sábado de Gloria (Ceclavín, Alange, Aldea del Cano, Jarandilla, Aldeanueva de la Vera, Alcántara...). La procesión en Ceclavín y Alange sale al filo de la medianoche del sábado. A la llegada del Cristo a la plaza, en Ceclavín, los jóvenes que lo portan proceden a levantar, bajar y saltar con la imagen. Es el momento en el que los cazadores disparan las salvas, como ocurre en Montánchez, Alcuéscar, etc.

En la actualidad la mayoría de los Encuentros y sus variantes, *los Abrazos*, las Carreras y *Carreritas*, se festejan el Domingo de Resurrección. Durante el Encuentro en Peraleda de la Mata hacen su aparición el «Angelito» y las «Lloronas». En Olivenza, como es regla casi común, salen dos procesiones distintas con el Cristo y la Virgen. Lo particular es que por la tarde se lleva la Custodia, bajo palio, al parque Pintasilgos. Posteriormente se procede a *bendecir los campos*. También se bendicen los campos el Domingo de Resurrección, mediante una procesión con la Cruz Bendita, en San Martín de Trevejo y en Casar de Palomero con la imagen de Nuestra Señora del Puerto.

En Zarza la Mayor se conoce este día como *Domingo de los Tiros*. Los mozos se visten de labrador y las chicas de labradoras. Este día la comunidad se divide en dos mitades: *los de abajo*, pertenecientes al barrio y la parroquia de San Andrés, quienes tienen por devoción a Jesús Resucitado, y *los del barrio de arriba*, cuya devoción es la virgen del Castillo. Unos y otros van a ver y dar culto a cada una de sus devociones. El resto de la población, que vive alejada de estas dos circunscripciones socioterritoriales, visitan ambas imágenes. El conjunto de la población se encuentra en la llamada plazuela del Encuentro. Desde las primeras horas de la mañana se escuchan por la localidad los tiros de las escopetas de los zarceños. A mediodía se realiza la *procesión de la Reverencia*. Sale el Resucitado de la iglesia parroquial escoltado por las escopetas y acompañado por una charanga. El cura baja desde la ermita de San Antonio la virgen del Castillo, que procesiona entre el pasillo que le hacen los escopeteros al salir de su templo. En la calle del Encuentro las imágenes se colocan frente a frente y a la carrera se juntan y hacen las reverencias, se arrodillan hasta tres veces, a la vez que se disparan miles de tiros. Tras las tres carreras de las reverencias, se le quita el manto negro a la virgen y durante la procesión los escopeteros apostados en las esquinas descargan sus armas. Tras el Encuentro, quienes portan las imágenes las hacen bailar durante todo el trayecto. En la puerta de la iglesia son los mayordomos quienes las entran; también son ellos quienes las sacan y quienes las cogen durante la ceremonia de las reverencias. Tras la misa de resurrección la imagen de Cristo se deja en la iglesia y la virgen castillera, entre bailes y jotas zarceñas, hacia las tres del mediodía regresa de nuevo a su barrio y a su templo, donde permanecerá hasta el año siguiente.

En Serrejón se produce el Encuentro del Niño; en Villafranca de los Barros se dan los *abrazos*, y en Deleitosa los choques de los pendones, que enarbolan los mayores en la Procesión del Encuentro. En Valencia de Alcántara se entona «El Resucitado». Y en Burguillos del Cerro vuelven a actuar los alabarderos, que durante varios intentos impiden el paso de la Virgen. Finalmente ceden y las dos imágenes, Cristo Resucitado y la Virgen de la Candelaria, se inclinan saludándose gozosamente. Los costaleros delanteros se ponen casi de rodillas y los traseros flexionan un poco las piernas. Mientras los alabarderos están con una rodilla en el suelo y sus lanzas colocadas horizontalmente.

Una variante que presentan los encuentros en la región son las *carreras* o *carreritas*. Principalmente se distribuyen por el suroeste de la provincia de Badajoz²⁹ y las comarcas de la Serena y los Montes o la Siberia. La *Aleluya Pascual de Resurrección* se ejecuta en Jerez de los Caballeros en la Fuente de los Santos. A carrera abierta María Magdalena acude a dar la noticia de la resurrección de Cristo a los discípulos Pedro y Juan, los que velozmente van a comunicárselo a María. Cuando por fin aparece el Resucitado se organiza la procesión.

El Domingo de Resurrección tienen lugar también en Fregenal de la Sierra las carreras de San Juan y la Magdalena, “*El que sí que no...*” (ha resucitado). San Juan, Cristo y la Magdalena están en el convento de Santa Ana y la Virgen en la iglesia. San Juan y la Magdalena van por tres veces a la carrera a anunciar a la Virgen que Cristo ha resucitado, produciéndose en la última el encuentro ante la iglesia. A continuación sale la procesión con las cuatro imágenes.

En Puebla de Alcocer la *carrerita* se organiza a partir de la procesión de la virgen Dolorosa y el Niño Jesús (de gran tamaño). Cuando los chicos que portan a Jesús reciben el aviso de que la virgen se aproxima, parten a prisa para llegar a ella. Es el momento en que bajan las andas de la Madre de Dios, levantan el velo que cubre su rostro y parece que quieren juntar ambas imágenes. La *carrerita*, sin embargo, adquiere relevancia en Villanueva de la Serena. A primeras horas del Domingo se inicia la procesión. La imagen de la Virgen de la Aurora, portada en andas a hombros de cuatro miembros de la hermandad, atraviesa la plaza a todo correr al encuentro del Resucitado. Aquí la fiesta está organizada por las hermandades de Jesús Resucitado y la de la Aurora.

En el Encuentro o *Carrerita* de Orellana la Vieja las imágenes son elevadas todo lo que permiten los brazos de sus portadores.

Entre el Sábado (Aldea del Cano, Olivenza...) y el Domingo (Zafra, Villar del Rey, la Codosera...) se celebra/celebraba el rito del *aleluya*. Una costumbre, de tra-



“El Judas” (Sábado de Gloria/Domingo de Resurrección). Cabezuela del Valle

dición pastoril, que perdida en muchos lugares permanece, sin embargo, en unos pocos. En estas fechas los padres y los ganaderos regalan a sus hijos, que suelen ataviar de pastores, unos corderitos que engalanan con cintas, lazos, esquilas, madroños de lana, etc. Borregos que, tras ser paseados por el centro de la población, son inmolados y degustados en frite o caldereta durante las fiestas y romerías de Pascua y Quasimodo.

Una versión distinta del *aleluya*, como *rito de rebelión/inversión*, es la que se desarrolla en La Codosera. El campanillo, cencerro o esquila, es ahora el protagonista de la fiesta. Específicamente se dan dos rituales: «*correr el aleluya*» (noche del Sábado de Gloria) y «*celebrar el aleluya*» (Domingo de Resurrección). Simbólicamente representa el primero la transgresión del orden establecido; y el segundo, el orden impuesto por la cultura oficial (representada por la iglesia). En efecto, la noche del

²⁹ En algunos sitios, como en Segura de León, se ha perdido por la influencia de un sacerdote.

Sábado de Gloria los codoseranos van a misa provistos de campanillas, que tocan armando gran estruendo cuando el sacerdote anuncia la resurrección con el «Gloria, Aleluya». Los cientos de aleluyeros que esperan el momento fuera del templo, irrumpen en la iglesia por el pasillo central hasta el Altar y hacen sonar estrepitosamente sus campanillas. Al día siguiente se celebra «El Aleluya» por las calles de la villa. También se corre el aleluya penetrando en las casas, invadiendo el espacio privado. El aleluya, pues, se convierte en un rito marcador de la identidad local³⁰.

Algo parecido ocurría hasta hace algunos años en Villar del Rey y Olivenza, poblaciones también *rayanas*, en la frontera con Portugal. El Sábado de Gloria era muy ruidoso. Los muchachos oliventinos, cuando las campanas de la iglesia de Santa María anunciaban que Jesús había resucitado, provistos de cencerros, cascabels y de latas se concentraban en la puerta de la iglesia y recorrían las calles de la población con notable alboroto. No faltaban, tampoco, el carnero con un descomunal cencerro colgado al pescuezo, ni los borregos adornados con cintas de colores.

El Domingo de Resurrección se designa en Trujillo *chiviri*, nombre que proviene de la letra de una canción y baile que en los últimos años se han hecho muy populares. Corros de vecinos ataviados con los «trajes regionales» entonan un popular repertorio en el marco de la monumental plaza Mayor. Antiguamente, como en otras partes, se vendían en la plaza los corderos pascuales. Los padres vestían a sus hijos de pastores y los paseaban junto a sus corderos por el centro de la ciudad. Todavía hoy se ven algunos de los que son degustados en el campo al día siguiente.

Otra particularidad de la Pascua de Resurrección en Extremadura son las *enramás* y las *fiestas de emparejamiento*. Entre el Sábado de Gloria y el Domingo de Resurrección en Garbayuela los mozos solteros *pujan por las novias*. Al finalizar la puja los mozos colocan ramas de eucaliptos en las ventanas y tejados de las mozas por las que dieron más dinero. Unidos luego en grupos ponen las enramas y rondan por las calles hasta el amanecer. En Peloche entre el Sábado Santo y el Domingo de Resurrección los mozos ponen la “palma” en las ventanas de las mozas, que en ocasiones sirven para formalizar relaciones de noviazgo.

En Santa Cruz de Paniagua en la tarde del Domingo de Pascua se procede al sorteo o «*boletín*» de los novios. Los quintos y en la actualidad la juventud en general se reúnen en el ayuntamiento para “hacer la enramá”. En dos bolsas diferentes se introducen papeletas con los nombres de las mozas y los mozos solteros. Se va sacando un nombre de cada bolsa y se verifica el empa-

reamiento, denominado enramá. Antiguamente este sorteo, llamado también “*echar los novios*” obligaba al *novio ritual* a ir a casa de la chica a recoger la enramá, una flor o ramito que él debía lucir en el baile de la noche del Domingo de Resurrección. En Orellana la Vieja se hace la *enramada del Encuentro*. La calle donde tradicionalmente se verifica, se adorna con plantas, ramas y hierbas. Se hacen grandes guirnaldas, formando arcos, y se cubre el suelo con una frondosa alfombra vegetal. Lo que es extensible a ventanas y balcones. Se está recuperando, por otra parte, la tradición de la *Enramá de Gala*. El Domingo de Resurrección los mozos adornan las rejillas de las ventanas o las puertas de las mozas que pretenden, con elementos vegetales tales como hierbas aromáticas, flores y cintas de colores. Una costumbre similar, aunque con otro sentido, es la de *los arcos de los quintos*, que realizan por las calles y en las plazas de Garlitos con ramos de árboles; en Peloche lo ponen el Sábado de Gloria a la puerta de la iglesia adornado con plantas silvestres; la noche de este mismo día, tras la vigilia pascual, los quintos y las patronas de la virgen del Rosario preparan el *arco floral* para la procesión del Encuentro con ramas de laurel, palmas y recubren el suelo con flores y tomillo; los quintos, la noche del sábado santo, hacen un arco de madera forrado con follaje, que adornan con flores y hierbas para la procesión del Encuentro del Domingo de Resurrección. Las imágenes del Niño Jesús y la Virgen, portadas respectivamente por hombres y mujeres, salen del mismo templo y se encuentran en el arco de los quintos. El Sábado Santo por la noche, en Belvís de Monroy, la gente joven y los niños van alrededor del pueblo a cortar ramas de árboles y flores, que utilizan al día siguiente en la procesión del Encuentro. En la plaza del Rollo hacen un arco de hierro revestido de ramas, flores, tomillo y romero. Por distintos recorridos transcurren las procesiones de la Dolorosa y el Resucitado, que se unen en el arco. A la virgen se le quita el manto negro y se le queda otro de color blanco. El ritual es similar en Casas de Belvís. Y entre el Sábado de Gloria y el Domingo de Resurrección los quintos “*ponen el pino*” en Baterno; en Valdecaballeros lo engalanan con lechugas, laurel, ajos y diversas flores. Y en Tamurejo lo ponen frente a la iglesia parroquial.

El Sábado Santo tiene lugar en Puebla de Alcocer el rito y *canto de las albricias*, réplica de la solemnísimas «*Angélica*» que en la vigilia del sábado entona el diácono de la iglesia para anunciar al mundo la resurrección de Cristo. En la noche del Sábado Santo los soldados de Cristo toman sus capas y pañuelos negros para efectuar el servicio de albricias. Al ritmo de una esquila recorren las calles, cantando coplas, antes de terminar en la iglesia. La ronda concluye con el saludo a la Virgen. En seguida

³⁰ URIARTE, L., 1994, pp. 202-214.

se cantan las albricias, con las que concluyen las austeridades cuaresmales. De esta costumbre en Orellana la Vieja sólo quedan los textos de las coplas. Como una variante de las albricias, en cambio, podemos considerar el canto de *las alborás del Encuentro*, canciones folklóricas relativas a la resurrección de Cristo, que en Casar de Palomero, y especialmente en Navaconcejo se corean en la iglesia el Sábado de Gloria. También cantan las alborás de Pascua el Domingo de Resurrección los jóvenes en Rebollar, Cabrero, Piomal y Valdastillas.

Encarcelamientos, colgamientos, apaleamientos, fusilamientos, ahogamientos y quemas de «Judas», en desagravio en favor de Cristo, son otras de las expresiones populares con las que el pueblo extremeño exterioriza su júbilo por la resurrección del Señor. Tales especializaciones de la Semana Santa, con ligeras variantes, se celebran entre la noche del Sábado de Gloria y la mañana del Domingo de Resurrección. Entre otros lugares se dan en Badajoz, Navaconcejo, Jarandilla, Talayuela, Montehermoso, Cabeza la Vaca, Cabezuela del Valle, Garganta la Olla, Torremenga, Pallares... En Navaconcejo, por ejemplo, son los más pequeños los encargados de confeccionar el monigote, que es quemado en el patio de la escuela, y de organizar en unión de sus maestros toda la fiesta. No ocurre de igual forma en Jarandilla, donde casi cada barrio tiene su «Judas». Aquí son las *penás* las encargadas de su realización y ejecución. Y así es, después de misa se le prende el fuego purificador y pronto, entre la algarazara y zarabanda popular y entre las explosiones de los cohetes que llevan por tripas, se consumen y destruyen. Pero donde quizás la celebración tiene un carácter más complejo y peculiar es en Talayuela. Una cofradía, la de «Judas», compuesta por el simbólico número de treinta y tres miembros que suelen vestir de “romanos”, con una específica distinción entre cargos y funciones, organiza la fiesta, realizan el toro de fuego durante la noche del sábado y se encargan de quemar a Judas el domingo. Las ceremonias dan comienzo el Sábado con el encarcelamiento del pelele y con la custodia a que es sometido por un retén de soldados-cofrades en un local que hace las veces de prisión. Tras la misa de Resurrección, por la noche, los miembros de la “cofradía” del Judas salen a la calle tirando petardos y “corre-pies” entre la gente que asiste a presenciar el toro de fuego (una persona camuflada en una estructura de metal sobre la que se añaden unos cuernos con bengalas). El desenlace final, como en otras partes, concluye con el colgamiento y la quema de la efigie que representa al discípulo maldito.

El Judas de Cabeza la Vaca adquiere protagonismo callejero el Domingo de Resurrección. En la actualidad son las hermandades de San Benito y de la Cruz quienes se ocupan de la organización del festejo y del proceso expiatorio. Días antes de las fiestas se reúnen los *jurados* —nombre con que son designados los miembros con cargo en la Hermandad de la Cruz— en casa del

mayordomo y construyen el pelele. Como a otros Judas, se le cuelga una bolsa conteniendo treinta platillos, queriendo con ello simbolizar las monedas por las que el discípulo traidor vendió a Cristo. De mañana, temprano, sale la procesión del Encuentro. Lo singular de ella —remedo de la actuación de los alabarderos— es el acto que tiene lugar en la plaza Vieja. Y es que cuando la Virgen, que es llevada en andas, se acerca a Cristo Resucitado con la intención de saludarle y hacerle las tradicionales reverencias, los jurados impiden por dos veces su paso entrecruzando las varas que portan. Al tercer intento la dejan pasar. Retirada, se procede de igual forma con las imágenes de San Juan y de la Magdalena, que la acompañan. Terminado el Encuentro, los jurados van a por el Judas y lo llevan a la plaza de España, donde lo cuelgan de un alambre, no sin antes haberlo paseado por todo el pueblo de manera infamante, según los años, en burro, mulo, remolque de tractor, camión, etc. Luego, aunque no todos los años, se lee la sentencia —antiguamente se hacía un juicio público—, que cada primavera condena a muerte al nefasto apóstol. Entre meneo y meneo se le dispara una interminable carga de munición, que es rematada con la pira crematoria que prende un jurado. En poco tiempo la efigie, entre las explosiones de petardos y cohetes con que se rellena, se despedaza, consume y queda irreconocible.

El Judas de la ciudad de Badajoz, aunque ha desaparecido hace unos quince años, era paseado el Domingo de Resurrección por un itinerario, en parte, «paralelo» al de la procesión del Encuentro. Lo singular de él es que estaba protagonizado por los gitanos. El monigote era arrojado, desde el puente viejo, al Guadiana. En ocasiones, en la mitad del puente se encontraban dos cortejos con los peleles que hacen los dos barrios gitanos (Plaza Alta y la Luneta-Cuestas Orinaza). El Judas de Badajoz era una carnavalesca representación, pero también una expresión más de reafirmación étnico-cultural, un momento ritual para mostrar una identidad diferente. Se producía, simbólicamente, una identificación de los gitanos con lo que para la historia tradicional representa Judas (Gitanos=Judas=Marginados). Hacer el «Judas» suponía un proceso de autoafirmación frente a los payos. De lo que inferimos que Judas se instrumentalizaba para expresar, ritual y simbólicamente, el conflicto, unas veces latente y otras explícito, entre dos comunidades: la calé y la paya. El hecho también de que la fiesta, o ceremonia del Judas, estuviera protagonizada fundamentalmente por mujeres sugiere que es así porque éstas están más enculturizadas/socializadas en su propia tradición y se encontraban más ajenas o separadas de la cultura mayoritaria de los payos, habida cuenta de que tradicionalmente se han mantenido en menor contacto con ella. En consecuencia conservan más fielmente sus tradiciones.

LOS SONIDOS DE LA SEMANA SANTA

Muchas veces, eclipsados por la belleza, el colo-

ruido o la suntuosidad de las imágenes que la Semana Santa nos ofrece, perdemos de vista sus sonidos, sin duda, elementos de gran trascendencia en su desarrollo, sin los cuales sería difícil entenderla. El valor expresivo de la Semana Santa es, que duda cabe, impresionante, como impresionante resulta el valor expresivo de los sonidos que emergen en su seno, como integrantes esenciales de ella. Las Semana Santa también suena, y son sus sonidos, igual que sus imágenes, un objetivo fundamental para cualquier antropólogo o etnomusicólogo, un elemento más del ritual.

Pero, ¿a qué suena la Semana Santa? Como sugiere Francisco Cruces, “Cada contexto cultural específico tiene, desde luego, sus sonidos característicos”³¹. Cada pueblo suenan de una manera particular, y de una manera particular suena en sus Semanas Santas, aunque es posible encontrar ciertas pautas que nos permiten hablar de los sonidos de este ritual en Extremadura. En esta comunidad autónoma la Semana Santa suena al vaivén metálico de las llaves y vilortas colgadas de los brazos de los empalao, que rompen el silencio de la noche de Valverde de la Vera y sirven de aviso para saber por donde va caminando el penitente. Suena a cohetes, a petardos y a chasquidos de la hierba seca y ropa cuando se quema al Judas en Cabezuela del Valle, Garganta de la Olla, Cabeza la Vaca, Garlitos o Helechosa de los Montes. Suena a blandones en la lucha de los nazarenos intentando cortar el paso a los soldados romanos en Barcarrota. Suena a voces de quintos; unas veces en disputa con jóvenes de quintas anteriores para que no derriben, a lo largo de la semana, el árbol que cortaron y plantaron en la plaza de Garlitos; otras, mientras persiguen a unos gallos que sueltan el Domingo de Resurrección tras tenerlos atados en un árbol que cortaron y posteriormente plantaron en la plaza de Peloche; y otras, mientras preparan en la plaza un gran arco por el que no dejarán pasar a nadie hasta que no lo haga la Virgen en la procesión del Encuentro en Valdecaballeros. Suena a carreras o “carreritas” en Orellana la Vieja, Valdivia o Villanueva de la Serena durante el Domingo de Resurrección. Suena a disparos de salvas desde balcones y azoteas en el Paso, encabezado por los abanderados, durante el Abrazo en Valverde de Leganés; y, en el momento del Encuentro, en varias localidades de la comarca de Fregenal o en Ceclavín. Suena a toque a tinieblas, a la conclusión de los Oficios, con el templo a oscuras, golpeando piedras entre sí o contra las tablillas del suelo. Suena a lumbre y a leños ardiendo, uno de los cuales, “el leño de Gloria”, se quitará de la lumbre y será guardado por su simbolismo asociado a la protección para los días de fuertes tormentas. Suena a subastas para pujar por llevar las imágenes en procesión en Herrera del Duque, o para pujar

por las jóvenes solteras en la enramá de Garbayuela, la madrugada del Domingo de Resurrección, en un rito que nos recuerda aquellos de la “compra de la novia” presentes en diversas culturas. Suena a fuegos artificiales en Alange; a vuelo de golondrinas cuando se suelta un buen número de ellas en Villarta de los Montes y a “¡vivas!” y aplausos a la Virgen y a Jesús resucitado en los diferentes Encuentros que acontecen en Extremadura.

Ahora bien, es ésta una fiesta llena de momentos en los que el sonido, muchas veces representado por el mismo silencio, emerge de una manera de la que es difícil evadirse. Un ejemplo de estos sonidos lo es, sin duda, la voz. La voz constituye el más importante instrumento sonoro que poseemos los humanos. En un contexto festivo, donde hay mucha gente, es evidente el entorno sonoro creado por las voces, a pesar de ser la Semana Santa un ritual del silencio y del recogimiento sonoro por excelencia, sobre todo en el espacio ritual más cercano a los templos y las procesiones.

El uso de la voz en la Semana Santa alcanza su máxima expresión musical en los cantos *a capella*, en los cuales las mujeres tienen el protagonismo principal, constituyendo éstos una práctica que, además del componente religioso inherente a ellos, supone un momento propicio para la reproducción de identidades colectivas de género: las mujeres cantan, los hombres permanecen en silencio y escuchan. Este protagonismo de las mujeres en el entorno sonoro vocal en las canciones de Semana Santa hay que interpretarlo, a caso, como una manifestación del monopolio que las mujeres tuvieron sobre las ceremonias relacionadas con la muerte primero, y con ésta y el culto a los mártires, después, a partir del siglo IV d.C. con la implantación definitiva del cristianismo, teniendo sus antecedentes “en el cuidado y rituales para con los muertos, tanto familiares como públicos, del mundo pagano”³². Según esta autora, a las mujeres correspondían una serie de prácticas marginales, de carácter periférico respecto a la vida y la actividad del ciudadano, y consideradas arriesgadas y contaminantes, asociadas a preparar el nacimiento (los que van a nacer) y a honrar a los muertos (los que ya no están). Con el triunfo del cristianismo estas prácticas tienen su continuidad, entre otras, en el culto a los mártires, que aún hoy se mantiene en gran medida.

El repertorio tradicional extremeño del tiempo de Cuaresma y de la misma Semana Santa nos deja canciones como los *Sacramentos* y *Mandamientos de amor*, *El Padre Nuestro*, *El Arado de la Pasión*, *La Baraja de los naipes* o *Las Doce palabritas*, cantos con un fuerte componente religioso, moralizante y adoctrinador que ya sólo quedan como testimonios orales de algunos informantes de edad avanzada.

Coincidiendo, en gran medida con el período de la

³¹ CRUCES, F., 1998.

³² PEDREGAL, A., 1969.

Semana Santa, cada 24 de marzo, se canta en muchas localidades extremeñas la *Alborada de la Asunción*, con el Rosario de la Aurora y el posterior *Devotas venid*, ya al final del rito. Son cantos en los que el timbre femenino adquiere un protagonismo especial, siendo el canto una práctica que nos hace pensar en la reproducción de identidades colectivas de género. Y es que son devotas y no devotos las que acuden a la iglesia a horas tan intempestivas, para cantar el rosario y, en las últimas décadas, devotas mayores frente a devotas jóvenes, lo que nos permite hablar, asimismo, de reproducción de identidades de edad en torno a este tipo de manifestaciones musicales.

Ya en la Semana Santa propiamente dicha contrasta la eclosión de vida que supone la primavera con los cantos solemnes, de contenido esencialmente religioso, asociados a momentos de muerte que se pueden escuchar en templos y procesiones. Son canciones, referidas a la tragedia del Calvario y al misterio de la Resurrección, interpretadas con ciertos aires lúgubres y de dolor, propios del momento que se celebra, siendo dos los lugares del canto: la calle durante las procesiones y el templo mientras los actos propios de esos días. Por toda Extremadura podemos escuchar Cantos o Dolores de la Virgen, Vía Crucis, Cantos a la Cruz (de pasión, de crucifixión y de muerte), Aleluyas y Cantos de Resurrección. Son canciones que llevan títulos como: *Lágrimas de compasión*, *Esta es la Pascua Florida*, *Acompaña a tu Dios*, *En la primera estación*, *Poderoso Jesús Nazareno*, *Victoria*, *Ved la Cruz de salvación*, *Circuncida y ofrece la Madre al Hijo*, *La Virgen bordó su manto*, *Ya viene la Dolorosa*, *Perdona a tu pueblo*, *¡Oh, qué triste está María!*, entre otros.

También podemos encontrar en algunos pueblos los llamados cantos del *Sermón de los Pregones*, relacionados con la sentencia de Pilatos, al modo de los tradicionales pregones municipales. En algunos pueblos se han producido cambios, adaptándose las antiguas prácticas a actuales representaciones de la Pasión según el desarrollo del texto evangélico. De la música de estas tonadas se puede decir que: “*La melodía posee, en la mayoría de los casos estudiados (Torre de Miguel Sesmero, Valle de Santa Ana, Puebla de la Reina, Cabeza del Buey, etc.) claras reminiscencias del canto llano, emparentando así con los modos y estructuras gregorianas. Mas sobria la de los hombres; más rica en melismas y adornos la de la mujer*”³³.

Muy interesantes son, igualmente, en varias localidades bajoextremeñas, los Cantos de la Verónica o Paso de la Buena Mujer, cuyo ritual hemos etnografiado más arriba. Durante el “paso” de la Buena Mujer en Burguillo del Cerro se entonan interesantes cantos a cargo de una mujer, en la noche del Jueves Santo. Sobre estos cantos se puede leer: “*Salvo en el caso de Puebla de la Reina, donde la estructura musical sigue inspirándose en el canto llano, las melo-*

días discurren a través de las escalas andaluzas y la gama española, más cercanas por su disposición y cromatismo, al corte netamente popular de estas representaciones devotas”³⁴. En el caso de Burguillo del Cerro estamos ante “*una melodía muy primitiva, de sabor arábico*” (Ibid.).

También se pueden escuchar cantos asociados a La Buena Mujer en Barcarrota, Jerez de los Caballeros, Aceuchal o Higuera de Vargas.

No nos podemos olvidar de las lucidas saetas, muy presentes en la Semana Santa extremeña. Se trata de tonadas flamencas muy vistosas en cuanto a adornos y muy similares a las andaluzas, cuya excepción situamos en la singular saeta cacereña, de corte sencillo, al modo de la saeta vieja de Arcos de la Frontera. También, tras cada interpretación de una saeta, suele emerger una importante manifestación de reproducción identitaria, con la presencia muy señalada de la etnia gitana asociada a estos cantos.

El Sábado Santo tiene lugar en Puebla de Alcocer el rito y *canto de las albricias*, réplica de la solemnísimas «*Angélica*» que en la vigilia del sábado entona el diácono de la iglesia para anunciar al mundo la resurrección de Cristo. En la noche del Sábado Santo los soldados de Cristo toman sus capas y pañuelos negros para efectuar el servicio de albricias. Al ritmo de una esquila recorren las calles, cantando coplas, antes de terminar en la iglesia. La ronda concluye con el saludo a la Virgen. En seguida se cantan las albricias, con las que concluyen las austeridades cuaresmales. De esta costumbre en Orellana la Vieja sólo quedan los textos de las coplas. Como una variante de las albricias, en cambio, podemos considerar el canto de *las alborás del Encuentro*, canciones folklóricas relativas a la resurrección de Cristo, que en Casar de Palomero, y especialmente en Navaconcejo se corean en la iglesia el Sábado de Gloria. También cantan las alborás de Pascua el Domingo de Resurrección los jóvenes en Rebollar, Cabrero, Piornal y Valdastillas.

Un apartado especial lo constituye el rico repertorio organológico, en el que los instrumentos de percusión membrana y los de viento, generan una comunión perfecta de ritmos y melodías. Nos estamos refiriendo a las bandas que acompañan las procesiones y que, en los últimos años, han proliferado por toda la geografía extremeña. En la actualidad funcionan dos tipos de bandas: las bandas de cornetas y tambores, y las bandas municipales y provinciales, formadas por diferentes instrumentos de viento madera, como clarinetes, oboes, flautas y fagotes, y de viento metal, caso de las trompetas, trombones y tubas, entre otros. Entre estos dos tipos de bandas de Semana Santa emergen las dicotomías clásicas que han pretendido diferenciar, desde una perspectiva esencialista, lo rural y lo urbano, la artesanía y el

³³ TEJADA, *Extremadura...*, p. 423.

³⁴ Ibid. p. 424.

arte, el habla tradicional y el habla culto, la literatura popular y la Literatura —con mayúscula—, el patrimonio etnológico y el patrimonio histórico, el saber popular y el saber académico... En contextos musicales podemos, asimismo, hablar de música popular y música culta, instrumentos tradicionales e instrumentos musicales, de “músicos de oído” y “músicos de partitura”, de cornetas y trompetas, de la banda de cornetas y tambores y la Banda. Recientemente un informante, perteneciente al primer tipo de banda, nos marcaba las diferencias en los siguientes términos: “*A nosotros nos pagan las cien mil pesetas por procesión, y a ellos un cuarto de kilo. Debe ser porque ellos llevan partituras y nosotros no (...). Ellos, con una procesión al día, o cada dos o tres días, salen muy bien. Nosotros tenemos que hacer varias. El viernes Santo de este año (2008) hice yo cuatro. No veas qué paliza*”.

Para la mayor parte de los integrantes de estas bandas el aspecto religioso no es el más relevante: “*Empezamos los ensayos en septiembre. Este año (2008) hemos quedado el día 15. Pero por mi podíamos empezar hoy mismo (mayo) porque allí lo pasamos muy bien. Nos llevamos estupendamente y el rato que echas en los ensayos, te olvidas de los malos rollos del día. Luego ya en Semana Santa, pues a tocar y tocar, sea la imagen que sea*”. El aspecto económico tampoco parece muy importante, según testimonios de tamborileros, aunque: “*Ayuda, porque son unas perrillas que siempre vienen bien para cosas de la banda. Es una forma de ocio que se paga con lo que te dan por desfilar, pero no se hace por dinero*”.

Hoy día, excepto algunas cofradías, como la conocida del Cristo Negro de Cáceres, en las que el silencio es parte de su identidad, la mayor parte de los desfiles procesionales gustan de llevar la compañía de una banda. Es por eso por lo que a partir de los años 90 se han constituido varias asociaciones por toda Extremadura, con el objetivo fundamental de formar una banda de Semana Santa.

Los instrumentos musicales tradicionales también han tenido una gran importancia en la Semana Santa Extremeña. Durante mucho tiempo las estridencias y la emisión de sonidos largos, características de los instrumentos de percusión metal, como campanas o almireces, estuvieron prohibidas en este período de recogimiento. De esta manera, durante la Semana Santa, el toque de campanas para llamar al pueblo a los actos litúrgicos fue sustituido por el zarandeo de matracas o *matrículas* por parte de los monguillos. En muchos pueblos, todavía, se mantiene la costumbre de tocar la *matraca* desde el Jueves Santo, cuando se avisa a Gloria, hasta el Sábado Santo (Serradilla, Tornavacas, Aldeanueva de la Vera, Pinofranqueado, Segura de León...) Tradición que tiene su expresión particular en Segura de León, donde la corneta —en sustitución de la matraca— sale en la Cuaresma a la caída de la tarde³⁵. Y en otras tantas poblaciones,

especialmente en la Baja Extremadura, aunque también en la Alta se conserva la costumbre de cantar saetas.

También estaban prohibidas las manifestaciones musicales públicas de tipo rondeño o de baile, demasiado profanas para estos días de carácter eminentemente religioso. Sólo lo privado del hogar permitía ciertos cantos, romances, incluso rondas, en los que el contenido de los textos versaba sobre mandamientos, sacramentos, etc. Eso sí, en vez de calderos, tapaderas, almireces, cucharas y tenedores, tenazas, badiles o sartenes, que la gente tenía a mano de las cocinas, todos de timbre metálico, se utilizaban para acompañamiento del canto, el mortero, el *arrabé de tibias*, cañas o palos, las tejoletas o la caña rota, todos instrumentos de madera, de sonidos más corto y apagado. Hasta el toque de tamboril se realizaba preferentemente sobre la madera y no sobre el parche, y en vez de palmas para acompañar una canción, se golpeaba en las piernas, para así amortiguar el sonido, mientras se cantaba en casa, al calor de la lumbre.

El timbre metálico, más estridente y sonoro, expresa alegría, jolgorio, regocijo, algo poco apropiado para momentos que conmemoran pasión y muerte. Son sonidos que se superponen unos a otros, generando, muchas veces, una situación que es percibida como de ruido y de descontrol. Frente a esta forma de sonar más “salvaje”, “cruda” y, en cierto modo, “asocial”, tenemos el sonido emitido por los instrumentos de madera, con un timbre más sordo y apagado, además de una ejecución rítmica perceptiblemente más medida y sujeta al control de los intérpretes, lo que la situaría en una forma de sonar más “domesticada”, “cocida” y “social”, fundamental para un momento de tanta trascendencia como la Semana Santa. Este planteamiento se rompe al llegar el final del período ritual, simbolizado por la Resurrección y el Encuentro de Jesús y María, momento en el que, en muchos pueblos extremeños (Villanueva de la Serena, Ceclavín, etc.), se retorna a los instrumentos metálicos, especialmente representados por las campanas que repican altisonantes reafirmando la Resurrección, o los cencerros y campanillos que, en algunos pueblos como la Codosera o Villar del Rey, recorren las calles con el anuncio de la Resurrección.

Tras un tiempo en el que lo social y lo sobrenatural han ido de la mano, ahora se inicia otro tiempo en el que lo social ofrece su mano a lo natural, algo que se pone de manifiesto en las muchas romerías de Pascua y Quasimodo que se celebran por toda Extremadura, y que, en general, suponen un reencuentro con la primavera, el campo, el renacer de la vida y con prácticas como cantar, beber y bailar, durante otro tiempo ritual de significación diferente, caracterizado por cierta rela-

³⁵ En Segura de León se utilizan ambos instrumentos, la matraca y la corneta.

jación de los valores en los que se sustenta el período anterior.

Hay que señalar, no obstante, el uso excepcional de las campanas en la procesión de la Campana en Alcántara, en la que la regidora (vinculada a la mayordomía de la Semana Santa) toca tres veces la campana, escuchándose respuesta a ésta con otra campana, que porta una segunda mujer situada en la parte trasera. A pesar del timbre, el orden en la interpretación y en el número de toques nos permite hablar de éste como de un sonido que remite a lo cultural.

Aún podríamos seguir escribiendo de los sonidos de la Semana Santa, pero queremos concluir manifestando, por un lado, la importancia del entorno sonoro que envuelve a esta fiesta y, por otro, expresando la necesidad de que antropólogos, etnomusicólogos y musicólogos dediquen un tiempo en sus investigaciones a este tema, hasta la actualidad apenas abordado; porque las culturas, los pueblos, las sociedades, las fiestas y, de una manera muy especial, la Semana Santa, también suenan.

Cuando concluye la fiesta, cuando finaliza la Semana Santa, el entorno sonoro cambia tan bruscamente que a nuestros oídos les cuesta acostumbrarse, constituyendo uno más de los aspectos negativos que, generalmente, asociamos al día después de la fiesta. No son solo imágenes, lo que echamos de menos, también sonidos, olores, sabores y un sin fin de sensaciones, que el profesor Moreno Navarro³⁶ resumió en la frase: “la exaltación de lo sensorial”. Es el momento en el que músicos y cantoras viven su particular Día de las Angustias, como expresó Carmelo Lisón (2000) refiriéndose al día después de las fiestas de su pueblo. El contraste entre la tristeza de los rostros de las imágenes y de las músicas que acompañan a éstas en tiempo de Semana Santa, y la alegría, la vida, la luz y el sonido de la primavera, es indudable. Las canciones emanadas de las cantoras, hermanas o cofrades, y las notas de los tambores e instrumentos de viento de la bandas, van a dejar paso a otras formas musicales profanas, como los cantos de ronda y las tonadas de bailes presentes en las muchas romerías que se organizan por toda Extremadura a la conclusión de la Semana Santa, o el mismo Chíviri, fiesta de Interés Turístico Regional, que congrega a una gran multitud en la Plaza de Trujillo, cantando y bailando en corro al son del tradicional: “¡Ay, chíviri, chíviri, chíviri!, ¡ay, chíviri, chíviri, cha!”, construyendo así un paréntesis musical entre el durante y el después de la Semana Santa.

Por último, no queremos dejar atrás la idea de una Semana Santa actual en Extremadura, en la que el ámbito económico tiene un gran peso, en algunos casos, mayor incluso que los aspectos religiosos e identitarios.

Son muchas las localidades extremeñas que ofertan su Semana Santa como reclamo para turismo etnológico; en unos casos, como referente de conservación de cofradías y desfiles procesionales iniciados varios siglos atrás; en otros, con nuevas prácticas en las que las representaciones teatrales de la Pasión han cobrado una especial relevancia. Llama la atención la fuerte ritualización de la Semana Santa Extremeña y su oferta con fines turísticos. Ello queda claro si tenemos en cuenta que, a la hora de elegir Fiestas de Interés Turístico Regional, con las consiguientes ayudas económicas procedentes de fondos de la Junta de Extremadura y su inclusión en guías y programas de difusión para favorecer el turismo, son varias las fiestas asociadas a la Semana Santa que han recibido esta distinción: los Empalaos de Valverde de la Vera, la Semana Santa de Cáceres, El Chíviri de Trujillo, las Carreras de la Luz en Arroyo de la Luz, la Semana Santa de Badajoz, la de Mérida y la de Jerez de los Caballeros, la Pasión Viviente el Oliva de la Frontera, la Romería de Piedraescrita en Campanario y la Carrerita de Villanueva de la Serena. Son 11 fiestas de interés turístico ligadas a la Semana Santa Extremeña, de un total de 37; casi la tercera parte.

BIBLIOGRAFÍA

A. Antropología del Ritual y de las Fiestas

- CÓRDOBA, P. y ENTIENVRE, J. P. (Eds.). *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Coloquio Internacional. Granada: Universidad de Granada y Casa de Velásquez, 1990.
- CORTÉS CORTÉS, F., 1989. “Aproximación a las fiestas populares en Extremadura: correr toros y jugar cañas en el Badajoz del seiscientos” en J. Marcos y S. Rodríguez (Eds.): *Antropología cultural en Extremadura*, 229-241. Asamblea de Extremadura. Universitat. Badajoz.
- CRUCES VILLALOBOS, F. (Coord.). *El sonido de la cultura. Textos de Antropología de la Música. Antropología n° 15-16*. Madrid: Grupo Antropología, 1998.
- CHECA OLMOS, F. (Ed.). *La función simbólica de los ritos. (Rituales y simbolismo en el Mediterráneo)*. Barcelona: Icaria/Institut Català d'Antropologia, 1997.
- DÍAZ IGLESIAS, S. *Jarramplas: ritual festivo y tramas de la identidad en Piornal*. Villanueva de la Serena: Editora Regional de Extremadura. Imprenta Parejo, 2006.
- GÓMEZ GARCÍA, P. “El ritual como forma de adoctrinamiento”. En *Gazeta de Antropología*, 8. Granada: Universidad de Granada, 2002. www.ugr.es/~pwlac/
- GOODY, J. “Against ‘Ritual’: Loosely Structure Thoughts on a Loosely Defined Topic”. En *Secular Ritual*. S. Moore y B. G. Myerhoff. Amsterdam: Van Gorcum, 1977, pp. 25-36.

³⁶ MORENO, I., 1982.

- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. "La virgen en tres fiestas patronales de Extremadura". En *Antropología Cultural en Extremadura*. (J. Marcos y S. Rodríguez. Coords.) Badajoz :Asamblea de Extremadura, 1989, pp. 95-122.
- HERNÁNDEZ RAMÍREZ, J. "Performance en el ritual: Negociación de la Tradición y Comunicación Simbólica". IX Congreso de Antropología. FAAEE. Barcelona, 2003.
- LEACH, E. "Ritual". En *Enciclopedia de las Ciencias Sociales*. Madrid: Aguilar, 1976.
- LISÓN TOLOSANA, C. "La fiesta en clave antropológica". En *Antropología de la fiesta*. II Jornadas de Antropología de las fiestas. M. Oliver Narbona. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 2000, pp. 9-25.
- MARCOS ARÉVALO, J. "Los rituales festivos: patrimonio inmaterial, aplicación didáctica y proyecto de investigación en Extremadura". En *La tradición oral en Extremadura. Utilización didáctica de los materiales*. (E. Barcia. Coord.). Mérida: Junta de Extremadura. Consejería de Educación, Ciencia y Tecnología, 2004, pp. 279-337.
- "Aspectos socioantropológicos de los rituales festivos. (A propósito de la geografía de las Candelas en Extremadura)". En *Las Candelas. Una aproximación desde el Arte, la Historia, la Etnografía, la Religiosidad y la Música*. (P. Montero. Ed.). Badajoz: Tecnigraf. Diputación Provincial, 1998, pp. 33-52.
- "El Carnaval y los carnavales en Extremadura: la transgresión ritualizada". En *Los Carnavales en Extremadura*. (J. Marcos. Coord.). Badajoz : Caja de Ahorros de Extremadura, 1998.
- MORENO NAVARRO, I. *Las Hermandades Andaluzas. Una aproximación desde la antropología*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1974, 2ª edición ampliada, 1999.
- "Poder, mercado e identidades colectivas: las fiestas populares en la encrucijada". En *Jornadas de Antropología de las Fiestas*, II-22. Valencia: Diputación Provincial de Alicante. Sueca, 1999.
- "Identidades y rituales". En *Antropología de los Pueblos de España*. (J. Prat, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno. Eds.). Madrid: Taurus, 1991, pp. 601-636.
- "Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de la identidad en Andalucía". En *La fête, la cérémonie, le rite*. Granada: Casa de Velázquez/Universidad de Granada, 1990, pp. 91-103.
- *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1982.
- PEDREGAL, A. "Las mujeres y las tumbas de los mártires cristianos". En *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*. M. Nash, M.ª J. de la Pascua y G. Espigado. Eds. Cádiz: Universidad, 1969.
- RAPPAPORT, R. A. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. "Las fiestas populares: perspectivas socioantropológicas". En *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Madrid: CSIC, 1978, pp. 915-929.
- TOMÉ MARTÍN, P. *Para bodas... las de ahora. Ceremonias y rituales familiares al inicio del milenio*. Salamanca: Diputación de Salamanca, 2004.
- TURNER, V. *La selva de los símbolos*. Madrid. Siglo XXI, 1980.
- *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1969.
- VELASCO MAÍLLO, H. M. "A modo de introducción. Tiempo de fiesta". En *Tiempo de fiesta*. H. M. Velasco. Ed. Madrid: Tres-Catorce-Dieciséiete, 1982, pp. 5-26.
- "Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas". En *Revista Occidente*. Número 56. Madrid: Fundación Ortega y Gasset, 1986.

B. Etnografía sobre las Fiestas y la Semana Santa en Extremadura

- BORRALLÓ GIL, T. *Mis recuerdos de la Olivenza Española*. Badajoz: Gráficas Aprosuba, Caja de Ahorros de Badajoz - Ayuntamiento de Olivenza, 1982.
- CUMPLIDO TANCO, J. F. *Burguillos de Extremadura*. Los Santos de Maimona: Grafisur - Caja de Ahorros de Badajoz, 1985.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M. "Empalao y disciplinantes en Extremadura". En *Revista Saber Popular*. Número 2. Badajoz, 1988, pp. 15-23.
- FLORES DEL MANZANO, F. *La vida tradicional en el Valle del Jerte*. Mérida: Impr. Parejo. Villanueva de la Serena. Asamblea de Extremadura, 1992.
- GARCÍA, M. y CASASOLA, P. *El Folklore de Orellana (Orellana la Vieja)*. Madrid: Fundación Santa María, 1986.
- GUTIÉRREZ, M. *Cáceres. Calendario de Fiestas Populares*. Cáceres: Gráficas cacereñas. Patronato de Turismo y Artesanía. Diputac. Provinc. de Cáceres, 1990.
- GUTIÉRREZ MACÍAS, V. *Por la Geografía Cacerense. Fiestas Populares*. Madrid: Impr. Juan Bravo, 1968.
- KURODA, E. "Las festividades de la Semana Santa en Zafra". En *Rituals*. Tokio, 1985.
- MANZANO MARCHIRANT, A. *Semana Santa en Badajoz*. Badajoz: Consejería de Cultura y Patrimonio/Ayuntamiento de Badajoz. Indugrafic, 1997.
- MARCOS ARÉVALO, J. "Las especialidades de la Semana Santa en Extremadura". En *Rito, Música y Escena en Semana Santa*. Madrid: Consejería de Cultura, 1994, pp. 165-182.
- «El Auto Religioso en Extremadura». En *El Auto Religioso en España*. Madrid: Consejería de Cultura, 1991.
- «"Aproximación al Calendario Festivo Extremeño: Materiales para una Guía de Ferias y Fiestas Populares"». En *Revista Saber Popular*. Número I. Los Santos de Maimona, 1987.
- «Antropología y Etnicidad. "El Judas" de la ciudad de Badajoz como expresión de "lo gitano"». En *Revista de Ferias y Fiestas del Ayuntamiento de Badajoz*. Badajoz, 1986.

- Fiestas Populares Extremeñas*. En *Cuadernos Populares*. Número I. Mérida: Editora Regional, 1984.
- MARTÍNEZ y MARTÍNEZ, M. R. *Historia de Burguillos del Cerro*. Los Santos de Maimona: Diputación Provincial de Badajoz. Grafisur, 1995.
- REDONDO GUILLÉN, F. *Jerez de los Caballeros y su Semana Santa*. Badajoz: Obra Cultural de la Caja de Ahorros de Badajoz, 1985.
- RINCÓN GIMÉNEZ, J. *Menudencias históricas de la muy noble, notable y siempre leal ciudad de Olivenza*. Badajoz: Impr. V. Rodríguez, 1920.
- ROMERO, M. L. «Semana Santa». En *Gran Enciclopedia Extremeña*. Tomo 9. Mérida: Ediciones Extremeñas, S.A., 1992.
- ROPERO CORRALIZA, M. D. *Fiestas de Invierno en Olivenza*. Mérida: UNED, 1992.
- TEJADA VIZUETE, F. Ed. *Extremadura festiva*. Badajoz: HOY Diario de Extremadura, 1995.
- «Manifestaciones Folklóricas paralitúrgicas en la Baja Extremadura (Aproximación histórica)». En

EL CULTO ASTRAL Y LAS DEIDADES MESTIZAS EN LA SEMANA SANTA DE LOS INDIOS DEL OCCIDENTE MEXICANO

Héctor M. Medina Miranda
Universidad de Salamanca

En la región occidental de México conocida como el Gran Nayar habitan los indios huicholes, coras, mexicanos y tepehuanes. Estos grupos, con sus particularidades, muestran cierta homogeneidad cultural que se expresa principalmente en los ciclos festivos de tipo mitote,¹ versiones contemporáneas de un antiguo complejo ritual americano. En la persistencia de dichas tradiciones fue importante que la región se mantuviese independiente hasta 1722 y, nuevamente, durante varias décadas de la segunda mitad del siglo XIX, bajo el liderazgo del agrarista Manuel Lozada, el “Tigre de Állica”. Estos grupos indios también comparten algunas celebraciones de origen europeo, que conforman un ciclo ritual independiente. La más destacada es la Semana Santa, la cual ha sido adaptada a la lógica cultural nativa.

Sabemos que antes de la conquista del Gran Nayar, los indígenas ya habían asimilado la figura de Cristo sin la presión de los misioneros. Joseph de Ortega, quien llegó a la región entorno a 1727, mencionaba con sorpresa que “Era ya antiguo en los Nayares llamar a los Crucifijos con el nombre de Cuanamoa [...]”. Y agregaba “[...] que apenas les predicábamos cosa alguna de Chisto, que no les huvieran contado sus abuelos de Cuanamoa”². En otra parte, el misionero jesuita señala que los indios coras habían introducido la vida de Cristo en su mitología, atribuyéndole la creación de nuevas tecnologías y actividades económicas:

“El otro ídolo que cumplía el ternario de la afectuosa especial adoración de los Nayeritas, era el Quanamoa, a quien veneraban por su Redemptor, por haverles (según dezian) socorrido, no solo en la falta de lumbre, que antes padecian, sino en la de otras cosas, como los calzonas, sombreros, hachas, machetes, cazos, y eslabones, de que les

proveyó. Mas ingratos a tantos beneficios los mismos favorecidos le prendieron, y pusieron en una Cruz, en que murió, y desde donde habiendo resucitado a vista de sus mismos perseguidores, subió a los Cielos con grande ruído de Chirimias, y de otros musicos instrumentos; por lo que le veneraban en dos flechas, una cerca de la laguna de Santiago, y otra arriba de la Mesa, en donde le fabricaron Templos”³.

El trabajo etnográfico en la región nos ha permitido comprobar que esta asociación entre la figura de Cristo y los elementos de origen europeo sigue vigente en el pensamiento nativo. Asimismo, hemos observado que la mitología identifica a Cristo con el Sol y el planeta Venus, una deidad cambiante que adquiere personalidades distintas de acuerdo con las transformaciones cíclicas de dichos astros. En ocasiones, representa a los héroes culturales que crearon las tradiciones indígenas, en otras, es las deidades transgresoras de las que descienden los no indios. Esa ambivalencia se hace más evidente en la celebración de la Semana Santa y los relatos mitológicos asociados con ella, mostrándonos la manera en que a través de un culto astral se define el *ethos* cultural en contraste con su alteridad. La celebración varía entre los grupos étnicos de la región e, incluso, entre las comunidades que pertenecen a cada uno de estos, no obstante, todos coinciden en los aspectos simbólicos antes mencionados.

Entre los huicholes de Durango, la celebración de la Semana Santa comienza el Jueves Santo, cuando un grupo de varones jóvenes, a los que llaman “judíos”, ocupa la casa de gobierno. Ahí, sobre el suelo, colocan de manera horizontal un crucifijo, un lienzo con la imagen de la virgen de Guadalupe y las varas de mando, las

¹ Véase NEURATH, *Las fiestas de la Casa Grande...*, p. 81.

² ORTEGA, 1732, *apud* CALVO Y JAUREGUI, p. XXVI

³ ORTEGA, “Libro I. Maravillosa reduccion, y Conquifita...”, p. 14.



Los judíos huicholes en uno de sus recorridos por los caminos, Bancos de Calítique, Durango.
Fotografía: Héctor. M. Medina Miranda

cuales aseguran son el corazón del Sol. A partir de ese momento se asume que los “santitos” y los bastones de mando han muerto en manos de los judíos, quienes toman el poder de la comunidad.

Durante la celebración, los judíos recorren las calles del poblado y los caminos principales portando una sable de madera y una flauta, ambos teñidos de negro. Su propósito es asegurarse de que nadie infrinja las normas de la celebración: está prohibido mantener relaciones sexuales, escuchar música, bailar, ingerir bebidas alcohólicas y andar por los caminos. El líder de los judíos es un hombre al que llaman “capitán” y porta una máscara negra de madera con bigote y barba larga, destacando su personalidad criolla-mestiza. En sus manos lleva un látigo con el que castiga a los judíos que se rezagan o rompen filas. Al frente del contingente camina el cabo y a mitad de la fila va el tamborilero quien marca el ritmo al que marchan y tocan las flautas. De esta manera, visita todas las casas de la comunidad para pedir dinero, que emplearán para el baile que se realiza al concluir la celebración.

Los judíos evocan la oscuridad que produce la muerte del astro diurno, así lo evidencian sus cuerpos teñidos de negro, sobre los que también suelen dibujar algunos puntos negros representando las estrellas. Para los huicholes, el Sol muere al ocultarse por el poniente, se transforma en un personaje trasgresor y recorre el inframundo para renacer en el oriente recuperando la personalidad anterior. La noche se identifica con el origen mítico, antes de que los ancestros deificados crearan el

universo, y la actividad ritual permite retornar a aquel momento.

Según la mitología huichola, antes del amanecer de los tiempos, la virgen de Guadalupe tuvo un hijo llamado Nazareno. El niño creció muy rápido y cometió incesto. Los judíos al enterarse se enfurecieron y buscaron a Cristo para matarlo. Nazareno huyó y en la persecución enseñó a los “gringos” a hacer fábricas y dólares; a los mexicanos les enseñó a tocar la música de mariachi, y así poder ganar dinero. Después se fue a la sierra huichola, pero ya estaba muy cansado y no pudo hacer muchas cosas, sólo instituyó las celebraciones para su culto⁴. En otros relatos míticos se dice que fue santo Santiago quien apuñaló a Cristo en el desierto de San Luis Potosí, produciendo la herida en el costado y las llagas en las extremidades. La sangre al caer al suelo se transformó en la plata de la región minera de Real de Catorce⁵.

Al morir el astro diurno y transformarse en el Sol nocturno se tornan preponderantes los atributos de las deidades *teiwari* (huichol: “vecinos”, “mestizos” o “extranjeros”), que propician el enriquecimiento personal a partir de los elementos no indios. De manera que, mientras las imágenes católicas están tendidas en el suelo, los huicholes acuden a realizar ofrendas para solicitarles éxito en las actividades de carácter capitalista e individualista, como la ganadería, la música mariachera, el comercio y la política. Una de las principales manifestaciones del Sol nocturno es Tamatsi Teiwari Yuawi, “Nuestro Hermano Mayor el Mestizo Azul” también conocido como el “Charro Negro”, que se identifica con el planeta Venus en su faceta de estrella de la tarde.

El áter ego luminoso de Teiwari Yuawi es Tamatsi Kauyumari, héroe cultural huichol que se identifica con Venus en su faceta de estrella de la mañana y con el Sol diurno. Se trata de un ancestro deificado que sólo fomenta las actividades comunales de subsistencia y reproducción. Se le describe en los mitos como un hombre venado que se transformó en peyote y se le atribuye la creación de los rituales de tipo mitote con los intercambios que le son inherentes. En algunos pasajes de la mitología se relata que Kauyumari creó toda clase de ganados, incluidos los que fueron llevados a América por los europeos, así como las nuevas tecnologías. No obstante, el héroe huichol no pudo aprovechar sus invenciones y se las legó a Teiwari Yuawi, el “Charro Negro” que supo explotar la ganadería y emplear los productos tecnológicos⁶.

Por lo general, se considera que los huicholes descienden de Kauyumari, quien también suele aparecer como el primer sembrador bajo el nombre de Tumuxawe

⁴ NEURATH Y GUTIÉRREZ. “Mitología y literatura del Gran Nayar...”, pp. 334-335.

⁵ MEDINA, *Las andanzas de los dioses...*, pp. 71-72, 88; *ibidem*, “El ancestro trasgresor...”, p. 273.

⁶ MEDINA, *Las andanzas de los dioses...*, pp. 113-123.

o Watakame; mientras que los no indios descienden de los dioses *teiwari*, entre los que se encuentran los “santitos”. Así, el astro diurno y la estrella de la mañana representa los valores supremos de los indígenas, sintetizados en las celebraciones rituales de tipo mitote y los principios de reciprocidad que conllevan; mientras que la estrella de la tarde se asocia con la alteridad criolla-mestiza, portadora de unos valores devaluados por la tradición nativa: las actividades capitalistas e individualistas.

La supremacía de los aspectos asociados con el astro diurno se expresa ritualmente en la última parte de la celebración de la Semana Santa. El Sábado Santo Los judíos se dividen en dos grupos y combaten con sus espadas. Posteriormente, aparece un personaje al que llaman Garrabás quien, armado con unas ramas verdes, vence a los judíos. Garrabás representa a la estrella de la mañana que, según las creencias, en el alba mata a todas las estrellas para permitir que el Sol emerja triunfante del inframundo. Tras el combate, los hombres del contingente negro lavan sus cuerpos fuera del poblado y al regresar queman a Judas, una figura humana de paja que dicen es el padre de los judíos.

En la Semana Santa de los indios coras también aparece un ejército de judíos negros, que buscan al Nazareno para matarlo por cometer incesto. El Viernes Santo tiene lugar la captura de Cristo, representado por una figura antropomorfa de cera de 35 centímetros de altura con sombrero de charro y unas cananias plateadas cruzando su pecho. La figura lleva bigote, barba y melena larga. En la mano derecha enarbolaba un sable y con la izquierda presume un falo descomunal. Sin duda, el Nazareno se muestra como un criollo o mestizo, así lo denuncia el sombrero charro y la prolongada barba⁷. Los judíos recorren el poblado preguntando por la escultura y, cuando finalmente la encuentran, la golpean con sus sables hasta convertirla en una masa informe.

La figura del Nazareno charro que aparece en la celebración cora se identifica con la estrella de la tarde y existe una narración que describe el incesto cometido, muy similar al registrado entre los huicholes de Durango⁸. Además, contamos con un mito documentado por Konrad Theodor Preuss, el cual da cuenta del cambio de personalidad de Venus, tras violar la abstinencia sexual. Según la narración, los hermanos estrella de la mañana (Hatsikan) y estrella de la tarde (Sautari) realizan una carrera y en el trayecto el mayor tiene relaciones sexuales con una joven. Por esta transgresión, el hermano mayor Hatsikan es degradado, perdiendo su primogenitura y cambiando su lugar con el hermano menor. Así, la estrella de la mañana se convierte en la estrella de la tarde y viceversa⁹. Este relato resulta muy ilustrativo, ya que la fiesta culmina con el renacimiento del hijo de la virgen de Guadalupe,



El capitán de los judíos, Bancos de Calítique, Durango. Fotografía: Héctor. M. Medina Miranda

pero con una personalidad distinta, asociada a la estrella de la mañana y al Sol diurno.

Carl Lumholtz, en su célebre obra *El México Desconocido*, recoge otro mito cora que describe la doble personalidad del planeta Venus: como indio humilde y como charro acaudalado. El relato cuenta que la estrella de la mañana era pobre y los ricos no le querían, aunque con el tiempo le cobraron aprecio y lo invitaban a comer. Asistía a los convites vestido como “vecino” o “mestizo”, pero una vez asistió casi desnudo, como acostumbraban los indios. Al llegar a la casa donde tendría lugar la comida, el dueño no lo reconoció y lo echó a gritos, quemándole los brazos y las piernas con una tea de ocote. Al día siguiente recibió otra invitación a comer con los “vecinos”. Esta vez se transformó en un hombre barbado de tez blanca y se vistió de charro. Llegó en un buen caballo, con fino sarape al hombro, sable al lado y sombrero ancho. Los anfitriones lo recibieron y lo condujeron a una mesa con ricos alimentos. El invitado tomó una pieza de pan y comenzó a frotarse con ella los brazos y las piernas. Los asistentes sorprendidos le preguntaron por qué hacía eso y él respondió:

“Ustedes no quieren que sea mi corazón el que coma, sino mi vestido. ¡Miren! Anoche era yo el que se acercó a la puerta. El

⁷ JÁUREGUI, p. 266.

⁸ *Ibidem*, p. 264.

⁹ PREUSS, *Die Nayarit-Expedition...*, pp. 163-166.

hombre que salió a verme, me quemó con su cocote y me dijo: Indio puerco, ¿qué quieres aquí?”.

“Pero, ¿era usted?” [sic.] le preguntaron.

“Sí, señores, era yo. Como nada me dieron ayer, veo que no soy yo a quienes ustedes quieren dar de comer, sino a mi vestido, y a mi vestido le daré todo”. Y tomó el chocolate y el café, y se los vació encima como si fuesen agua; hizo pedazos el pan y se estregó con ellos la ropa. El arroz en leche, el arroz con pollo, el atole dulce, la carne con chile, el dulce de arroz, el caldo de vaca, todo se lo echó encima. Los ricos estaban asustados y le decían que no lo habían conocido. “Ustedes me quemaron ayer porque era indio”, les dijo. “Dios me ha hecho indio en el mundo. Pero ustedes no hacen caso de los indios porque andan desnudos y son feos”. Tomó el resto de la comida para echarla sobre el caballo y la silla, y se fue¹⁰.

Estos mitos tienen como principio la observación de las transformaciones cíclicas que sufre el planeta Venus, que por un periodo es visible en el alba y durante otro en el crepúsculo. Este cambio se considera análogo al que sufre el Cristo-Sol, que es visible durante el día y la época seca e invisible durante la noche y la época de lluvias. De manera que el Sol nocturno y la estrella de la tarde, a quienes se rinde culto en la Semana Santa, son identificados con un charro negro, caracterizado por su capacidad genésica desenfadada y asociado con el mundo mestizo y la riqueza económica. Su fertilidad se compara a la de la época de lluvias, momento en el que los agricultores penetran la tierra con su bastón sembrador (coa) para preñar a la “madre tierra” con los granos de maíz¹¹.

Entre los mexicanos, la Semana Santa no se celebra con una Judea, aunque, al parecer, en el pasado era parte de la tradición.¹² Tampoco se presentan alusiones muy claras a la estrella de la mañana durante el festejo. No obstante, es evidente la asociación de Cristo con el Sol, así como su transformación en un personaje transgresor de rasgos mestizos. Según los mexicanos de San Pedro Jícoras, antes del nacimiento de Jesús, el mundo era húmedo y blando, los animales eran gente, los cerros eran animales y los mestizos eran diablos. Con el nacimiento de Cristo-Sol, el mundo adquirió solidez. Entonces, en palabras de un anciano de la comunidad, “los indios veían que el niño estaba entre mierda, lleno de moscas. Pero todo era oro y los mestizos sí pudieron darse cuenta. Ellos lo recogieron y lo vistieron... y eso les tocó. A nosotros los indios nos tocó pura pobreza. Por eso no podemos sacar el oro que hay en los cerros”¹³. Aseguran que por eso los indios tienen una vida más

difícil: deben ayunar, estar benditos y hacer “el costumbre”. Mientras que los mestizos no tienen que ser tan estrictos en el cumplimiento de sus deberes religiosos: “Si el mestizo pide algo, se lo cumplen pronto; el indígena sufre más”¹⁴.

El ritual exige que sus participantes se encuentren “benditos”. Éste es un estado que se adquiere absteniéndose de consumir bebidas alcohólicas, de tener relaciones sexuales, de enojarse y de bañarse durante la fiesta. Asimismo, deben ayunar hasta el medio día y participar en la ceremonia. Las prácticas de abstinencia, así como los sacrificios de reses, ocupan un lugar primordial. Se cree que el incumplimiento de las obligaciones rituales podría ocasionar que dos cerros —uno ubicado al norte y otro al sur de la comunidad— volvieran a ser toros, como lo fueron en el origen. Entonces chocarían en el centro provocando que el mundo se volcara y se inundara. Lo anterior se dice partiendo de la creencia de que el mundo es circular y flota sobre el mar, idea que comparten con los demás grupos indios del Gran Nayar. De manera que, al voltearse la tierra, el mar ocuparía el lugar del cielo.

En San Pedro Jícoras, el inicio del tiempo ritual lo marcan las campanadas de la iglesia, que desde el Domingo de Ramos hasta el Miércoles Santo sonaran tres veces al día. También se escucha el estampido de los cohetes que convoca a los ensayos de los danzantes. Por la mañana del jueves, el sonido de la campana se sustituye por el de una matraca de madera y ya no se detonarán más cohetes. En el atrio, los hombres esperan tocando unas flautas de carrizo. Al aparecer los primeros rayos de sol, la gente se reúne en la iglesia, cubren a todos los santos y bajan a Cristo de la Cruz. Lo colocan sobre un petate y lo cubren con unas mantas blancas, como suelen hacerlo con los muertos. Las personas que están “benditas” esperan su turno para arrodillarse frente a la imagen, persignarse a su manera, ofrendar velas o flores y dejar algunas monedas bajo las mantas. Este tipo de ofrendas se realizan continuamente hasta el sábado por la mañana. Durante la noche del jueves y viernes la gente se reúne en la iglesia para velar a Cristo, procurando permanecer despierta. Cuando alguien se queda dormido, los mexicanos dicen que a éste “le ganó el diablo”.

El sábado por la mañana, descubren la imagen de Cristo, alrededor del cual se han acumulado un buen número de monedas y billetes. La escena recuerda al mito que narra el nacimiento de la deidad en un lecho de oro. En ese momento un conjunto musical con vio-

¹⁰ LUMHOLTZ, *El México desconocido...*, pp. 498-499.

¹¹ Véase SHELTON, p. 217.

¹² De hecho, PREUSS (“El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicanos...”, pp. 355-367) pudo registrar algunos mitos donde se relata cómo los judíos persiguen a Cristo para matarlo.

¹³ Narración de Natividad Reyes Victoriano, San Pedro Jícoras, 2003.

¹⁴ *Ibidem*.

lón, guitarra y acordeón empieza a tocar *Las Mañanitas*, *Felicidades* y algunos corridos famosos. Detrás de la música se vuelve a escuchar el repiquetear de las campanas y los estallidos de los cohetes. Mientras tanto, los mayordomos visten la imagen de Cristo, la colocan nuevamente en la cruz y la cuelgan en la pared del altar. Entonces aparece el grupo de danzantes, compuesto por dos filas de cinco jóvenes que se desplazan sacudiendo una sonaja y bailando al son de un violín. Una fila es encabezada por un joven al que llaman “el monarca” y la otra por una joven a quien denominan “la malinche”. La labor de los danzantes consiste en acompañar a los mayordomos y autoridades en las distintas procesiones que se realizan hasta el día lunes.

A los danzantes los dirige un hombre al que llaman “El moreno”, Yahuetakatl o Xayakat. Él porta una máscara negra de madera con barba y bigote, los cuales acentúan su carácter mestizo. En las manos lleva un azote corto de ixtle con bolas de cera para acicatear a los danzantes y un bastón de oate. El moreno se identifica con el Sol nocturno durante su paso por el inframundo. En su personalidad destaca la inversión del orden natural de las cosas que remite a los participantes del ritual al origen mítico, antes de que se impusiera el orden imperante. Cuando aparece gasta bromas de carácter sexual a todos los presentes y dice cosas opuestas al sentido común. En algunas ocasiones emplea su bastón como cabalgadura o como un símbolo de autoridad, en otras, lo ostenta como si se tratara de un enorme falo.

La picardía del moreno sube de tono el lunes, cuando tiñe su máscara de rojo y le coloca un par de alambres del mismo color a manera de cuernos. Entonces, se presenta frente al juzgado, donde lo esperan las autoridades. Exige que lo dejen entrar y grita algunos contrasentidos, como que tiene frío bajo el intenso calor del medio día. El alguacil trata de conducirlo al interior, pero el moreno reacciona violentamente. Gastando bromas entra en la habitación y se entrevista con las autoridades, quienes le preguntan el motivo de su presencia. Con su actitud burlesca y agresiva provoca la risa de los mayores e inspira temor a los niños. Tras una larga charla y compartir algunos tragos de alcohol, el moreno aprovecha un descuido de las autoridades y escapa del juzgado corriendo. Posteriormente, el monarca y la malinche empiezan a buscarlo por el poblado. Después de un largo rato consiguen capturarlo y el monarca lo conduce al juzgado tirando de su bastón. Ahí, realizan una danza y al concluir las autoridades dan un discurso agradeciendo el esfuerzo de los mayordomos. En este momento concluye formalmente la celebración, aunque los festejos suelen prolongarse por varios días más.

En la Semana Santa de los poblados tepehuanes aparece un personaje muy semejante al moreno, igualmente es un personaje socarrón con máscara barbada que coordina a los danzantes y representa al Sol nocturno. De hecho, cabe mencionar que buena parte de la población de San Pedro Jícoras es tepehuana, por lo que

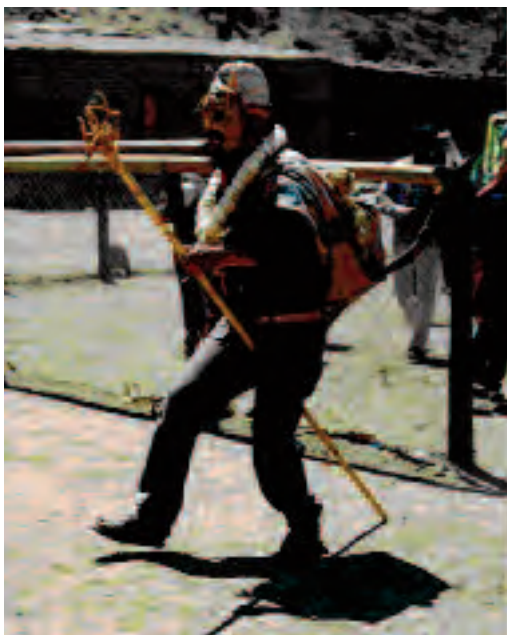


Cristo muerto en la Semana Santa de los mexicaneros de San Pedro Jícoras.
Fotografía: Héctor M. Medina Miranda

no ahondaré más en las variantes de este personaje. Los datos que hemos aportado son suficientes para observar que la Semana Santa entre los grupos indios del Gran Nayar tiene como principio el culto astral. Específicamente, a la faceta oscura del Sol, que en el caso huichol y cora se asocia claramente con la estrella de la tarde. Se trata de una deidad de personalidad cambiante que se relaciona con el inframundo, la fertilidad desenfrenada, el mundo mestizo y la riqueza económica. Frente a estos aspectos, el ritual destaca los valores culturales que otorgan prestigio a los miembros de su comunidad y la iniciación: la abstinencia, los sacrificios rituales y la reciprocidad que se observa en múltiples comidas comunales. Así, se reafirma el *ethos* de estos grupos indígenas, a la vez que crean la posibilidad de pedir a los dioses que proporcionen suerte en las actividades económicas individualistas.

Más aun, rendir culto a las deidades oscuras tiene como principal objetivo garantizar que las lluvias lleguen en el solsticio de verano, cuando el Sol se encuentra cerca de su paso por el cenit. De hecho, en varias comunidades indígenas me han señalado que en la Semana Santa es necesario “castigar a los santitos para que llueva”. La idea general es que el Sol se convierte en la lluvia al llegar a su punto más alto, pero para que ocurra la transformación consideran necesario que el astro diurno muera. La época de las precipitaciones pluviales se asume como un retorno al origen mítico, antes del amanecer de los tiempos, cuando el mundo era húmedo y blando. A partir de entonces, imperara la fertilidad desenfrenada que se le atribuye a las deidades mestizas, la cual es necesaria para el crecimiento de los cultivos. No obstante, los grupos indios trataran de evitar que el caos original se perpetúe, realizando lo rituales correspondientes a la época de cosechas que dan lugar al renacimiento del Sol.

Sin duda, los indígenas del Gran Nayar cargan sobre sus hombros un enorme peso, ya que asumen que de la celebración de los rituales depende la oscilación entre



El moreno con su máscara roja, San Pedro Jícoras, Durango. Fotografía: Héctor. M. Medina Miranda

el día y la noche, así como entre el tiempo de lluvias y la época seca. Consideran que sin ellos el mundo volvería al origen o no llovería más. Podemos decir que en estas tradiciones los rituales no son simples repeticiones de un relato mítico, sino eventos únicos en los que el mundo es recreado. De esta manera, el ritual es un medio para recuperar y reformular el pasado, incorporando en sus tradiciones elementos de origen externo. Además, ofrece la posibilidad de establecer una relación positiva con los no indios, quienes representan la indispensable fertilidad húmeda, así como la riqueza económica y la tecnología. Según el pensamiento nativo, estos elementos fueron otorgados a los mestizos por los ancestros deificados, mientras que a los indígenas sólo les legaron sus tradiciones y la gran carga que representan. A pesar de su oposición, ambos aspectos son esenciales en la continuidad del orden imperante y se sintetizan en la ambivalencia de las deidades, a quienes los indígenas del occidente mexicano se sienten obligados a emular en toda celebración ritual, porque así —aseguran— lo dispusieron los ancestros.

BIBLIOGRAFÍA

- CALVO, Thomas y Jesús Jáuregui. “Prólogo”. En *Apostólicos afanes de la compañía de Jesús en su provincia de México*. Ed. Francisco Javier Fluviá, S.J. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ INI, 1996, pp. VII-LI.
- JÁUREGUI, Jesús. “El *cha’anaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el *tamoanchan* de los mexicas”. En *Flecha-*

dores de estrellas. Eds. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath. México: CONACULTA-Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 251-285.

LUMHOLTZ, Carl. *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán*, Vol. I. México: Instituto Nacional Indigenista, 1986 [1902].

MEDINA MIRANDA, Héctor M. *Las andanzas de los dioses continúan: mitología wixarika del sur de Durango*. México: tesis de maestría en antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

—“El ancestro trasgresor: la figura del charro en la mitología de los huicholes de Durango”. En *Conocimiento local, comunicación e interculturalidad. Antropología de Castilla y León e Iberoamérica IX*. Ed. Ángel B. Espina Barrio. Brasil: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León-Fundação Joaquim Nabuco-Editora Massagana, 2006, pp. 271-276.

NEURATH, Johannes. *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: CONACULTA-Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad de Guadalajara, 2002.

NEURATH, Johannes y GUTIÉRREZ, Arturo. “Mitología y literatura del Gran Nayar (coras y huicholes)”. En *Flechadores de estrellas*. Eds. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath. México: CONACULTA-Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 289-337.

ORTEGA, Joseph de, S. J. “Libro I. Maravillosa reducción, y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo”. En *Apostólicos afanes de la compañía de Jesús en su provincia de México*. Ed. Francisco Javier Fluviá, S.J. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ INI, 1996 [1754], pp. I-223.

PREUSS, Konrad Theodor. *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern, I, Die Religion der Cora-Indianer in Text nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*. Leipzig: B.G. Teubner, 1912.

—“El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicaneros (texto, traducción y comentarios)”. En *Fiestas, literatura y magia en el Nayarit, Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*. Seleccionados por Jesús Jáuregui y Johannes Neurath. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México-Instituto Nacional Indigenista, 1998 [1928], pp. 355-367.

SHELTON, Anthony. “Predicates of Aesthetic Judgment: Ontology and Value in Huichol Material Representations”. En *Anthropology, Art and Aesthetics*. Eds. Jeremy Coote y Anthony Shelton. Oxford: Claren-

LA COFRADÍA DE NUESTRO PADRE JESÚS NAZARENO EN EL CAMINO REAL DE TIERRA ADENTRO: PEREGRINACIONES ANTIGUAS Y NUEVAS

Dr. Gabriel Meléndez

University of New Mexico (Albuquerque, U.S.A.)

El estudio del norte de México está incompleto si no se estudia el suroeste del los Estados Unidos y visversa. O puesto en el lenguaje en el cual nosotros estamos trabajando en este momento, las herencias religiosas, culturales de lo que fue la diócesis deguadiana, el día de hoy no se entienden si no se incluye todo lo que fue la diócesis deguadiana. O es lo mismo, las tradiciones, las cofradías que existen en lo que es ahora el Estado de Durango, el Estado de Zacatecas, el Estado de Chihuahua y probablemente el Estado de Sonora y un pedazo del Estado de Sinaloa, no se entienden si no incluimos todas las tradiciones que existen en Nuevo México, un pedazo de Colorado y no sé si también un pedazo de Utah¹.

Tomás Martínez Saldaña

Tenemos noticia de las primeras ritualizaciones de Semana Santa en Nuevo México através de la épica, *La Conquista de la Nuevo México*, publicada en Alcalá de Henares en 1610 por Gaspar Pérez de Villagrà. Pérez de Villagrà versifica hechos que sucedieron doce años antes cuando el adelantado Juan de Oñate, junto con cuatrocientos colonos y soldados, atravesó los desiertos del Norte de México (Nueva España) para fundar la primera colonia española-mexicana en lo que hoy es propiamente es Nuevo México. Dice el cronista que el 20 y 21 de marzo de 1598, los colonos demoraron para celebrar la Semana Santa en un lugar que hoy día queda a poca distancia de El Paso, Texas. Ahí los frailes franciscanos constuyeron de improviso una capilla hecha de toscos palos y tiendas para celebrar la liturgia del Jueves. Pérez de Villagrà, partícipe en los hechos, cuenta “adoramos el Santísimo Sacramento,” acto que inicia las devociones de Semana Santa que culminaron el Viernes Santo cuando “nos fuimos al descendimiento de la Cruz

y al Santo Entierro”². Más llamativo aún son los detalles del cronista de la noche del Jueves Santo cuando Oñate, soldados, frailes y colonos, tanto hombres como mujeres, efectuaron severos actos de penitencia en los que con “cruels azotes” mortificaron sus cuerpos. Oñate quiso hacer su penitencia aparte de los demás, cuando según el cronista:

*Y el General, en un lugar secreto,
Que quiso que yo sólo lo supiese
Hincado de rodillas fue virtiendo
Dos fuentes de sus ojos y tras dellas,
Rasgando sus espaldas, derramaba
Un mar de roja sangre, suplicando
A su gran majestad
De todo aqueste campo a su cargo
Estaba todo puesto y assentado³.*

Los apuntes de Pérez de Villagrà han servido de ancla para la idea de que La Cofradía de Nuestro Padre Jesús de Nazareno que hoy día sigue activa en Nuevo México se emparenta en forma directa con los rituales recetados por los franciscanos y en especial con los actos de penitencia que Juan de Oñate, reconocido fundador de Nuevo México, impuso sobre sí mismo. El caso es que no aparece en el archivo histórico mención de dicha hermandad hasta 1833, doscientos treinta y cinco años después del arribo de Oñate a tierras nuevomexicanas y a sólo trece años antes de que los Estados Unidos se adueñara de Nuevo México tras la Guerra con México en 1846. Fue William Wroth (1991) quien sacó a luz documentos desconocidos donde el sacercdote nuevomexicano, Antonio José Martínez, le reporta a su superior, Antonio de Zubiría, arzobispo de Durango, la

¹ MARTÍNEZ SALDAÑA, Tomás. “Apertura: Seminario sobre la historia de las cofradías en Nueva Vizcaya,” Instituto de Investigaciones Históricas de Durango, 17 de marzo, 2006. (grabación).

² PÉREZ DE VILLAGRÀ, p. 102.

³ PÉREZ DE VILLAGRÀ, pp. 102-103.

existencia de una hermandad a su cargo en San Gerónimo de Taos conocida como La Hermandad de la Sangre de Cristo y cuyas prácticas, según Martínez, consistían en:

Exercicios de penitencia, que hacen en cuaresma, principalmente los viernes de estos, toda la semana mayor, viernes de este tiempo hasta pentacostés, y otros días de tal significación en el año. Sus ejercicios consisten en arrastrar maderos, asotarse con disciplinas, que al propósito tienen, picándose los lomos, hasta que vierten la sangre, con piedras filosas, o pedernales; y de otros modos rígidos a esta manera⁴.

Zubiría siguiendo dictámenes eclesiásticos y las modalidades de la ilustración y, por si fuera poco, teniendo de respaldo la cédula de Carlos III de 1777 que prohibió las procesiones de flagelantes en público en España, le contestó al cura de Taos con presteza, decretando la suspensión de penitencias públicas por dicha hermandad.

Algunos eruditos han arremetido uno sobre otro al querer esclarecer el origen de la congregación de penitentes que aun sobrevive en Nuevo México⁵. Claro, ésta polémica se vuelca sobre la preocupación de saber con precisión el origen histórico-temporal de la Cofradía, esfuerzo que con esta contienda restringe un más amplio conocimiento del context socio-cultural que conlleva la fundación de las cofradías de la Nueva España. William Wroth cuidadosamente ha documentado la existencia de un alto número de cofradías en la Nueva España virrenal cuyo plantamiento histórico se da a la par de la fundación de un gran número de poblados en el norte mexicano⁶. El panorama que ofrece Wroth de las cofradías en la Nueva España es amplia, pues suma, "Thus, all over the northern frontier, in towns large and small, the lay confraternities flourished and served to maintain the many aspects of Catholic observances, including the essential Holy Week processions"⁷.

El acertar la fecha y el nombre de aquellos personajes que dieron origen a la Cofradía de Nuestro Padre Jesús de Nazareno en el territorio de Nuevo México es de mínimo interés para el presente estudio y no es porque el rastreo de archivos para averiguarlo sería trabajo de largo plazo, siempre ofreciendo resultados que seguirían acosados de dudas, pero, más bien por que los simientos mismos de las cofradías tienen más que ver con una voluntad compartida en pueblos enteros que en el período liminar de su asentamiento en la Nueva

España que con fechas precisas. Estos comienzos más bien responden a concertadas acciones comunarias en las que poco o nada figura la estampa de un solo fundador. Este patrimonio más bien pertenece a la cosmovisión y necesidades internas de una sociedad ricamente vestida de diversidad étnica y atravesada de grandes necesidades sociales, puntos que poco se esclarecen con saber fechas que dan lugar a conmemoraciones históricas.

En este sentido Wroth también abre un espacio para poder volar el papel céntrico de las hermandades en la Nueva España al recalcar en los valores que se encerraban en las cofradías. Wroth afirma que fueron un eje en la sociedad mexicana fronteriza:

The rich complexity of Hispanic Catholicism, which had both negative and positive aspects, was highly dependent upon the devotion of the faithful members of the confraternities. For members the confraternities not only provided a focus for their devotion—in some cases the means to living a more meaningful spiritual life—but they also provided an organization for mutual benefit and protection. The confraternity was a bulwark against the vicissitudes of the world⁸.

Sin duda es llamativo que aún sobreviva una congregación como la de Nuestro Padre Jesús Nazareno dentro de los confines que hoy día son los Estados Unidos. La historia de su supervivencia dentro de la hegemonía norteamericana ocuparía varios capítulos y es asunto para otro día y otro estudio. Este trabajo más bien se enfoca en un encuentro contemporáneo y transnacional en la que miembros de la Cofradía de Nuevo México viajaron mil millas en la ruta del Camino Real para visitar congregaciones de hermanos que comparten sus mismas devociones en Durango, México. Nuestro equipo de investigación se inclinó por buscar lo que podrían ser los prototipos de la cofradía nuevomexicana en el norte de México.

Tuve la buena fortuna de formar parte de un equipo de investigación que realizó dos encuentros superlativos con cofradías en el estado de Durango. El equipo pasó a ser algo único en términos de investigaciones etnográficas pues además de incluir especialistas en antropología, historia, folklore y estudios interdisciplinarios, tuvo la gran dicha de incluir a cofrades mismos. El primero encuentro se destaca precisamente por darse en torno a la pergrinación de hermanos de Nuevo México

⁴ WROTH, p. 172.

⁵ El más arduo sostenedor de la llegada tardía de la Cofradía a Nuevo México fue el célebre hispanista, Fray Angélico Chávez. El afirmaba que la hermandad en Nuevo México no pasaba más allá de unos diez o doce años antes de la proscripción de Zubiría. Esto lo afirma Chávez a pesar de que tanto Martínez como Zubiría recalcan en la antigüedad de la Fraternidad al momento de componer sus misivas de 1833. Véase CHÁVEZ. *My Penitente Land*.

⁶ Wroth habla de la fundación de una Hermandad de la Sangre de Cristo de Nuestro Padre Jesús en Guadalajara en 1551 y

señala la aparición de otra con el mismo nombre que data del siglo dieciocho y que bien pudiera tener más estrechos vínculos con Nuevo México por haberse establecido en San José de Parral, Chihuahua en el Camino Real de Tierra Adentro por donde transitaban caminantes a Nuevo México.

⁷ WROTH, p. 30.

⁸ WROTH, p. 27.

a templos y cofradías en México. Merece señalar que el ritual de la visita entre una y otra hermandad en Nuevo México es de suma importancia y uno que se ha practicado a lo largo de muchos años. Así el viaje de cinco hermanos y dos hermanas auxiliaadoras⁹ fué también altamente significativo ya que vino a ser una “visita” sin precedencia en la época moderna, habiéndose perdido entre los cofrades de ambas regiones conocimiento del vínculo histórico que Nuevo México tiene con Durango. Durango fue la sede eclesiástica para Nuevo México hasta 1848 cuando la guerra entre México y los Estados Unidos también dictó un cambio en la administración religiosa para Nuevo México. Sin bien el cura, Antonio José Martínez de Taos dependía del arzobispado de Durango, los vínculos son más estrechos aún ya que Martínez fue seminarista en Colegio de la Guadiana en Durango regresándose a Nuevo México poco después de hacerse sacerdote en 1822.

El encuentro de 2006 se efectuó para coincidir con el tercer viernes de cuaresma y se hizo con dos ideas en mente. Primero, anticipando que los cofrades en México estarían entablado ceremonias en los que los nuevomexicanos intervendrían y segundo, para que éstos no faltaran a sus obligaciones en sus Moradas durante la Semana Santa una vez que de regreso en Nuevo México. Gracias a contactos previamente hechos por nuestros colegas mexicanos pudimos arreglar visitas a Cuéncame, al templo de San Agustín en Durango y en Nombre de Dios, Durango donde conocimos tres distintas hermandades. En 2008 otro equipo en la que también participé hizo una segunda gira a los mismos tres pueblos pero ahora coincidiendo en los días mayores de Semana Santa.

Las dos peregrinaciones han sido determinantes para poder esclarecer puntos en que opera tanto la simetría como la asimetría en el complejo ritual que maneja una y otra cofradía. Dado los casi dos siglos desde que Nuevo México fue separado de Durango, era de esperar que abundarían marcados desparejos y disyuntivas entre estas cofradía y que podrían darse en forma tan tangente, haciendo que los grupos se desconocieran por completo. Entre las preguntas regentes para nuestro grupo estaban: ¿en qué se asemejan estos grupos y hasta qué punto comparten elementos rituales que provienen de una misma orientación socio-reli-

giosa?, ¿comparten una misma base histórica? Para los hermanos en el primer encuentro las preguntas no serían tan distintas, pero por cierto más íntimas, más inmediatas por estar ligadas a asuntos de fe y creencia: ¿Es que nos parecemos? ¿Nos reconocemos como cofrades? ¿Cómo son sus rezos y oraciones, sus cánticos? ¿Qué días del año celebrán?, ¿qué son los puestos en la cofradía? ¿Quién los ocupa? ¿Tienen las misma fe y devoción que nosotros?, etc.

Tal vez la más grande distinción entre los dos grupos nace de la relación que mantienen con la jerarquía de la Iglesia misma. La Cofradía en Nuevo México lleva acabo sus actividades aparte de la estructura misma de la Iglesia en capillas u oratorios llamados Moradas. La autonomía de estas agrupaciones es llamativa por su extensión geográfica y por su persistencia através del tiempo. Sigue siendo inusitado que se mantenga este grado de libre disposición de hechos. Thomas Steele y Rowena Rivera atribuyen esta separación a la escasez de sacerdotes que se dio en Nuevo México en el siglo XIX. Este hecho, según estos investigadores, fue catalizador del desprendimiento histórico entre Cofradía y la jerarquía ortodoxa, “Having fallen out of the great hierarchical structure of the Roman Catholic Church, the local chapters of the Brotherhood had enough to do to keep themselves going and a local organizational structure took shape to get it done”¹⁰. La declinación produjo una la proliferación de las Moradas o casas de adoración que llegaron a establecerse a lo largo y ancho del norte de Nuevo México y del sur del estado de Colorado. Ya que estos oratorios han sido siempre propiedad de los cofrades y los socios bajo el cargo de un Hermano Mayor escogido por ellos mismos, se produjo también la soberanía en cada Morada en cuestiones de mantención y dirección¹¹.

En Durango, y en México en general, se desconoce la idea de la Morada y salvo el caso particular de La Cofradía de Jesús de Nazareno en Nombre de Dios que tiene dominio sobre su propio templo¹², por lo común las cofradías se ubican dentro de una Iglesia donde están sujetas al mando del cura-parraco del lugar. Sin embargo, dentro de este arreglo, como luego veremos, las cofradías mexicanas aún ejercen autonomía en ciertos momentos del ciclo ritual y administrativo del año.

⁹ He querido guardar la autonomía de estos hermanos y auxiliaadoras al no nombrarlos y sin señalar sus pueblos de procedencia, ya que su participación en el encuentro de 2006 fue en plan de hacer una peregrinación religiosa motivada por su devoción y fe.

¹⁰ STEELE Y RIVERA, p. 85.

¹¹ De las cien y pico Moradas en Nuevo México y Colorado sólo una, la de Las Trampas, Nuevo México, está ubicada a un lado de una iglesia Católica. Las demás se ubican a una distancia fuera de lo que eran los límites del pueblo mismo.

¹² José de la Cruz Pacheco Rojas ve en esto una manera de establecer un parentesco más estrecho entre Nombre de Dios y la Cofradía en Nuevo México: “Se han encontrado semejanzas en la estructura y el funcionamiento de esta hermandad con las de Nuevo México actual, incluso en las cuestiones rituales (como rezos, oraciones y cánticos) y desde luego en el carácter independiente respecto a la iglesia oficial. Esto hace pensar en la posibilidad de la de Nombre de Dios haya sido, por su antigüedad, el modelo a seguir en la fundación de otras cofradías en el resto del territorio norteño de tierra adentro.” “Religiosidad Popular en el Camino Real . . .” p. 12.

ENCUENTRO EN CUÉNCAME

El primer encuentro entre hermandades se dio en Cuéncame donde desde principios del siglo XVIII tiene permanencia La Cofradía de Nuestro Señor de Mapimí. Esta Cofradía se dedica al cuidado y mantenimiento de la imagen del Santo Señor de Mapimí. La imagen, según la leyenda, fue rescatada después de una masacre en 1715 cuando unos indios bellicosos atacaron una procesión en las cercanías de Cuéncame dejando en su paso varios muertos y heridos. El culto al cristo crucificado de Mapimí se ha extendido a todo el norte de México y también se da en ciertos pueblos de Nuevo México. Cuéncame llega a ser en cuaresma y el 6 de agosto, día en que se festeja al santo, el destino de un importante ciclo de peregrinación en el norte de México.

ENCUENTRO EN TEMPLO DE SAN AGUSTÍN, DURANGO

La visita de los hermanos de Nuevo México al templo de San Agustín en 2006 fue breve. San Agustín es el asiento de la Cofradía de Nuestro Padre Jesús, hermandad que comparte nombre con la cofradía nuevomexicana. Hoy cuenta con cientos de cofrades, tanto hombres como mujeres, residentes de Durango y de pueblos circunvecinos. La Cofradía data de 1673 fecha en que el templo de San Agustín recibió un ejemplar Cristo de tamaño natural procedente de la escuela sevillana y escultada por la escuela de Ortega Montañez. Esta cofradía comenzó como una agrupación de la élite española de Durango, sin embargo, con el tiempo vino a reconocerse como cofradía en que predominaba gente de casta, principalmente mulatos pero también mestizos. Precisamente, esta cofradía llega a permanecer en el tiempo debido al éxito que tiene por integrar las castas marginalizadas en ella, hecho que desde entonces hasta el presente la viene a sostener.

Los hermanos de Nuevo México presenciaron la recitación del vía crucis el día de su visita, pudiendo apreciar el involucramiento de los feligreses en el ciclo de peticiones y rogativas hechas para bienestar de personas de la comunidad y en recuerdo de sus difuntos. Estas rogativas forman la clausura u ofrecimiento de este ejercicio espiritual. También participaron en la veneration

de la figura de Nuestro Padre Jesús, que es de suponer, la misma imagen que llegó al templo en 1673. En un plano puramente espiritual los nuevomexicanos se agregaron a la devoción que consiste en besar o persignarse con una de las cuerdas que penden de las manos atadas del Cristo. Aunque los cristos nuevomexicanos tienden a ser más pequeños, los hermanos opinaron que el acto ritual fue semejante al que se lleva a cabo en las aldeas de Nuevo México al terminarse las vía crucis recitados por los hermanos en compañía de sus vecinos y familiares. Acabada la ceremonia, se pidió una reunión con el Hermano Mayor de San Agustín la que tomó lugar de improvisado en la sacrestía de San Agustín. Hubo cálidas expresiones de bienvenida entabladas con bastante franqueza y confianza. Los nuevomexicanos pidieron que el Hermano Mayor les diera “la bendición,” acto recíproco que hizo patente que el transcurrir del tiempo no había dañado el reconocimiento fraternal entre uno y otro grupo.

ENCUENTRO EN NOMBRE DE DIOS

Fueron los franciscanos que asentaron las primeras cofradías en contorno a Nombre de Dios, pueblo que ocupa un lugar de importancia por ser villa de conyuntura en el Camino Rael de Tierra Adentro¹³. La fundación de la Cofradía del Dulce Nombre de Jesús se dio en 1670. Llamativa es también la evolución de esta cofradía ya que vendrá a minar las divisiones raciales de la escritura colonial, como también fue el caso de San Agustín¹⁴. Vallebuena Garcinava explica:

Su primer antecedente va ser la Cofradía de la Vera Cruz que los franciscanos van a instaurar en el poblado indio de San Francisco del Malpais que es el poblado nexa a Nombre de Dios. Nombre de Dios es una villa española, pero como todas las villas españolas tienen su asentamiento gemelar. Yo les digo así, a un lado está el pueblo de los indios, de otro lado está el de los españoles. No viven juntos. Vive cada quien en su propio espacio aunque estén a metros, generalmente es un arroyo de agua lo que los dividen el uno del otro y es como de esta manera en el pueblo de San Francisco del Malpais se va a instaurar esta Cofradía de la Vera Cruz que tiene precisamente su primera instancia velar por los cofrades que fallecen y tener toda la asistencia social alrededor de

¹³ Ruta colonial que unió la ciudad de México con puntos en la frontera norte de la Nueva España. Para 1550 terminaba en el pueblo minero de Santa Bárbara en el presente estado de Chihuahua. Fue Juan de Oñate quien extendió la ruta con su entrada a Nuevo México en 1598. Fue ruta de inmigración y comercio entre México y Nuevo México durante los tres siglos de la administración española de la Nueva España.

¹⁴ El caso es parecido en Nuevo México donde la Cofradía se componía en gran parte de gente de las clases más pobres y esto en una zona fronteriza dotada con pocos bienes materiales. Durante el período de la colonial española, Nuevo México se caracterizaba por su pobreza material y económica. Ante este cuadro lamentable viene

a darse el caso de la necesidad de acomodar uno grupos de indios tomados como cautivos en guerras internecinas entre hispanos e indios. A estos cautivos recién llegados a las aldeas se les dio el nombre de “genízaros” debido a que procedían de tribus nómadas quedando como huérfanos sin patria o sin afiliación de grupo. Se estima que con el tiempo su descendencia pasó a una tercia parte de los mestizos de la colonia. A través de las generaciones fueron aculturados pero nuevamente y como en el interior de México fue la Cofradía de Nuestro Padre Jesús que les dio cabida y los acomodó al orientarlos a una nueva sociedad. Por lo tanto, los genízaros ejemplifican otro caso en donde las cofradías abogan contra el determinismo racial.



Visita de los
Nuevomexicanos 2006,
Nombre de Dios.
Fotografía: Miguel
Gandert

esta idea. Un poco más tarde, en el mismo lugar en el templo que actualmente tiene el nombre de Jesús Nazareno, aparece la Cofradía del Dulce Nombre de Jesús. Esta cofradía del Dulce Nombre de Jesús se funde en el año de 1670. Y se agrupan sus cofrades que son los indios de allí entorno a una imagen de Jesús Nazareno¹⁵.

Se le dio una afectuosa bienvenida a los hermanos nuevomexicanos en Nombre de Dios. Pudieron recorrer de templo de la Cofradía de Jesús Nazareno para venerar santos que bien conocían. Una vez que quedó claro que los visitantes eran también devotos de Nuestro Padre Jesús y con la intervención de las hermanas auxiliadoras se les llevó a un segundo templo, llamado la Ermita, dedicado a la Virgen de Soledad y un espacio reservado para el uso de las Hermanas de la Soledad que son la otra mitad de la cofradía de Nombre de Dios. Un hermano de Nuevo México que es un conocido escultor de santos, opinó que el arte de los dos recintos era ejemplar muestra de la técnica y usanza del barroco

mexicano y que el panteón de santos compaginaban estrechamente con el culto de santos en las Moradas de Nuevo México¹⁶. Por la tarde los hermanos de Nuevo México pidieron rezar el vía crucis en el atrio del templo. Al terminar el acto procesaron al altar del templo donde ofrecieron este ejercicio espiritual con peticiones y rogativas, clausura parecida a la que se dio en San Agustín y que por lo visto, igualmente reconocida en Nombre de Dios.

Por la tarde se les ofreció una “reliquia,” comida que corresponde a una antigua tradición comunitaria¹⁷. Hubo también una junta entre los hermanos nuevomexicanos y los de Nombre de Dios en que se hizo un intercambio cordial y en el que miembros de ambos grupos pudieron expresar su parecer respecto a este encuentro sin precedente. Uno de los participantes nuevomexicanos afirmó ante los reunidos que él sentía y lo tenía por hecho que sus antepasados en una época lejana habían llevado las costumbres que hoy se observaban a las Moradas de Nuevo México.

¹⁵ Vallebuena Garcinava, “Ponencia: Seminario sobre la historia. . .”, 2006 (grabación).

¹⁶ Ambas regiones comparten devociones por Cristo en su pasión en aspectos conocidos como “Ecce Homo,” Jesús del Gran Poder y el Santo Entierro. Además los cultos predilectos son a la Virgen de Dolores o de la Soledad, a San Francisco, a San Antonio de Pauda, a San José, al Santo Niño de Atocha (culto deribado de Plateros en el estado de Chihuahua) y a Santiago y San Isidro. Las dos últimas veneraciones destacan la importancia de la agricultura como parte del ciclo tradicional en ambas regiones.

¹⁷ PACHECO ROJAS habla de la reliquia como piedra angular de las celebraciones en Nombre de Dios. Comenta, “el centro de la fiesta es la ‘reliquia,’ comida que se ofrece sin límites ni restricciones. Es una especie de ‘don,’ de obsequio que se brinda fraternalmente a todos los asistentes a la fiesta y a los que quieran llevar algo a sus casas. Se trata de una vieja tradición comunitaria y religiosa de origen indígena que sobrevive y se practica en algunos pueblos.” “Religiosidad Popular en el Camino Real. . .”, p. 21.

SEMANA SANTA EN NUEVO MÉXICO

Tras su histórica visita los hermanos de Nuevo México regresaron a sus respectivas Moradas para completar sus deberes cuaresmales. Los cofrades en Nuevo México suelen reunirse el Miércoles de Ceniza y en los siete restantes viernes de la cuaresma, las que denominan: Viernes de la Cuerda, Viernes del Buen Samaritano, Viernes de Panes y Peces, Viernes de la Luz, Viernes de Lázaro, Viernes de Dolores y Viernes Santo. A lo largo de la cuaresma los cofrades reúnen a la gente de sus respectivas comunidades para rezar el vía crucis y rosarios o para participar en otros ejercicios espirituales. Durante este tiempo están pendiente de visitas de otros hermanos o de familiares que hoy en día muchas veces provienen de otros estados como Colorado, Wyoming, Texas, Arizona y California. Estas visitas sirven para re-establecer lazos comunitarios, hecho que cobra importancia para los nuevomexicanos ya que por décadas se han visto afectados por diásporas que han despoblado las aldeas rurales.

En estas ocasiones los cofrades atienden a las peticiones y rogativas de los visitantes, rezando por familiares difuntos o tal vez por un padre o abuelo finado que fuera miembro de la Cofradía. Por su parte, los hermanos tienen como obligación dedicarse a la contemplación, evitar pasatiempos nocivos y atender a las llamadas de los Hermanos Mayores. Durante la cuaresma practican ayunos y abstencias, hacen velorios o velaciones en sus Moradas, se ofrecen para visitar a los enfermos o necesitados en sus comunidades, y, por si esto fuera poco, también quedan a disposición del párraco de lugar para lo que les pidiese hacer. Estos hábitos se intensifican durante la Semana Santa ya que estos hermanos tienen por costumbre internarse en sus Moradas durante los tres principales días de Semana Santa. Durante este tiempo se incrementan las privaciones y sacrificios que cada cofrade se impone. También crece el número de procesiones que pueden darse a petición de otros cofrades o de gente de la comunidad, ocasiones cuando se pide sacar la imagen de un santo que con canto y oración se carga a un punto señalado como puede ser un calvario, una ermita o una capilla cercana. Estas procesiones muchas veces se hacen por caminos de tierra ya que las Moradas mismas suelen encontrarse en zonas rurales y montañosas donde aun el campo es despoblado y donde estos actos se pueden llevar a cabo en relativa privacidad.

REGRESO A DURANGO EN 2008

En Durango, el vía crucis y la "Procesión del Silencio" junto con otras actividades de Semana Santa aparecen en el calendario de eventos cívicos, precisamente en un folleto patrocinado por el ayuntamiento de

Durango y concertado con la Archidiócesis. Según, José de la Cruz Pacheco Rojas tal grado de promoción turística apareció por primera vez en 2008, hecho inquietante para este historidor durangüense que considera que carcome "el propósito de sus actos" al "est[ar] dirigido a servir como espectáculo turístico, más que una expresión de sentir religioso espontáneo de los creyentes"¹⁸.

En Nombre de Dios se colocan carteles hechos a mano en el pueblo anunciando los actos auspiciados por la Cofradía desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo de Resurrección. Señalo estos detalles por la manera en que la publicidad abierta y sin titubeos, sobre todo en Nombre de Dios, contrasta con el protocolo para las actividades auspiciadas por la Cofradía en Nuevo México. Aún hoy día, la tendencia de no anunciar públicamente las ceremonias de la Cofradía en Nuevo México impera sobre las actividades mismas. Este recelo obliga a miembros de la comunidad u otros interesados a moverse por un calendario que podríamos denominar "tradicional." Los enterados, generalmente familiares, amigos y vecinos, saben, por que así ha sido siempre, que el vía crucis se rezan a las tres de la tarde en los días mayores, las tinieblas se llevan a cabo el Jueves Santos por la noche y que visitas a las Morada se piden de antemano hablando algún hermano. Esta postura defensiva tiene un origen histórico y social. El celo por las cosas de la Cofradía en Nuevo México se produjo tras un sostenido período de incursiones inopurtanas a principios del siglo veinte por parte de turistas y aventureros. Las agresiones más severas fueron de personas foráneas que no conocían las costumbres de la Cofradía y que cobraron fama como excursiones con connotaciones de "penitente hunting", o sea, ir a la caza de penitentes. El apogeo de estas "cazas" se dio en la década de los años treinta del pasado siglo cuando se aglutinaban grupos de hombres y mujeres, generalmente anglo-americanos, deseosos de vivir un encuentro con el exotismo. A veces guías nativos o alguno que otro historiador o antropólogo amateur dirigían las excursiones. Los cazadores se repartían en dos o tres coches surtidos de bocadillos y bebidas en los que caían de sopetón sobre una aldea con fama de ser "un hormiguero de penitentes." Varios incidentes quedan ampliamente documentados en que grupos armados con cámaras, se estacionaba enfrente de una Morada en asechas para ver un grupo de dicipliantes salir en procesión a un calvario. Al abrirse la puerta encendían los faros del coche para espiar sobre actos que detestaban pero de las cuales no se alejaban con ninguna aparente presteza. Aunque el "penitente hunting" representa un notorio caso de xenofobia, en realidad, es la extensión lógica del anti-penitenteismo que se veía en casi todo lo

¹⁸ PACHECO ROJAS, "Comentarios sobre... ", 21 de marzo, 2008.

¹⁹ Véase WEIGLE. *Brothers of Light, Brothers of Blood*.

que se hallaba publicado sobre la Cofradía en aquel entonces¹⁹. Fue entonces el discurso nocivo y hostil que llevo a la Cofradía a un aislamiento que perdura hasta nuestros días. Por contraste, en Nombre de Dios, la continuidad de la Cofradía dentro de un marco social familiar, es decir, en gran medida, católico y hispano-mexicano, no tuvo que pasar por la otredad que caracteriza la supervivencia de la Cofradía en los Estados Unidos.

Nuestro regreso a Durango una segunda vez en 2008 se llevó a cabo ante la expectativa de poder participar más plenamente en la ritualización de toda una Semana Santa. Aunque se efectuó una visita a Cuéncame el Miércoles Santo, el re-encuentro con los hermanos de San Agustín y los de Nombre de Dios aportó los mayores paralelos con datos establecidos en nuestro viaje previo.

La ritualización de Semana Santa se inicia en San Agustín el Miércoles Santo con una ceremonia que se llama “la colocación” que es cuando la magnífica figura de Nuestro Padre Jesús Nazareno, ahora con su igualmente impresionante cirineo, es colcado por los hermanos en un crucero del templo. El acto es sacancionado por el cura-párraco tras pronunciar un sermón que termina con la entrega de la imagen a la custodia de la Cofradía. Este planteamiento es sumamente sugerente ya que señala que tanto el santo como el templo pasan a ser dominio de la Cofradía. Los hermanos forman una escolata o guardia de honor y se hacen cargo de vigilar el decorum y reverencia que se le rendirá a la imagen. A partir de este momento hasta la mañana del Sábado de Gloria los cofrades están a cargo de todo lo que se efectúa en el templo. La toma de espacio también inicia el ciclo de coros (agrupaciones de hermanos y hermanas) que asisten con la velación. Este hecho es semejante a la manera en que los cofrades en Nuevo México se internan en sus Moradas, salvo que allí solo los hombres habitan la Morada. En ambos casos se establece una autonomía relativa en la que los laicos autodeterminan los pasos que hay que seguir en este encuentro con lo sagrado.

La Cofradía en San Agustín se compone tanto de hombres como mujeres e incluye un gran número de jóvenes y hasta niños que llevan túnica morada, sogá, rosario y escapulario que forma su vestimiento²⁰. Cada miembro de la Cofradía pasa a revenenciar la imagen de Nuestro Padre Jesús Nazareno con el gesto de tocar or



Veneración de la cuerda, Templo de San Agustín. Fotografía: Miguel Gandert

persignarse con una de las cuerdas que tiran a Jesús camino al calvario. Queda abierto el templo el resto de la Semana Santa a esta devoción que conlleva al acto de adorar por el que pasa un alto número de gente de la comunidad, junto con cofrades de pueblos cercanos y otros visitantes.

Yo acudo a San Agustín varias veces durante los próximos días participando mayormente en la velación del Jueves Santo. Sin duda alguna, esta especie de “casa abierta” marca un tiempo sostenido en la que se revelan las más íntimas expresiones de devoción recogidas en las continuas visitas de los durangüenses al templo de San Agustín. Las filas de personas que acuden al templo son constantes a lo largo de estos días. No debe perderse de vista que los devotos son en su mayor parte gente de la clase obrera de escasos recursos económicos. La ausen-

²⁰ Para los socios de la Cofradía en Nuevo México no hay un vestimiento propio y exclusivo. De ordinario los cofrades pueden llevar un rosario al cuello cuando están dedicados a la oración o contemplación. En días especiales pueden también llevar una “devisa” o insignia sobre el pecho con el nombre de la Cofradía y de su Morada pero en general los cofrades visten de ropa ordinaria.

²¹ La iglesia de San Agustín y la Catedral de Durango están a unos cinco cuerdas una de la otra, a pesar de lo cual expresan sensibilidades radicalmente distintas. A pesar de la belleza y suntuosidad, la Catedral exhibe una fría austeridad acentuada por el hecho que carezca notablemente de feligreses que pasen a visitarla en estos días, por contraste, San Agustín se vuelve un remolino de actividad atisbada con el ir y venir de grandes números de peregrinos de Semana Santa. No cabe duda que es el corazón de las más antiguas costumbres y que su hermandad es el elemento que no las ha dejado caer en desuso.

cia de gente de la clase media acomodada o de la capa élite de Durango es notable, pues no parecen figurar en estos actos del todo²¹.

El Jueves Santo por la noche converse con el Hermano Mayor y con varios hermanos. Los hermanos me invitaron a estar con ellos en el patio de San Agustín y compartieron sus comentarios respecto a su participación en Semana Santa junto con su advocación a la Cofradía²². Entrevisté a tres hermanos: el Hermano Mayor, el Hermano Celedor y un Hermano que es miembro del consejo de la parroquia. Los tres entrevistados ofrecieron múltiples perspectivas sobre diversas facetas de la Cofradía de Nuestro Padre Jesús. Aquí me limitaré a citar ciertos temas que ellos mismos privilegiaron sobre otros asuntos. Por ejemplo, el Hermano Mayor aclaró mucho sobre la organización de la Cofradía y sobre el comportamiento que se espera de los hermanos. El Hermano Celador habló de la continuación generacional de sus miembros y el Hermano consejero habló con fraqueza de su decisión darse por completo a participar en la Cofradía.

EL HERMANO MAYOR, SAN AGUSTÍN

El Hermano Mayor lleva cuatro años en su puesto y relata que el cargo que ocupa es de por vida. Informó que los cofrades se comprometen a participar, “a la hora santa”, en el vía crucis en todos los viernes de cuaresma. Y a reunirse una vez al mes para una velación que dura hasta otro día en la mañana. Esta velación consiste en ofrecer rosarios, cantos y otras rogativas, junto con una misa que se ofrecen por el bienestar de la Hermandad, es decir, compuesta de todos los cofrades, “vivos y muertos”. La más grande agrupación de hermanos y hermanas se da el Viernes Santo para el vía crucis y para la “Procesión del Silencio”. En estos actos participan un alto número de hermanos de pueblos circunvecinos. Los miembros de la Cofradía en los pueblos, están sujetos a un Hermano Regente y también cada uno de los seis coros está bajo la dirección de un regente y guiados por celadores. Cuenta el Hermano Mayor que las relaciones entre la Cofradía y la parroquia son buenas. El

párraco tiene un aprecio por la Cofradía, lo cual se constató en la charla del párraco en “La colocación”. El Hermano Mayor confirma la conformidad que hay con la parroquia al hablar del trato cotidiano que se ha establecido con la Cofradía:

A mí me ha toca'o tratar muy bien con este Padre. Es muy buena gente con nosotros. Se ha porta'o muy bien en todas las velaciones... se va con nosotros, nos da unas pláticas con acuerdo a los evangelios y luego terminando nos venimos, él mismo hasta se pone a calentar una gorditas, porque traemos que cenar. Sí, traemos unos tamales que... lo que Dios nos da y luego él se pone aquí a calentar y a cenar con nosotros. Entonces, pues llevamos una muy buena armonía con el Padre²³.

Al preguntarle de los orígenes de la Cofradía el Hermano Mayor explica que no hay un historiador de la Cofradía y que lo que sabe de tiempos remotos le llega por pláticas de otros hermanos y de algún sacerdote. Relata ciertos momentos en que el culto a Nuestro Padre Jesús ha sido motivo de desacuerdos entre los poderes eclesiásticos, reconciliando la disonancia histórica que representa el que se haya establecido el culto a Nuestro Padre Jesús Nazareno en un templo dedicado a San Agustín. La plática del Hermano Mayor verifica que la tradición oral registra el famoso “pleito” de 1763 aludido por Vallebuena Garcinava²⁴. Para explicar el advenimiento de la imagen de Jesús Nazareno, el Hermano Mayor recurre a una versión legendaria:

Según platicas que se han oído aquí de Nuestro Padre Jesús... pasaban unos arrieros y aquí dejaron esa caja y que era el ataúd donde venía Nuestro Padre Jesús y ya quedó aquí, más como si fuera aparecido. Entonces, ese Padre y otros más, sí, nos decían, 'no, no aquí estamos con Nuestro Padre Jesús está vivo, no creyan que no, está vivo.' Y yo creo que sí, que a la hora que se le está haciendo la misa, algún acto, pues Él está presente y nosotros estamos con esa creencia²⁵.

CELEDOR, SAN AGUSTÍN

Este hermano vigila por el orden de los coros y cuida que se relieve la guardia de honor que rodea las imágenes y también ve de otros asuntos que el Hermano

²² Un hermano de unos cincuenta y tantos años me habló de sus experiencias como migrante a los Estados Unidos donde pasó varios años en Los Angeles trabajando de lavaplatos y como obrero en trabajos de construcción. Otro hermano es pensionista, también trabajó en los campos agrícolas de Tejas (Texas) y llegó a jubilarse en los Estados Unidos pero decidió regresar a Durango para estar cerca de su familia y tener servicios médicos y otros beneficios como ciudadano mexicano.

²³ Hermano Mayor (entrevista con el autor), 20 de marzo de 2008, Templo de San Agustín.

²⁴ Miguel de Jesús Vallebuena Garcinava, historiador del Instituto de Investigaciones Históricas de Durango explica que un reclamo de parte de los agustinos precipitó un “pleito” entre el clero

y los cofrades. Dice Vallebuena Garcinava, ‘Entonces gracias a ese pleito sabemos cuando llegó la imagen, sabemos que llegó en 1673 que dos vecinos de Durango dieron dinero por el traslado de la imagen, no más así dice el documento a Durango y que estos dos cofrades pelearon por la posesión de la imagen en contra de los agustinos en 1743. Los agustinos se habían ido de la ciudad por muchos años y los que habían mantenido el culto era esta agrupación de los parcos como se les llamaba en los documentos a los mulatos de la ciudad y cuando los agustinos llegaron, regresaron y quisieron otra vez el dominio del imagen, pues se hizo el pleito, ‘Ponencia: Seminario sobre la historia. . .’ 2006 (grabación).

²⁵ HERMANO MAYOR (entrevista con el autor), 20 de marzo de 2008, Templo de San Agustín.

Mayor le encarga. Este hermano tiene cuarenta y tres años en la Cofradía, además, es danzante en un grupo de matachines que baila en fiestas parroquiales como son el día de la Virgen de Guadalupe el doce de diciembre. A este Hermano la experiencia de participar en la Cofradía le viene de abolengo, pues, cuenta que:

Y yo como le digo, pues, fue tradición de mi bisabuelo, de mi abuelo y de mi padre, que Dios lo tenga en paz, y yo tengo aquí desde el sesenta y siete aquí en la Hermandad. Y ahora, precisamente, metí a mi chamaco al hermandad, no más que ahora no vino porque las noches son muy pesadas²⁶.

Al indagar sobre el porvenir y la continuación de la Hermandad en el futuro opina lo siguiente:

Pues, mira que hay jóvenes que sí, pues aborita es miércoles. Es el primer día, pero mañana va estar así de hermanos. Mañana va a ver los cambios de los hermanos, del uno, del dos, del tres, del cuarto, del cinco, del seis. Esa es la tradición que hay. Hay señoritas, hay jóvenes, hermanas... Entonces esa es la tradición, como se dice. Creencia y tradición que vamos teniendo de generaciones ...de nuestros padres, de nuestros papases, eso es. ...Mi abuelo y de mi... y ahora un chamaco que tengo de diez años. El año antepasado lo metí para que vaya sabiendo la devoción y la fe²⁷.

CONSEJAL DEL TEMPLO SAN AGUSTÍN

Así como hay cofrades en esta San Agustín también hay igual número de razones para dedicarse a la hermandad, por lo tanto, esta entrevista con un el Hermano consejal del templo no se debe tomar como emblamática, al contrario es llamativa por la estampa de albedrío individual que encierra. En el transcurso de la entrevista este hermano relata inquietantes episodios de su vida que han puesto a prueba su fortaleza mental, espiritual y psicológica. Empieza por relatar un episodio que le sucedió cuatro años atrás:

Yo estaba abí en una casa donde asustaban, donde en una de las ocasiones, o algunas veces quise yo suicidarme por tantas cosas que se me vieneron encima, fue cuando Dios se acordó de mí, para ser hijo verdadero dél y entonces yo puse mi vista acá arriba a mi santo Padre, cuando estaba rezando mis oraciones. Eran las siete, cuando le dije una mala palabra, le dije 'mira cómo me tienes aquí, mejor quitame la vida, esta vida no sirve para nada'. Esas palabras que dice uno en el mundo exterior. Entonces, cómo que yo vi la imagen de Jesús y del Espíritu Santo y como Jesús le dijo al Espírtiu Santo, 'Este ya no aguanta.' Entonces se bajó el Espíritu Santo y me dio tres golpecitos en la frente y me dijo, 'Párate, levántate y agarra una pluma y un cuaderno y ponte a escribir y fue cuando

compuse la primera canción que se llama "Padre Amoroso"²⁸

El hermano cuenta que sintió un gusto enorme al renovar su inclinación por componer y grabar canciones religiosas. Dice que este don se dio al lado de su decisión de buscar una más plena participación en la Cofradía. Siente que el paralelo con el hecho de agregarse a la Cofradía es inequívoco, hecho que sigue animando su participación en 2008, pues dice:

Esta Semana Santa, a mí todas las Semana Santas me parecen formidales, me parece una experiencia bonita. Me parece que he pasado las experiencias que mi hermano Jesús las ha pasado. Yo he vivido una cosas tormentosas, unas tribulaciones muy fuertes, que, bendito sea Dios, las valoro mucho. Se me murió una hija de cáncer hace un mes y medio... de diecinueve años. Se murió... Me metieron al bote,²⁹ me fabricaron una, ¿cómo se llama? un delito que yo no cometí. Y allá adentro hay mucho trabajo para Dios. Entonces dije, 'Padre, tú aquí me tienes, no me tiene el hombre, porque el hombre no tiene poder sobre de mí.' En la carcel, abí donde hay mucha maldad, abí está Dios, abí está el trabajo para Dios... Las procesiones de hoy día salieron muy bonitas, muy hermosas, porque a mí me tocó cargar, ¿verdad? muy pesadota, muy pesadota mi Santísima Virgen pero con mucho amor la cargo yo, apesar de mis dolencias, a pesar de mis tristes, yo debo estar firme, porque a Dios no le gustan los cobardes. Dios quiere que seas valiente en las pruebas que Él te pone³⁰.

REGRESO A NOMBRE DE DIOS

En Nombre de Dios participamos en la liturgia del Jueves Santo en la iglesia parroquial del pueblo. El Jueves Santo le corresponde al párroco y a la oficialidad de la Iglesia presidir sobre el día ápice de la Semana Santa. El párraco ofrece la solemne misa de la Última Cena que da cabida al ritual del *mandatum* o sea el lavatorio de los pies de los discípulos por Cristo. Dado el contexto de los dos polos espirituales que operan en Nombre de Dios durante la Semana Santa (cofradía y parroquia) es sumamente significativo que sean los cofrades del Nuestro Padre Jesús quienes desempeñan el papel de los discípulos de Cristo en esta ritualización. Pareciera que el párraco implícitamente reconoce la simbiosis que se desenvuelve de los esfuerzos que la Cofradía y que mantienen vivas las tradiciones del pueblo. Aunque sorprendente, este arreglo en que figuran la Cofradía, feligreses y sacerdocio difiere poco del desenvolvimiento de una típica Semana Santa del antaño colonial. William Wroth explica que los partícipes en los actos religiosos

²⁶ HERMANO CELADOR (entrevista con el autor), 19 de marzo de 2008, Templo de San Agustín.

²⁷ HERMANO CELADOR (entrevista con el autor), 19 de marzo de 2008, Templo de San Agustín.

²⁸ HERMANO CONSEJAL DE LA PARROQUIA (entrevista con el autor) 21 de marzo de 2008, Templo de San Agustín.

²⁹ Vocablo popular, mexicano, significa cárcel or prisión.

³⁰ HERMANO CONSEJAL DE LA PARROQUIA (entrevista con el autor) 21 de marzo de 2008, Templo de San Agustín.



Acompañando al Santo Entierro, Nombre de Dios. Fotografía: Miguel Gandert

de la Semana Mayor transitaban como peregrinos penitentes de un estado de “desgracia” a un estado de gracia o de absolución. En el transcurso de los días las emociones de los participantes también fluían de acuerdo con la carga emotiva que se desencadenaba en cada ceremonia y en cada día. Wroth explica, “Finally, on Holy Thursday, in addition to the sorrowful expressions of the day, a series of joyful ceremonies took place in which the love of Christ was made manifest. The penitents were absolved of their sins, thus returned to a state of grace, and the institution of the Holy Eucharist was commemorated³¹”. Interesante es considerar que siguen produciéndose ciertos viavenes en Nombre de Dios, los cuales dan lugar a la idea de que Semana Santa exitosa es aquella en que los co-productores (Iglesia y Cofradía) han sabido jugar bien sus papeles. Esto se da sin minimiza las dimensiones de la religiosidad popular que encabeza la Cofradía y que tiene plena expresión autóctona ante la iglesia como institución. Visto en conjunto, son estas las ligaciones más estrechas que le dan la razón de ser de las cofradías en Nuevo México, Durango, y en Nombre de Dios.

El Viernes Santo los cofrades vuelven a su papel céntrico en las ceremonias del pueblo. A las dos de la tarde se lleva a cabo el vía crucis que empieza en la parroquia

y culmina en el templo de la Cofradía. La procesión se conforma de imágenes religiosas cargadas en andas y contrasta con el vía crucis viviente en San Agustín que se realiza a las once de la mañana. Los santos que los cofrades cargan, por su antigüedad y por su materialidad le rinden un aire de solemnidad que queda precluida en la teatralidad que acompañe las dramatizaciones “en vivo,” que hoy día están de moda en México en general³².

La presencia de los Hermanos de Jesús y de las Hermanas de la Soledad en la procesión es notable. Vigilan el orden, a la vez que son ellos mismos que por sus lazos con la comunidad se convierten en embajadores que atraen la participación de los fieles, ya que en muchos casos son gente que regresa de sus andanzas, algunos como migrantes en los Estados Unidos, a compartir el solemne acto con compatriotas, vecinos y parientes.

Los pueblerinos y otros acompañantes se remansan en el atrio del templo para presenciar la crucifixión, seguido por el descendimiento y el entierro de Cristo eventos que forman un solo nexo ritual. A la par que el párraco hace lectura del texto llamado “Las siete últimas palabras de Jesús,” los hermanos desenclavan a Jesús y lo bajan con esmero de la cruz. Dentro del templo las imágenes de la Virgen de la Soledad, de María Magda-

³¹ WROTH, p. 6.

³² La más célebre y la que recibe total cobertura de los medios masivos de comunicación se lleva a cabo en Ixtapalapa, una delegación propiamente en la Ciudad de México. Se conforma de más de

mil docientos participantes/actores que animan todos los posibles personajes de la pasión y resurrección desde Cristo mismo hasta los legiones de soldados romanos.

lena, San Juan y los arcángeles, San Miguel y San Rafael quedan a cargo de las Hermanas de la Soledad quienes las cambian de túnica blanca y las visten de luto. Esta agrupación de santos y sus atendentes se alían detrás de un magnífico sarcófago de madera y cristal para formar la procesión de encuentro que puntualizará el momento cuando la Virgen María recoge el cuerpo de Jesús ya muerto. En el momento que el párraco termina su lectura, la procesión sale de una puerta lateral que da al atrio donde espera la mayoría de feligreses. La Virgen María se coloca al pie de la cruz y a un lado del Santo Sepulcro. Cristo es depositado en el sarcófago. Las emociones de los reunidos están a flor de piel. Es difícil describir la intensidad que se da en esta secuencia del rito pero lo cierto es que se siente una vibración moverse en los presentes que les hace exteriorizar un sincero sentido de dolor y pena ante el inerte Cristo y la figura de la Dolorosa. Por un lado, este momento en el se destacan los corazones es también cuando la comunidad toma posesión integral del nexa ceremonial que ha estado en marcha a largo de la Semana Santa. Los Hermanos de Nuestro Padre Jesús cargando el Santo Sepulcro rondan el atrio tres veces mientras que las Hermanas los acompañan con cánticos y alabados. Acabando, el Santo Sepulcro es depositado en el altar mayor. A mano derecha se coloca la estatua de San Juan. San Miguel domina la escena desde la parte superior y céntrica del altar. Las estatuas de las vírgenes, junto con San Rafael se colocan en el crucero izquierdo del templo. El templo es invadido por una gran afluencia de fieles que buscan aproximarse al Santo Sepulcro para tocar y sentirlo. En total, más de trescientas personas esperan su turno para revenciar el Santo Entierro y sin excepción pasan luego “a darle el pésame la Virgen”. Dos mujeres, madre e hija, espontáneamente comienzan a cantar un alabado³³ que dicho sea de paso, tiene el nombre de “Pues, padeciste” y es muy conocido en Nuevo México. A lo largo de unos veinticinco minutos la voz temblorosa de madre e hija viene a amplificar las reverencias que se están

haciendo a los santos personajes³⁴.

La ola de dolientes deja desparramados a muchos peregrinos en el templo quienes se agrupan como familiares o gente que viene a conocerse por vez primera. Las personas deambulan sin cuidado, los niños corren con soltura dentro y fuera del recinto, viejos amigos se saludan, hay tiempo para conversan como se haría en un velorio cotidiano. Los hermanos y las hermanas se retiran a una sala aparte para descansar un rato y para transitar asuntos todavía pendientes.

Aunque no presenciemos todo lo que quedaba por llevarse a cabo este día, José de la Cruz Pacheco Rojas, antropólogo-historiador, oriundo de Nombre de Dios, reporta que varios actos toman lugar la noche del Viernes Santo. A las seis se lleva a cabo una liturgia en el templo de la parroquia. Las Hermanas dirigen el llamado “Rosario del Pésame” a las nueve en la Ermita que es sede de las hermanas. A las diez salen los Hermanos y Hermanas para hacer la “Procesión del Silencio” en el atrio del templo de Jesús de Nazareno, para después velar la noche entera hasta el Sábado de Gloria (2008).

ANÁLISIS FINAL

Nuestro recorrido del ciclo de ceremonias de Semana Santa terminó en Durango donde llegamos justo a tiempo para ver que la “Procesión del Silencio” que se hallaba a media res entre la Catedral y el templo de San Agustín. Los Hermanos de Nuestro Padre Jesús que cargaban las andas ahora se hallaban encapuchados, disfrazados a la usanza de las cofradías de España. Según José de la Cruz Pacheco, la estilización sevillana es una aportación reciente no antes acostumbrada en las cofradías durangüenses. Afirma que es parte de un esfuerzo en varias ciudades mexicanas de propiciarle una capa de consumo turístico a eventos que antes eran escritamente devocionales. Este renovado interés en lo sagrado por entidades cívicos, eclesiásticos y empresos-

³³ No cabe duda de que la compaginación de la tradición del canto sacro entre Durango y Nuevo México es notable. Thomas Steele ha demostrado que parentesco común de las regiones nace de su evangelización por los franciscanos. Steele va más allá reponsabilizando a Fray Antonio Margil de Jesús (1657-1729) de ser el propagador más notable de la tradición del canto sacro en la Nueva España, al afirmar: “The later alabado tradition of New Spain and Mexico stemmed largely from Margil de Jesús. Following his example men and women in monasteries, convents, priories, colleges, seminaries, and rectories turned their knowledge of scripture, theology (or at least catechism), Church history, saints’ lives, and above all practical spirituality into songs to evangelize and catechize the large, relatively unlettered Indian and mestizo populations” STEELE, *The Alabados...*, p. 3.

³⁴ Más allá de una mera compaginación también está el hecho de que la función de los alabados viene a ser igual en Nuevo México y en Nombre de Dios, pues destacan tanto las emociones como las memorias. Cito un pasaje a continuación que le hace justicia al

poder evocativo y ritual del alabado tal como lo sentí en Nombre de Dios: “I think the alabados were never meant to be a private devotion. . . They were meant to be congregational, they were meant to be participatory, and that was the beauty—as you have a *cantador* lead the alabados, and then the people respond. It became then communal worship, and a communal collective memory that was being evoked and being brought into play. And that only enhanced the teaching ability and the impact because the tune was often quite distinctive, and it became engraved in their memory, and they would call that back again. And often times when you would hear a particular alabado that would be associated with a particular feast or an occasion like a funeral, just having the *cantador* sing the first verse would evoke that whole collective memory of what we were here about and doing now, and it would bring to mind past funerals or past *Semana Santas*, or it would bring to mind what is the mystery we were celebrating here and how life is touched by that. Martínez y Alire citado en STEELE, *The Alabados...*, p. 6.



Procesión del Silencio,
Templo de San Agustín.
Fotografía: Miguel
Gandert

riales tiene un aire antojadizo desde que busca aventajarse del reconocimiento mundial del que gozan las procesiones sevillanas. Por lo tanto, ahora estos intereses se afanan con la idea del ofrecerle al turismo transnacional la posibilidad de encontrar en las cofradías coloniales en México un espectáculo único.

Pero, si se nos enfrentó la influencia burda del mercado en Durango, también pudimos participar de elementos que siguen siendo sumamente autóctonas en estas cofradías. Para mí en lo personal, uno de estos elementos lo capté al percibir el sonido único del pito o flauta y de los tambores que animaba la “Procesión del Silencio.” Recogí el detalle íntegro y evocador de que lo que en otros momentos he presenciado; pues, es idéntico este sonido al que se oye (hoy día no tan amenudo como en años pasados) en las ceremonias de los Hermanos de la Cofradía de Nuestro Padre Jesús en Nuevo México. Si bien allá, el sonido inconfundible del pito retumba en las cañadas de las montañas, aquí rebotaban de las vitrinas y murales de los edificios de las avenidas céntricas de un Durango moderno.

Son copiosos los textos de fines del siglo diecinueve y a principios del veinte en Nuevo México donde extranjeros, principalmente anglo-americanos, hablan de

enfrentarse por primera con la Cofradía de Penitentes. Pasa a ser lugar común en estos textos que la ululación del pito viene a avisarle al intrépido aventurero que los penitentes misteriosamente están por rodearlo. Las más de las veces el pito acaba infundiendo un terror desmedido en los que lo oyen por vez primera, pues siempre acaba por describirse como un alarido prolongado que parece penetrar el cráneo mismo³⁵.

El significado del pito y del tambor en las procesiones de Semana Santa es siempre auditivo y, por lo tanto, siempre corporal. Su ruido afónico, sinestético marca el caos ante la muerte de Cristo. La metáfora se extiende, ya que con el descenso de Cristo a la ultratumba se extingue la luz del mundo y reina la confusión y el desorden. Por ente, simboliza el momento en que desaparecen las armonías celestiales y terrenales. En alternancia con el golpe del tambor el pito produce una estrípitosa cacofonía que anuncia que el mundo ha perdido su equilibrio y lentamente rechina como un mecanismo fuera de quicio. Así que no me parece poca cosa que el pito siga siendo elemento constituyente de la procesión que presenciarnos, marcando así aspectos autóctonos de la cofradía al dar a entender con su agrio y agudo silbato que las sociedades modernas transitan por

³⁵ Charles Lummmis aventurero y periodista norteamericano en Nuevo Mexico fue quien hizo lugar común del espeluznante encuentro con el sonido del pito en las procesiones de Semana Santa en Nuevo México. Su texto al respecto de 1889 se repitió ad nauseum por varias décadas después de publicarse. Cito, “Every Friday night in Lent, the belated wayfarer among the interior ranges is liable to be started by the hideous *too-ootle-te-oo* of an unearthly whistle which

shrills over and over one plaintive refrain. As the midnight wind sweeps down the lonely canon, that weird sound seems the wail of a tortured soul. I have known men of approved bravery to flee from that noise when they heard it for the first time. A simple air on a fife made of *cerisos* (sic) seems a mild enough matter in the reading; but the wild shriek, which can be heard for miles, carries an indescribable and uncanny terror with it.” LUMMIS, p. 42.

una serie de transtornos, al hallarse atisbadas por guerras, discordias y disarmonías. Es irónico que su sonido venga a inquietar el transfondo de “silencio” que la procesión promete marcar. Irónico también que sus penetrantes tonos vengan a formar el contrapunto a los millones y millones de sonidos que cruzan el espacio ambiental en nuestro propia era, estruendosa cacofonía que turba e inquieta con el hecho de competir por nuestra atención.

En Nuevo México las posibilidades de amasar las tradiciones populares como se está haciendo en Durango son menos imperantes. La Cofradía en Nuevo México como en Nombre de Dios queda resguardada por el momento de estas corrientes debido al ambiente rural en que se localizan. Por cierto el peregrinaje al Santuario de Chimayó que se da el Jueves y Viernes Santo es cada vez más conocido³⁶. Pero el potencial para un turismo que involucre la Cofradía no es muy probable por dos razones. Primero, por que no le apetece al turista común y corriente convertirse en un peregrino y completar una promesa o manda que le obligue a caminar ochas o noventa millas para llegar a Chimayó para luego ofrecer su sacrificio al Santo Señor de Esquipulas. Segundo, porque, aunque los cofrades han nutrido los cultos del Santuario nunca han asumido el cargo del peregrinaje, debido sin duda a que su tradición dicta que permanezcan en retiro en sus Moradas durante la Semana Santa, o sea, precisamente en los días en que se llevan acabo las peregrinaciones al Santuario.

Aunque por el momento todas estas expresiones de Semana Santa están buscando la manera de acomodarse a las exigencias de un mundo altamente tecnológico, uno que a la vez que se globaliza también se desacraliza y se despersonaliza. Por cierto hay un peligro en que se le dé una capa de aceptación a las cofradías para fines comerciales que a la vez oculte las dimensiones más llamativas de su historia y que por ende llegue a carcomer las posibilidades que tienen las cofradías para sus comunidades hoy y en el futuro. Pues, si bien asesoramos su historia encontramos que las cofradías vienen a recordarnos de nuestra mutua interdependencia como humanos, pero también como seres sociales. Me refiero en específico al mutualismo fraternal que es punto de origen tanto de las cofradías en México como en Nuevo México. Es precisamente este mutualismo la que vino a tener un determinante efecto en la sociedad colonial, enconada como estaba por el racismo, ya que las cofra-

días se dieron a la tarea formidable del dismantelar el sistema racista colonial que segregaba las castas de mestizos y mulatos. Hoy días estas cofradías siguen siendo una inspiración, pues nos recuerdan lo mucho que hay por rescatar de ellas, lo que hay que volorar en ellas y lo que hay que poner en marcha alrededor de ellas.

BIBLIOGRAFÍA

- CHAVEZ, Angélico. *My Penitente Land*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974.
- LAMADRID, Enrique. “Crossroads of the Heart: Pilgrimage and Heritage Tourism on the Camino Real de Tierra Adentro,” Ponencia plenaria del Décimo Coloquio Internacional sobre el Camino Rael de Tierra Adentro. Socorro: New Mexico, April, 2006.
- LUMMIS, Charles. “The Penitent Brothers,” En *Cosmopolitan Magazine*. 7. 1. 1889, pp. 41-51.
- MARTÍNEZ SALDAÑA, Tomás. “Apertura: Seminario sobre la historia de las cofradías en Nueva Vizcaya,” Instituto de Investigaciones Históricas de Durango, 17 de marzo, 2006. (grabación).
- PACHECO ROJAS, José de la Cruz. *Breve historia de Durango*. México D.F.: El Colegio de México, 2001.
- “Religiosidad popular en el Camino Real de Tierra Adentro: Los hermanos de Jesús de Nazaret de Nombre de Dios, Durango” (trabajo inedito)
- “Comentarios sobre Semana Santa”. Durango, México, 21 de marzo, 2008.
- PÉREZ DE VILLAGRA, Gaspar. *Historia de la Nueva Mexico, 1610*, Edición anotada y traducida por Miguel Encinias, Alfredo Rodríguez y Joseph P. Sánchez. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.
- STEELE, Thomas, J. y RIVERA, Rowena A. *Penitente Self-Government: Brotherhoods and Councils, 1797-1947*. Santa Fe: Ancient City Press, 1985.
- STEELE, Thomas, J. *The Alabados of New Mexico*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005.
- WEIGLE, Marta. *Brothers of Light, Brothers of Blood: The Penitentes of the Southwest*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974.
- WROTH, William. *Images of Penance, Images of Mercy: Southwestern Santos in the Late Nineteenth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.
- VALLEBUENO GARCINAVA, Miguel Felipe de Jesús. “Ponencia: Seminario sobre la historia de las cofradías en Nueva Vizcaya,” Instituto de Investigacio-

³⁶ Chimayó atrae peregrinos en Semana Santa en parte por tres leyendas relacionadas con el Santuario. Primero que guarda un “posito” de tierra milagrosa que sana a enfermos, segundo por ser el repositorio de la imagen del Santo Niño de Atocha que también cobra fama como milagroso y úor ultimo por custodiar una impresionante imagen de Nuestro Señor de Esquipulas que llama la aten-

ción de los devotos. Es sumamente revelador también que las devociones al Santo Niño y a Esquipulas tienen raíces en comunidades en el Camino Rael de Tierra Adentro. Hay también lazos históricos que atan la Cofradía a Chimayó y a su famoso santuario ya que estos cultos fueron nutridos por los cofrades en tiempos cuando Chimayó fue una importante sede de la Cofradía.

LA SEMANA SANTA ANDALUZA COMO “HECHO SOCIAL TOTAL” Y MARCADOR CULTURAL: CONTINUIDADES, REFUNCIONALIZACIONES Y RESIGNIFICACIONES

Dr. Isidoro Moreno Navarro
Grupo de Investigación GEISA, Universidad de Sevilla

LA SEMANA SANTA EN LA SOCIEDAD ACTUAL

La Semana Santa constituye hoy, sobre todo en España, una buena muestra del carácter plural, heterogéneo y, no pocas veces, contradictorio de una sociedad segmentada en una diversidad de culturas, países y grupos sociales e ideológicos. En muchos lugares, especialmente en la mayoría de las grandes ciudades y en el norte peninsular, así como para muchos sectores sociales —laborales, profesionales, estudiantiles—, constituye el mayor conjunto de días disponibles, sin obligaciones de trabajo, entre Navidad y las anheladas vacaciones de verano: la oportunidad de unas jornadas de viaje, de playa o de descanso. Las operaciones de tráfico para ordenar y controlar las salidas y entradas a las metrópolis, los atascos, las prisas, el *stress* e incluso las expectativas de imposible logro en nada se diferencian de las que están presentes en cualquier otro periodo no laboral del año. En este contexto, la Semana Santa, hoy, es una ocasión más para desarrollar la denominada *cultura del ocio*, característica de las denominadas “sociedades de consumo”, sin prácticamente relación alguna con sus significados religiosos y culturales anteriores.

Para los sectores militantes de las diversas Iglesias cristianas, incluyendo en ellos las comunidades de base y otros grupos católicos de intensa vida eclesial, la celebración se centra en las ceremonias litúrgicas en el interior de los templos que tienen su culminación en la Vigilia Pascual. Con orientación progresista y de compromiso social, o de tendencias muy conservadoras o incluso integristas, estos grupos minoritarios reivindican lo que entienden —cada uno de ellos de forma en gran medida opuesta— como el *verdadero sentido* de la Pascua de Resurrección y de su inmediata preparación, la Semana Santa.

Estos son los dos grupos —uno, mayoritario; el otro, constituido por diversas minorías— existentes en la mayor parte de los países de tradición cristiana, hoy, res-

pecto a la Semana Santa y la Pascua. Pero en amplias zonas de la Península Ibérica, del sur de Italia y en puntos de América Latina resta una tercera versión de la Semana Santa. Es la Semana Santa de las procesiones con imágenes en la calle, llevadas sobre andas, pasos o troncos; de nazarenos, penitentes y romanos; de músicas fúnebres o no tanto; de cantos; de escenificaciones de la pasión y de comidas especiales. Es la Semana Santa con raíces en la Contrarreforma católica, en la cultura barroca, que renace cada año, con mayor o menor pujanza, en pueblos y ciudades de Castilla, Andalucía, Murcia, Extremadura, Valencia... e incluso el propio Madrid, Cataluña, el País Vasco o Ferrol. Y en Sicilia, Calabria, Cerdeña, el mexicano Taxco, la propia Lima y otros lugares de la América que formó parte del imperio español. Es la Semana Santa que brota cada año para devoción, sorpresa, gozo, inquietud, curiosidad, escándalo o indiferencia de quienes componen los otros dos sectores, según sean las perspectivas de aproximación a un fenómeno sociocultural que casi siempre es mal comprendido y muy frecuentemente manipulado. Es esta la Semana Santa que en varios de los países citados supone la culminación de un ciclo anual de mayor o menor densidad para el núcleo activo de hermandades y asociaciones; la que es, a veces, la fiesta mayor para cuya celebración se efectúan gastos económicos significativos y que, para vivirla, vuelven a ciudades y pueblos muchos de quienes nacieron en ellos y viven lejos. Y que se ha convertido, también, en recurso real, o al menos potencial, de beneficios gracias al turismo, que es el puente con el primer sector, aunque la mayoría de los turistas apenas entenderán las funciones y significados de lo que han visto como espectadores, por más que realicen cientos de fotografías digitales o se lleven con ellos varias horas de imágenes en movimiento para enseñar al regreso como una muestra de lo que será interpretado como exotismo, fanatismo, religiosidad, absurdo o espectacularidad, fuera de la lógica del mundo moderno.

EL MODELO CASTELLANO Y EL MODELO ANDALUZ DE SEMANA SANTA

A dos grandes modelos responde hoy esta Semana Santa “tradicional” y barroca: al de procesiones austeras, dramáticas, penitenciales, casi siempre silenciosas, propias sobre todo de muchos lugares de Castilla, y también del *mezzogiorno* italiano y de la antigua América española, y el que es propio de Andalucía y predomina también, de forma creciente, en Murcia, el Levante, la Baja Extremadura, Castilla-La Mancha y en las procesiones andaluzas en Cataluña, Madrid y otros lugares con fuerte presencia de emigrantes andaluces. Por supuesto, proponer este modelo dual no significa que falten en Castilla, o en Aragón y otros puntos, procesiones y ritos coloristas y ruidosos, con un fuerte espontaneísmo, en los que se producen situaciones incluso aparentemente caóticas, como la procesión de las turbas en Cuenca, en la madrugada del Viernes Santo, o que sean ajenas a Andalucía las cofradías de silencio; pero aún existiendo estos casos, que aparentemente rompen los modelos, es evidente que el clima general de la celebración es dolorista en el primer modelo y alegremente festivo en el segundo.

Donde predomina el modelo dolorista, y en aquellos casos en que responden a él hermandades y procesiones concretas en los territorios con predominio del modelo festivo, las procesiones son de silencio, muy ortodoxas, al menos en apariencia, sus elementos refuerzan el dramatismo y suelen establecer una clara separación entre los protagonistas, que son, fundamentalmente, creyentes que responden a una religiosidad tradicional con un sentido penitencial directamente enlazado con el espíritu de Trento o incluso con tiempos medievales anteriores, y espectadores, que también son, en buena parte, creyentes que presencian con respeto, o aún temor sagrado, los pasos de la pasión: las imágenes sangrantes o atravesadas de dolor talladas hace siglos, o reproducidas —con mejor o peor fortuna— tras la destrucción de las originales.

En general, muchas medianas ciudades y pueblos de la ancha Castilla, celebran una Semana Santa “ortodoxa”: dolorista y penitencial, estrechamente apegada a un pietismo que fue general en otros tiempos, pero que hoy casi sólo conservan reducidos sectores de su población. Se escenifica, se adora, se teme, al dolor y la muerte, y las noches de los días santos, con su frío cortante y persistente como el monótono sonido de los roncós tambores, acompañan en perfecta sincronía los viejos rituales de cristianos viejos. Son procesiones y contextos que, al igual que ocurre en Italia y en América Latina, producen el efecto de parecer surgidas de otra época; contemplarlas es en gran medida retroceder a otros tiempos, ya clausurados, de los que vuelven a alentar, por unas horas, elementos fantasmagóricos como renacidos por algún conjuro. Cuando acaba la Semana Santa, la cotidianidad borra el espejismo y todo vuelve

al tiempo de antes: las imágenes, en su mayoría, a museos o a rincones oscuros de las iglesias, y la vida a su lento, pero indudable ritmo laico. Terminó la escenificación, quedó vacío el teatro... hasta otro año.

Algo distinto sucede en la mayor parte de las ciudades y pueblos de Andalucía y en lugares de las otras regiones ya citadas que no responden al “modelo castellano”. En ellos, la Semana Santa no interrumpe la vida, sino que la expresa, no se centra en el dolor, aunque el dolor esté estéticamente presente; no se festeja tanto la muerte como la vida. Existe una continuidad fluida entre los protagonistas de las procesiones y el público exterior a ellas, que no adopta el papel de espectador pasivo, sino que participa mayoritariamente, cada quién a su manera, de la representación, autoimponiéndose silencios o gritando vivas y tocando palmas. Esperar sentados a que pasen las procesiones por el recorrido oficial —con la excepción de sitios muy específicos— es, en las ciudades andaluzas, algo propio de personas de edad, de niños, de turistas o de quines quieren hacerse ver en alguna tribuna. La gente va y viene, como una marea o un ballet, para admirar la estética de la túnica de un Jesús cautivo o camino del calvario movida por el viento, o de un palio salvando las rejas de los balcones de una estrecha calle, para luego dirigirse al lugar donde una banda de música hace danzar, casi a ritmo bailable, a una Virgen, o a escuchar saetas a la entrada —en el encierro— de otra cofradía cuyos pasos o tronos sobresalen casi un metro la altura de la puerta y por eso han de entrar con los costaleros de rodillas o el trono junto al suelo. Y entre una, y otra, y la siguiente cofradía, una, o dos, o tres, visitas a bares, tabernas, restaurantes o casas de amigos, para el descanso y el comensalismo, que, aunque supongan una trasgresión de las normas eclesiásticas del ayuno y la abstinencia —que incluso son abolidas desde las propias autoridades eclesiásticas, dada su casi nula efectividad—, no tienen el carácter de irreverencia o desacato, sino que forman parte del comportamiento ritual como modo de poner el cuerpo, y el espíritu, en situación de captar las sensaciones.

La Semana Santa de Sevilla, de Málaga, de Baena, Puente Genil, Priego, Huerca-Overa, Ayamonte, Jerez y la mayor parte de las ciudades y pueblos andaluces, no suponen, contrariamente a las castellanas, un corte en nuestro tiempo histórico cotidiano, un paréntesis en que aflore un tiempo antiguo, sino que suponen una conjunción de temporalidades sólo posible en este presente real. Los ritmos no se detienen, sino que se aceleran. Los sentidos no se apaciguan, sino que, todos ellos, se abren a todas las sensaciones de la primavera. Las calles y plazas, más que nunca, son ellas mismas porque, anchas o sinuosas, parecen hechas para albergar a la multitud en continuo murmullo o sólo, inverosímilmente, al paso del crucificado con sus candelabros oscilantes.

Nadie cuestiona que las figuras centrales sean el Jesús cargado con la cruz y su *Madre Santísima*, pero pocos que no estén estrechamente ligados a la jerarquía ecle-

siástica o militen en un laicismo radical se plantearán si son muchos o pocos, de entre los nazarenos bajo los altos capirotos, los penitentes con cruz o quienes se emocionan ante el andar majestuoso de un paso de misterio o por la mecida de un palio de Virgen, los que cumplen los preceptos de la *Santa Madre Iglesia*. Según estadísticas de la Conferencia Episcopal, Sevilla y Cádiz son dos de las provincias españolas con más bajo índice de participación en la misa dominical y en los sacramentos que no sean ritos de paso y, sin embargo, cuando entra la Macarena en Sevilla o se encierra la *Novia* de Málaga, decenas de miles de voces les gritan ¡*guapa!* y aplauden con pasión cuando se mecen a los sonos de alegres músicas.

La dimensión cristiana, sin ser negada, se desborda en una religiosidad sensual y panteísta, e incluso en una profunda reafirmación *pagana* (que no antirreligiosa) de la vida. Y las propias imágenes poseen dimensiones que rebasan claramente su significación icónica: a través de ellas se identifican, o incluso rivalizan, barrios, pueblos, ciudades y sectores sociales, a la vez que son tratadas, desde el fuerte antropocentrismo que caracteriza a la cultura andaluza, con un distanciado respeto o con una cercana familiaridad, según se trate de *Nuestro Padre Jesús* o de *María Santísima*, que están lejos del pietismo característicos de las clases burguesas conservadoras.

Cuando por la malagueña calle Larios, el corazón de la ciudad, los gitanos y gitanas, con sus guitarras y en trajes de fiesta, bailan bulerías y vitorean a su Manué con los gritos de ¡*Moreno!*, ¡*Moreno!*, ¡*guapo!*, ¡*guapo!*, en referencia al bronceado color del Cristo atado a la columna, se está reproduciendo, un Lunes Santo más, el hecho insólito de la toma física y simbólica del centro económico, social y simbólico de la ciudad por quienes todo el año apenas tienen derecho a ella. Como es, también, una reafirmación de este mismo derecho a la ciudad, de la pertenencia, en este caso a Sevilla, de los habitantes de los nuevos barrios alejados o del extrarradio, como el Cerro, San Gonzalo, el Tiro de Línea o el Polígono de San Pablo, el logro de poder llevar a la Campana y la Catedral a sus cofradías, muy nuevas, pero con pasos tan suntuosos como los de las hermandades antiguas y con un cortejo más numeroso que la mayoría de aquellas.

La estética barroca en Andalucía, en contraste con lo que sucede en la mayor parte de Castilla y otros lugares, continúa viva y no se presenta como un simple *revival* anual. Sin romper en casi ningún caso con la tradición, cada año hay algo nuevo: nuevas imágenes, renovados palios, reformas en los tronos o pasos, nuevos marcos urbanos para nuevas, o antiguas, cofradías, nuevos contextos de emulación y rivalidad, renovados conflictos, abiertos o soterrados, con clérigos y autoridades eclesíásticas... La continuidad de lo barroco es evidente, pero, a la vez, los elementos expresivos, las funciones sociales y los significados simbólicos evolucionan al compás de la evolución de las propias socie-

dades locales. Esta evolución adaptativa es lo que diferencia, fundamentalmente, al modelo andaluz del castellano. Por ello, en Andalucía –y también en puntos de las regiones vecinas– la Semana Santa es un fenómeno sociocultural que se ha constituido hoy como “hecho social total” y marcador cultural, contrariamente a lo que profetizaban quienes, desde posiciones de doctrinarismo unidimensional –sea desde el doctrinarismo católico o desde el marxismo escolástico– lo consideraban, inadecuadamente, como totalmente ligado y dependiente del nacional-catolicismo.

LAS TRES ENCRUCIJADAS CLAVES DE LA SEMANA SANTA ANDALUZA

Estas tres encrucijadas claves –que presentaré referidas principalmente al caso que ha funcionado históricamente como paradigma, el de la Semana Santa de Sevilla– son la de su conformación o cristalización, en la segunda mitad del siglo XVI; la de su “reinención” a partir de mediados del siglo XIX; y la actual, en el nuevo contexto de la *glocalización*. En cada uno de estos tres momentos se producen innovaciones y permanecen elementos de las formas expresivas y tienen lugar importantes transformaciones en las funciones y significados.

La primera encrucijada: la conformación de la Semana Santa en la segunda mitad del siglo XVI

La Semana Santa de Sevilla cristalizó como tal en la segunda mitad del siglo XVI por la confluencia de varias tradiciones y factores, algunos de los cuales tenían ya doscientos años de antigüedad mientras otros que aparecen en ese momento:

- Los colectivos de flagelantes, con gran presencia en los reinos cristianos de la península y en otros lugares de Europa en los siglos bajomedievales –especialmente desde comienzos del siglo XV en que se reactivan por las predicaciones de san Vicente Ferrer–, que se habían constituido en hermandades de disciplinantes sobre todo bajo el impulso de los franciscanos, que las instituyen o acogen en sus conventos, generalmente bajo la advocación de la verdadera (Vera) Cruz y Sangre de Cristo.
- Las representaciones de la Pasión y otras ceremonias extralitúrgicas también muy populares en la Baja Edad Media: “pasos” (escenas) del teatro popular sobre la vida, pasión y muerte de Jesús, escenificaciones del descendimiento y traslado al sepulcro en el interior de las iglesias o en espacios abiertos, a menudo acompañando a lecturas evangélicas u otras pláticas conmemorativas.
- La fundación específica de cofradías centradas en el culto a la Pasión y Muerte de Cristo y en los Dolores de María, representados por imágenes escultóricas que son procesionadas con el acom-

pañamiento de cofrades, en un principio de sangre (disciplinantes) y de luz, y pronto también sin comportamiento sangriento.

- La conversión en cofradías de penitencia de algunas hermandades pre-existentes de carácter gremial, étnico, hospitalarias y otras, que anteriormente no eran cofradías de Semana Santa.
- La influencia del Concilio de Trento, iniciado en 1545 y abierto hasta 1563, con su potenciación de una pedagogía popular a través de las imágenes y del culto a estas como forma de actuación pastoral y de resistencia frente a la Reforma protestante.

La confluencia de todas estas tradiciones y factores dio lugar a procesiones de sangre y luz, con imágenes escultóricas, que generalmente hacían estación en cinco iglesias y en algunas de las cuales tenían lugar escenificaciones de la Pasión. Estos rituales constituían una pervivencia medieval y no fueron un simple efecto del Concilio de Trento, como a veces se afirma, pero difícilmente se hubieran mantenido si no encajaban en las indicaciones pastorales de éste. Pero en lo que sí tuvo gran importancia el Concilio fue en una cuestión fundamental: el cambio de protagonismo en las procesiones. Hasta entonces, y aún por un tiempo, el elemento central eran los disciplinantes como lo habían sido en los siglos bajomedievales —tal como recogen, entre otras, las reglas de 1538 de la hermandad de la Vera Cruz de Sevilla—. Sólo un crucifijo, de tamaño menor que el natural, portado por un clérigo cerrando el cortejo, era el icono presente, sin especial relevancia por sí mismo. A medida que avanza la segunda mitad del XVI se van concretando las resoluciones del Concilio de Trento y las imágenes adquieren una importancia central: son ya de mayor tamaño, por lo que se precisan unas andas en las que llevarlas por cuatro o más penitentes, comienzan a aparecer escenas de la pasión con varias figuras —lo que hace obligatorias andas de mayor tamaño— y se generaliza la presencia de María Dolorosa en unas andas o “paso” propio. De estar centradas en la expiación personal de los pecados y culpas, a través de la flagelación sangrienta, y aunque manteniendo ésta —que sigue siendo un tiempo la razón principal de la participación para gran parte de los penitentes que componen los cortejos—, el centro de la procesión pasa a estar, cada vez más, en las imágenes, al irse imponiendo un objetivo didáctico, de rememoración de la pasión de Cristo en sus diversos momentos principales.

El cambio en el protagonismo fue el elemento clave en esta primera encrucijada de la cristalización de la Semana Santa y de un nuevo tipo de hermandad de penitencia. Aunque se mantengan los flagelantes, estos van siendo cada vez más minoritarios —hasta el punto de que muchas hermandades llegan a pagar a quienes estén dispuestos a realizar la disciplina— en relación a los hermanos de luz, que ya no son meros acompañantes de aquellos, sino que forman el cortejo que precede y

acompaña a las Imágenes pasionistas. Pero, además, a finales del siglo y en los primeros tiempos del XVII los crucificados, sobre todo, los Cristos vivos, sufrientes, las imágenes de Jesús cargado con la cruz y las Vírgenes Dolorosas desbordan su papel de meros iconos para rememorar la Pasión y se convierten en sujetos de devoción, en referentes sagrados en sí mismos, con nombres propios y fidelidades personalizadas. En el propio nombre de las cofradías se refleja esta importantísima evolución en el significado de las imágenes. Así, por poner sólo dos ejemplos, una cofradía pasa de titularse “de la Sagrada Expiración de Cristo” a “cofradía del Cristo de la Expiración”, y otra de “los Martirios y Sangre de Nuestro Señor Jesucristo” a “cofradía de Nuestro Padre Jesús de la Pasión”.

A pesar de la continuidad de algunos elementos medievales, en especial de la disciplina pública y otras formas de penitencia más o menos sangrientas, la Semana Santa sevillana —y andaluza en general— se conforma en la segunda mitad del siglo XVI como un fenómeno religioso, social y cultural plenamente inserto en la ideología y la estética de los nuevos tiempos: en el Barroco. La formalización de un nuevo tipo de cofradía termina por refrendar el cambio de funciones y significados: aparece la *cofradía de nazarenos*, en la que no existe flagelación pública ni, por tanto, derramamiento de sangre, consistiendo la penitencia en cargar con una cruz a imitación de Jesús Nazareno camino del calvario, en las mismas horas de la madrugada del Viernes Santo en que, según el relato evangélico, este fue obligado a recorrer las calles de Jerusalén. En su comienzo, en 1564, la Hermandad de Jesús Nazareno, con su cortejo de cofrades con la cruz al hombro, sin disciplina de sangre, constituyó una novedad y una excepción en el conjunto de las cofradías. Pero fue una excepción que se multiplicaría en casi todos los lugares del arzobispado sevillano para terminar imponiéndose, como modelo único, siglos más tarde. Su rápido éxito se debió a dos factores fundamentales: la mayor identificación popular con las imágenes del Jesús vivo y sufriente, más cercanas a la sensibilidad popular que las imágenes, más terribles y lejanas, de Cristo muerto en la cruz, y la forma, más adaptada a los tiempos, de realizar la penitencia durante la procesión. Si a esto añadimos que, en muchos lugares, fueron estas cofradías de Jesús Nazareno —popularmente conocidas muchas veces como “hermandades de Jesús”, a secas— las que, en el transcurso de sus procesiones, organizan escenificaciones, con personajes vivos vestidos al efecto, de pasajes de la Pasión, o incluso del Antiguo Testamento, y que la hora de la procesión eran las de la madrugada y la mañana del Viernes Santo —que fueron las horas del martirio de Jesús—, tendremos explicado los motivos de la popularización de estas cofradías y de la especial fuerza devocional de su imagen central.

El Sínodo de 1604 supuso el final de la época de conformación de la Semana Santa sevillana. Sobre todo,

representó el más tajante intento del Arzobispado por controlar un fenómeno que, en gran medida, había escapado a su control, debido al alto número de cofradías, a la falta de regulación de estas y de las procesiones, a las rivalidades entre ellas, al hecho de que la mayoría tenían su sede en conventos y, por tanto, sus relaciones más estrechas eran con las órdenes regulares, y a que, ya entonces, en sus pocas décadas de existencia, la Semana Santa de las procesiones se había convertido ya en una de las fiestas más importantes de la ciudad y la función penitencial de las procesiones, sin abandonarse, había quedado ya eclipsada por la suntuosidad. En el Sínodo se estableció un ordenamiento preciso, obligando a todas las cofradías a hacer estación en la catedral —y las de Triana a la parroquia de Santa Ana— por orden de antigüedad y prohibiéndose, bajo pena de excomunión, comportamientos y acciones que eran considerados “abusos” e “inconveniencias” por la Iglesia oficial.

El número de cofradías continuó aumentando y el año 1611 llegaban ya a 39: salieron en Sevilla 7 cofradías el Miércoles Santo, 14 el Jueves y 11 el Viernes, más 5 el Jueves y 2 el Viernes en el arrabal de Triana. A pesar de cuanto solemnemente había prescrito el Sínodo, salvo respecto a la estación en el templo metropolitano el cumplimiento de las demás órdenes debió ser muy relativo, ya que sólo unos años más tarde el siguiente arzobispo, Pedro Castaño y Quiñones, vuelve a insistir sobre ellas, señalando que en las procesiones, “*por ser muchas, hay pendencias y confusión entre ellas, que el año pasado de 1622 fueron mayores y las justicias no son bastantes para lo remediar y la indecencia con que van en actos de penitencia*”. El arzobispo quiso tomar una medida drástica al respecto, realizando, de acuerdo con el Asistente (alcalde) de la ciudad, en 1623, una reducción o agregación obligada de cofradías, uniéndolas en grupos de tres o cuatro, aunque respetando la independencia de aquellas en que se integraban los sectores más poderosos de la ciudad: la Vera Cruz, la Soledad, la Virgen de la Antigua, la de Jesús Nazareno y la de Pasión. Una reducción, que, al poco tiempo, se mostró también inoperativa, dada la fuerza no sólo religiosa, sino también social que había tomado ya en Sevilla el movimiento cofradiero. Todos los sectores sociales tienen su propia cofradía, desde los nobles hasta los esclavos negros, pasando por los comerciantes de seda, los mercaderes de Indias, los ceramistas o los cocheros. Y a través de ellas rivalizan y se autoafirman, no pocas veces en oposición a las propias autoridades eclesiásticas. Y para ellas se realizan obras maestras de la escultura en madera: Cristos, Vírgenes y otros personajes evangélicos por los maestros de la “escuela sevillana” del Barroco; dramáticas, pero menos sangrientas y doloristas que las imágenes de la “escuela castellana”. Para ellas se tallan grandes y, muchos de ellos, lujosos “pasos” dorados, y se realizan bellos trabajos de orfebrería en plata. Es la primera *edad de oro* de la Semana Santa sevillana: esta se ha convertido ya en un “hecho social total” y en un marcador cultural de identidad de la ciudad, que,

a través de ella, se autodefine como el tercer polo de la cristiandad, tras Roma y Jerusalén.

Durante todo el siglo XVII y primera mitad del XVIII se acentúa el proceso de “humanización” de las imágenes: casi todas son de vestir, o se visten con ricos terciopelos, aunque sean de talla completa, proliferan las cabelleras de pelo natural en los Cristos, que saludan o “abrazan” a las Vírgenes, cada imagen en su paso respectivo, en la ceremonia de la “humillación”, generalmente antes de entrar en sus templos, y multiplican sus vestiduras las Vírgenes... A la vez, personajes vivos componiendo grupos de soldados romanos, representando figuras de la pasión o de la Biblia, o ángeles, sibilas y otros, forman parte de muchos cortejos y, sobre todo en los pueblos —más alejados del control eclesiástico—, intervienen en escenificaciones en las que también tienen un papel las propias imágenes. Y en contraste muy del gusto barroco, se incorporan pasos alegóricos de difícil interpretación para el entendimiento popular: el Triunfo de la Santa Cruz, el Sagrado Decreto de la Santísima Trinidad, ambos conservados hoy, y varios otros que desaparecerían a finales del siglo XIX o primeros del XX. También nuevos y, en ocasiones, muy ricos enseres amplían el patrimonio de las cofradías, ofrendados por familias de buena posición o incluso por hermanos que han tenido éxito en América, como lo muestran las cruces de carey y plata de los Nazarenos de la Santa Cruz en Jerusalén y de La O.

La segunda encrucijada: la “reinención” de la Semana Santa a partir de mediados del siglo XIX

El largo proceso que supuso en España el paso desde el *Ancient Regime* absolutista al Nuevo Régimen liberal-conservador tuvo, como no podía ser de otra manera, un fuerte reflejo en la Semana Santa andaluza como en las de otros lugares de España. En el último tercio del siglo XVIII, el pensamiento ilustrado, con su visión centrada en la *racionalidad*, cuestiona a las cofradías y a los rituales públicos religiosos. Es este un fenómeno a escala de todo el Reino, e incluso de todo el mundo católico. Pero en este cuestionamiento, no exento de contradicciones y ambigüedades, coinciden en España tanto el poder político como el eclesiástico. Lejos de enfrentarse, ambos colaboran en el objetivo común de la que consideraban urgente necesidad de “*racionalizar y purificar la religión popular de su enorme ganga de conductas tóxicas, supersticiosas, formalistas y aberrantes*”. Todos estos adjetivos descalificadores, aplicados a las hermandades y a la Semana Santa, responden a los intereses y a la ideología del poder, que, en la segunda mitad del siglo XVIII, está ocupado por varones miembros de unas mismas familias que casi monopolizan los puestos altos tanto de la jerarquía civil como eclesiástica; familias generalmente de la nobleza media y alta, algunos de cuyos integrantes más cultos o refinados profesan ahora las ideas de la Ilustración en todo cuanto no afecte al cuestionamiento de las fuentes de su poder económico, social e

ideológico, y la utilizan como una nueva palanca para la defensa de sus intereses de grupo, ahora en nombre de la *racionalidad*. Para la mayoría de nuestros *ilustrados*, sin embargo, no se trataba de un acercamiento al libre pensamiento cuestionador de la religión, sino del intento de compaginar Religión Católica y Razón mediante la *depuración* de cuanto en aquella es calificado como “supersticiones”, “prejuicios”, “fanatismos” o “abusos”.

En su primera etapa —que se extiende por el último tercio del siglo XVIII y llega hasta la invasión francesa, en 1808—, muchos de los *ilustrados* son clérigos, pertenecientes al clero regular medio y a la jerarquía eclesiástica; y quienes no lo son y ocupan puestos de poder político tampoco son laicistas: aunque impulsan la sacralización del Estado y la preponderancia de este sobre la Iglesia, no cuestionan los dogmas y preceptos de la Religión Católica, sino aquellas costumbres e ideas que ellos definen como fruto de la ignorancia y el oscurantismo, atribuidas al pueblo llano y a la influencia sobre este de la “frailería”. En realidad, en esta etapa no hubo apenas enfrentamiento entre poder político y poder eclesiástico, y sí una colaboración entre ambos para promover cambios, mediante leyes, prohibiciones y

El interés por controlar estrechamente, e incluso por hacer desaparecer, a la mayor parte de las cofradías, sobre todo de Semana Santa, si bien respondía, en el discurso, a la lucha contra las que ahora son denominadas “supersticiones populares”, tenía un doble objetivo: ideológico y económico. Para alcanzar este doble objetivo, Estado e Iglesia jerárquica caminan juntos. Su enfrentamiento no se producirá hasta ya entrado el siglo XIX. Hasta entonces, la Iglesia oficial, que durante la Contrarreforma había fomentado la creación de hermandades y cofradías como parte importante de su estrategia de poder, para que estas sirvieran de muro contra el avance de las ideas erasmistas y luteranas en los estratos populares y para organizar en asociaciones religiosas a todos los sectores de la sociedad (aunque sin conseguir plenamente controlarlos), “había quedado arrollada por las cofradías y estas habían asumido el protagonismo de fiestas-procesiones-rogativas con las implicaciones socio-políticas más diversas”.

Además, en el último tercio del siglo XVIII, el objetivo de fortalecer la autoridad de la jerarquía sobre el rebaño de fieles, sobre el bajo clero y sobre las órdenes religiosas tiene en las hermandades más un obstáculo que un cauce. Conviene no olvidar que estamos en un tiempo de fortalecimiento y centralización tanto del poder político —se está comenzando a construir el Estado-Nación— como del poder eclesiástico, en este caso a través del reforzamiento del organigrama parroquial. La parroquia se consolida como la célula básica de la organización eclesiástica y los párrocos, al menos en la intención, se convierten en los equivalentes eclesiásticos a los funcionarios civiles: una y otra red se extiende y fortalece para actuar de correa de transmisión de la

autoridad, de arriba abajo. En esta planificación, las hermandades, sobre todo las de Semana Santa, constituían más bien un obstáculo ya que habían sido fundadas y la mayoría seguía residiendo en conventos de frailes o en capillas propias —en lugares sobre los cuales la jurisdicción parroquial no existía o era poco más que nominal—, y sus relaciones con párrocos y obispos llevaban frecuentemente a conflictos o, al menos, a distanciamientos como resultado del celo cofradiero por mantener la autonomía de sus asociaciones.

La acción conjunta de los poderes estatal y eclesiástico contra las cofradías no sólo respondía a concepciones ideológicas, sino también a objetivos económicos. Uno de los argumentos más repetidos en la ofensiva contra ellas era que las procesiones, al igual que las romerías y otros rituales religiosos populares, se habían convertido, por lo elevado de sus gastos, en la principal razón por la que muchos llegaban “a perder sus casas y familias, quebrar en sus tratos, oficios y obligaciones, y verse muy pobres y mendigos”. Para la mentalidad racionalista ilustrada —como lo sería luego para el liberalismo burgués decimonónico y para el neoliberalismo actual, que son herederos de aquella—, la mayoría de los gastos ceremoniales que realizaban (y realizan) las cofradías en procesiones y fiestas son “irracionales” o, en todo caso, “improductivos”: músicas, cera, pólvora, comida, bebida, nuevos y a veces costosos enseres para tan sólo unas horas de procesión. Significativamente, sólo los gastos de las hermandades sacramentales fueron considerados adecuados tanto por las autoridades eclesiásticas como civiles, al considerarlos gastos “necesarios” para el culto en las parroquias, suponiendo un ahorro a la propia organización eclesiástica, que sin la existencia de tales hermandades tendría que hacerse cargo directamente de ellos.

Sí se aceleraron, a partir de la década de los años setenta, impulsados desde ambos ámbitos, estatal y eclesiástico, los intentos de reformar las costumbres calificadas de prácticas “profanas y de poca devoción” en las celebraciones religiosas. En 1777, en una Real Cédula firmada el 20 de febrero por Carlos III, se insiste en varias cuestiones algunas de las cuales venían siendo ordenadas, sin demasiado éxito, desde dos siglos atrás por los arzobispos: que las procesiones “se retiren antes de oscurecer, vayan con la debida decencia y compostura, no se permitan disciplinantes, empalados ni otros espectáculos semejantes, y que ninguno de aquellos a quienes se les permite llevar túnicas usen de capirotos ni se cubran el rostro de modo alguno”. Dos meses más tarde, el asistente (alcalde) Olavide publica en Sevilla un edicto que desarrolla y amplía las órdenes y prohibiciones reales. Respecto a ellas, las dos cuestiones que las cofradías sevillanas menos aceptaron de cuantas contenían los edictos eran que los cofrades no pudieran llevar el rostro cubierto y la prohibición de los horarios nocturnos.

El consenso entre el Estado y las altas jerarquías de la Iglesia no se quebró hasta que, desde aquel, se pusieron en cuestión las bases del poder económico de esta.

Apenas fueron motivo de discordia las ventas ordenadas por Carlos IV, en 1798, de los bienes raíces de cofradías, hospitales y otras obras pías, ni las de 1805, porque no afectaban directamente a las propiedades, sobre todo rurales, de los obispados. En esos años de inicios del Ochocientos, aunque con menos esplendor que cincuenta años antes —menos cofradías estaban en condiciones, sobre todo económicas, de salir en Semana Santa— esta seguía siendo la principal y más popular fiesta de la ciudad. El ilustrado sevillano José María Blanco White, sacerdote católico convertido al anglicanismo, escribió desde su exilio londinense, referido a esos años, que la Semana Santa continuaba siendo “*el principal orgullo de la ciudad*” y que “*en un país en el que el gobierno no tolera las fiestas de máscaras, el placer de salir disfrazado a la calle es un gran incentivo para que nuestros jóvenes se inscriban en estas asociaciones religiosas (...). Los supuestos penitentes se sienten reconfortados de la fatiga y cansancio de la noche con la viva impresión que esperan hacer en los ya vencidos corazones de sus novias, que, por medio de señales convenidas de antemano, son capaces de reconocerlos a pesar de los velos y la uniformidad de los vestidos*”.

En la larga pugna entre conservadores y liberales que se extendió desde la invasión francesa hasta casi la mitad del siglo, con tres guerras civiles y sucesivos cambios en la ocupación del poder político por parte de las dos facciones, la mayor parte de las cofradías y la Semana Santa vivieron su época de mayor debilidad. Sufren los efectos de los cierres de conventos y de las medidas *desamortizadoras*, el número de las que hacen estación en la catedral se reduce drásticamente; hay periodos en los que las procesiones están prohibidas y no pocas hermandades, incluso algunas de las que habían sido más poderosas, desaparecen o se desorganizan.

Pero una nueva época se abre con la estabilización del nuevo régimen monárquico. La Constitución de 1845 y el Concordato de 1851 fueron los dos hitos principales del consenso liberal-conservador por el que se alcanzaba una especie de empate entre los bandos, una especificidad española que contrastaba con el desenlace ocurrido en Francia y otros países europeos donde los partidarios del Nuevo Régimen (el sistema capitalista-liberal *democrático*) se impusieron claramente a quienes defendían el Antiguo. Los dos textos señalados significaron un compromiso entre los dos grandes bloques político-ideológicos del país, que dejaba fuera a los sectores más radicales de ambos: los carlistas, por una parte, y los que pronto se convertirían en republicanos, por otra. El compromiso consistió en el establecimiento de unas Cortes elegidas mediante voto censitario (sólo tenían derecho al voto los varones cabezas de familia contribuyentes, es decir poco más del 1% de la población) y un Senado vitalicio, y en el reconocimiento de la “unidad católica” de España y la consideración de la religión católica como necesaria socialmente para garantizar la moral pública y el respeto a la propiedad. A cambio de que la Iglesia rehusara a la exigencia de

devolución de los bienes expropiados por el Estado y comprados por los particulares que conformaron la gran burguesía agraria —es decir, de que reconociera y bendijera el carácter mercantil y productivo de la propiedad, la vieja aspiración ilustrada—, se estableció, a modo de indemnización, una dotación anual estatal “de culto y clero” y, sobre todo, le fue entregado a la Iglesia el control de la educación. Así, la Iglesia rehusaba a gran parte de su poder económico y reconocía la legitimidad del Estado liberal, pero garantizaba su poder moral e ideológico tanto sobre las conciencias individuales como sobre el conjunto de la sociedad, insertándose de manera hegemónica en la nueva situación político-social. Este consenso se mantendrá como verdadero núcleo duro del sistema político e ideológico durante más de ochenta años, con el único paréntesis del denominado Sexenio Revolucionario (1868-73), hasta la proclamación de la Segunda República en 1931.

En este contexto tuvo lugar la reactivación o “reinvención” de la Semana Santa, si utilizamos la categoría acuñada por el historiador social británico Eric Hobsbawm. De nuevo, en esta segunda encrucijada, se sumaron una serie de factores:

- La estabilidad política, al menos relativa, resultado del acuerdo entre las dos facciones antes señaladas y del nuevo consenso entre Iglesia y Estado.
- La cierta recuperación económica de la ciudad, de la mano, sobre todo, de sectores mercantiles. En esta activación económica, las fiestas debían tener un papel importante tanto en los gastos de los sevillanos como en la atracción de viajeros. No hay que olvidar, al respecto, que es también en la década de los años cuarenta —concretamente en 1846— cuando se crea la *Feria de Abril*, como otra forma de impulsar la economía local mediante el establecimiento de unos días fijos anuales de mercado ganadero —en principio, del 18 al 20 de abril— que tuvo, desde el primer momento, una importante dimensión festiva. Surgían, así, en la mitad del siglo XIX, las *Fiestas Primaverales de Sevilla*: Semana Santa y Feria, complementadas con otros festejos de toros, caballos y acontecimientos sociales diversos que se extenderían durante varias semanas del mes de abril y que serían luego publicitadas, en un cartel oficial único en el que convivirían, sin escándalo alguno durante más de un siglo, nazarenos y flamencas, Vírgenes y farolillos, junto o bajo la torre, inexcusable, de la Giralda. Estamos en los inicios de Sevilla como destino turístico en sus fiestas.
- El decidido apoyo del Ayuntamiento de la ciudad, representante de los sectores burgueses en ascenso, que comienza a tener un fuerte protagonismo en la organización de la Semana Santa, incluso haciéndose cargo de las salidas del Santo Entierro —la procesión más espectacular, que a veces consta de

numerosos pasos— y ayudando económicamente de forma directa a las cofradías. Estas ayudas se regularizarían a partir de 1861 en una subvención regular anual a aquellas que participaran en las procesiones de la Semana Santa, posibilitando sus salidas y la renovación y enriquecimiento de enseres.

- La reorganización de la estructura humana y territorial de la ciudad, que queda ahora definitivamente organizada en clases sociales y residencialmente en barrios, en lugar de organizarse, al menos parcialmente, en estamentos y gremios. Esto hizo que muchas cofradías acentuaran su identificación con sectores sociales concretos, en términos de clase, y, sobre todo, con determinados barrios, tanto del centro histórico como, sobre todo, de los arrabales: Triana, San Bernardo, San Roque, la Macarena... , que se redefinen en buena parte a través de sus cofradías y de las imágenes de estas.
- La nueva sensibilidad religiosa que permitió —como señala el profesor Carlos Colón— la convergencia, en las imágenes titulares de las cofradías, de la “piedad burguesa” y la “devoción popular”.

Es evidente, en esta activación de las cofradías y “reinención” de la Semana Santa adaptada en funciones y significados a los nuevos tiempos, el protagonismo burgués, aunque también aparecieran como protagonistas personajes de la nobleza, como los Duques de Montpensier y su llamada “Corte chica” en Sevilla, que establecieron estrechas relaciones con diversas cofradías: Montserrat, Gran Poder, Quinta Angustia, Carretería... Así, el número de hermandades que a partir de mediados de la década de los años cuarenta acuerdan su salida ascendió significativamente, y se produjeron innovaciones de gran contenido simbólico, entre las que destacan las joyas de pedrería y otras alhajas, propiedad de familias importantes, que comenzaron a lucir las imágenes de Vírgenes —que se ponen de moda a partir de la iniciativa de la hermandad de Jesús Nazareno, en 1844— y la renovación estética, romántica e historicista, que se impone sobre los cánones neoclásicos de las décadas precedentes. En el plano organizativo, la mayoría de las cofradías están gobernadas por familias pudientes o por personajes que ejercen sobre ellas, a la vez, un mecenazgo y un poder casi caciquil.

Ya en los primeros años de esta reactivación, un viajero francés, Antoine de Latour, que vivió algún tiempo en Sevilla a partir de 1844, escribe con escepticismo y evidente crítica:

“He oído hablar mucho de la Semana Santa en Roma [...] El voto secreto de toda alma piadosa es ir a Roma para recibir la bendición del padre de la cristiandad. Me temo que no sea únicamente por esa irresistible seducción del sentimiento religioso por lo que toda España se siente atraída ante el espectáculo de la Semana Santa de Sevilla. [...] En Sevilla,

el espíritu del país con esa fiebre de diversión que invade toda Andalucía, se ha apoderado incluso de las fiestas religiosas y de sus más conmovedoras ceremonias, y he advertido con pena cómo cada día es menor el poder del catolicismo en la exhibición popular de ese drama de la pasión de Cristo, representado en la calle y en el templo, delante del espectador cada vez más indiferente [...] ¿Qué buscamos hoy en estas ceremonias? El vano goce de los sentidos [...] Queda en muchos todavía ocasión (...) para la emoción e incluso para la piedad sincera y verdadera (...) pero ya no existe esa vida íntima que en otro tiempo hacía, sin gran esfuerzo, que durante una semana Sevilla pudiera identificarse con Jerusalén [...] Las grandes lluvias han cesado, el cielo ha vuelto a recuperar su pureza y, con el mes de marzo, los árboles empiezan a mostrar sus retoños. Ya sólo se habla de la Semana Santa y la Feria: las dos épocas brillantes de Sevilla y que son, aunque no se confunden, principio y fin de la misma fiesta. Esta mezcla de lo sagrado con lo profano es también una de las características de Andalucía: todo es pretexto para divertirse. De los alrededores se precipita la gente a Sevilla. Las ciudades, los pueblos, los campos, quedan abandonados; el vapor de Cádiz deposita cada día en la orilla del Guadalquivir una nube de viajeros que se precipita sobre la ciudad para disputarse la habitación más insignificante y pagarla a precio de oro. Del interior del país, de las montañas, por los caminos de Carmona, de Utrera y de Extremadura, llegan toda clase de carruajes con familias enteras [...] La gran preocupación de los habitantes de Sevilla son las cofradías, sus reuniones y asambleas conjuntas que, desgraciadamente, tienen como fin no el unir sus plegarias, sus buenas obras y establecer piadosas relaciones, sino simplemente el deseo de triunfar sobre el vecino. La emulación de la vanidad ha reemplazado a la fe: aquella que cuenta con más cirios, con más penitentes, (...) se vanagloria de su éxito sobre las demás [...] Si levantáramos el antifaz del primer penitente que llega, encontraríamos al hombre indiferente de nuestros tiempos [...] En estos últimos años parece que las procesiones han vuelto a tomar importancia en Sevilla. Cofradías que no se veían desde cerca de un siglo, han aparecido en la Semana Santa”.

Elementos antiguos, tradicionales, propios de una sociedad pre-moderna, se aúnan con funciones y significados característicos de la Modernidad. En 1869, el sevillano Gustavo Adolfo Bécquer, máximo poeta romántico en lengua española, escribe un texto de gran interés comparando la Semana Santa castellana, concretamente la de Toledo, con la de Sevilla:

“Al tratar de las solemnidades religiosas con que en estos días conmemora la Iglesia la pasión y muerte del Redentor del mundo, ocurren naturalmente los nombres de Toledo y Sevilla, ciudades ambas famosas, así en España como fuera de ella, por la magnificencia y el aparato que en sus templos y catedrales despliega el culto católico. Algunos escritores, concretándose particularmente a las ceremonias y cofradías de la Semana Santa, han intentado hacer comparaciones entre las de una y otra ciudad; pero es lo cierto que, si bien en ellas

puede hallarse un notabilísimo contraste, de ningún modo cabe la comparación: tan diverso es el espectáculo que ofrecen y el sello especial que las caracteriza. Sevilla, población floreciente y próspera, en la cual el espíritu moderno ha llevado a cabo más radicales transformaciones, imprime a estas solemnidades un sello propio de animación, novedad y lujo, que inútilmente buscaremos en la vetusta capital de la monarquía goda. Sus célebres cofradías, más bien que la continuación de las tradiciones, son una restauración con todos los accidentes propios de este género de obras. Habiendo atravesado al par que las demás de España una larga época de decadencia, han salido de ella merced no tanto al fervor religioso que las dio vida como al espíritu de especulación y vanidad que las mantiene en el grado de esplendor en que se hallan. La Semana Santa de Toledo, con sus escasas y pobres cofradías, es, por decirlo así, la última palabra de la tradición que, ya decadente, guarda, no obstante, en sus destrozados vestigios el carácter y calor de la edad en que tuvo su origen. Los que han tenido la ocasión de visitar ambas ciudades en esta época del año y las han estudiado con alguna detención, no podrán menos de sentir y apreciar como nosotros el contraste que resulta de la aproximación de sus recuerdos. Sevilla la llana, donde la primavera que se anticipa al calendario llena ya el aire de luz y perfumes, con su blanco caserío, sus celosías verdes, sus balcones enredados de madreselva y su cielo azul con un sol de fuego que derrama la claridad a mares; Sevilla la alegre y la bulliciosa, con su Plaza Nueva, guarnecida de una guirnalda de naranjos en flor; la muchedumbre que se agita en su ámbito y por entre la cual desfilan, al compás de la música, aquellos miles de elegantes y perfumados penitentes de todos hábitos y colores, blancos, negros, rojos y azules, repartiendo a las niñas dulces de sus canastillas y arrastrando luengas colas de terciopelo o de seda; las andas cubiertas de flores y de luces, las imágenes cargadas de oro y pedrería, los coros de ángeles engalanados de plumas, flecos y oropel, las cohortes romanas con airones de papagayo, armaduras de hojalata y calzas de punto color de carne como los saltimbanquis o los bailarines, todo, en fin, lo que en ella se agita y reluce y suena durante esos días clásicos, ofrece un conjunto en que se mezcla y confunde lo profano con lo religioso, de manera que tiene a intervalos el aspecto de una ceremonia grave o la vanidad de un espectáculo público con sus puntas y ribetes de bufonada. El fondo que a estas ceremonias presta Toledo, es, desde luego, muy distinto (...). En el tránsito de sus cofradías, rara vez se aglomera esa muchedumbre ruidosa e inquieta que acude a todo género de reuniones; más por lucir las galas y ver y ser vista que llevadas de la curiosidad, la devoción o el entusiasmo. Las largas hileras de penitentes negros y los guardadores del Sepulcro, vestidos de hierro, pasan silenciosos con sus cruces, sus pendones y sus alabardas, deslizándose por entre los anchos salientes de sombra de los edificios como una procesión de gentes de otra edad evocados en la nuestra merced a un misterioso influjo”.

Tras los años inestables del “Sexenio Revolucionario” (1868 a 1873) y ya dentro del periodo de la Res-

tauración Borbónica, se fundan varias nuevas cofradías, en algunos casos tomando imágenes y referencias de otras que habían existido en siglos anteriores. Y al final del siglo y primeros años del XX, un bordador y diseñador, Juan Manuel Rodríguez Ojeda, da forma “canónica” a la Semana Santa moderna, instaurando el llamado “estilo sevillano”, un Neobarroco imaginativo y colorista, en los pasos de Virgen, en las túnicas de los nazarenos, en las vestimentas de los “armaos” (soldados romanos de la hermandad de la Macarena) y en otros diversos elementos de la estética semanasertera.

La Semana Santa se dualiza: cofradías de mayoría burguesa, de silencio, con túnicas negras y cinturón de esparto, con pasos solemnes, suntuosos, pero de exorno contenido, y cofradías populares de barrio, con varias bandas de música, ruidosas, espontáneas, coloristas, sus nazarenos con túnicas de capa, en ocasiones de terciopelo, y exorno desbordado en sus pasos, rodeados de vítores y aplausos. Y se dualiza, también, en la distinta significación simbólica de los pasos de Cristo, más severos, y los de Vírgenes, que son solemnes capillas que caminan en las cofradías burguesas y, cada vez más, verdaderos troncos de la naturaleza en las cofradías de barrios populares.

La Semana Santa de Sevilla adquiere, así, una nueva, o al menos mucho más marcada, significación de ritualización dialéctica entre la muerte y la vida, donde esta sale triunfante. Ya no es, como en siglos anteriores, una celebración fundamentalmente dolorista, como seguiría siendo en Castilla y los otros lugares en los que también resurgiría a finales de siglo o comienzos del XX sin apenas cambiar de funciones y significados.

En Sevilla, las cofradías regularizan sus salidas y amplían su patrimonio artístico. Continúan diversificándose los colores y formas de las túnicas de los nazarenos, de mantos y palios —que incorporan los bordados sobre malla a partir del estreno del manto “camaronero” de la Esperanza Macarena, en 1900—, las músicas son cada vez más importantes, las saetas se confirman como uno de los palos importantes del flamenco —por lo que afamados cantaos y cantaoras lucen su estilo desde los balcones—, y las procesiones en la calle, sobre todo las de aquellas imágenes que concentran mayor devoción popular, son presenciadas por un número cada vez mayor de gentes, incluidos numerosos viajeros o turistas desde las tribunas y sillas o balcones que se alquilan al efecto. La creación de nuevas cofradías, la reorganización de otras, el desdoblamiento en dos pasos de no pocas que antes sólo tenían uno —es muy fuerte la tendencia a que, con pocas excepciones, las procesiones respondan al modelo dual de un paso de Cristo, crucificado, con la cruz al hombro o representando una escena de la Pasión, y otro de palio, para María Dolorosa, incluso si está ya presente en el anterior—, y la pasión por el estreno de nuevos enseres acentúa el carácter popular de la Semana Santa como fiesta de identificación de la ciudad y de sus diferentes barrios y sectores

sociales, aunque las juntas de gobierno de las hermandades continúen ocupadas, en sus cargos principales, por miembros de la burguesía conservadora.

Y algo básicamente similar a este proceso, aunque más tardío en el tiempo y con resultados no tan espectaculares, tuvo lugar también en Málaga, Jerez y otras muchas ciudades y pueblos andaluces.

La tercera encrucijada: la Semana Santa en una sociedad laicizada y un mundo globalizado

En los años veinte del Novecientos estaba ya plenamente definido, y consolidado, el nuevo modelo de Semana Santa en Andalucía. Y este pervivió, en sus aspectos fundamentales, a pesar de la crisis de la Segunda República y del trauma de la Guerra Civil. Desde esta, y durante las cuatro décadas de la dictadura y el nacional-catolicismo, el control eclesiástico y la manipulación política de la Semana Santa fueron evidentes —aunque en Sevilla no llegara a las cotas de Málaga y otros lugares— pero no logró destruir el carácter marcadamente popular de la fiesta.

De todas formas, el desarrollismo capitalista, la extensión de costumbres y formas de pensamiento europeos, el debilitamiento del nacional-catolicismo como ideología hegemónica e, incluso, las consecuencias del Concilio Ecuménico Vaticano II fueron factores que desencadenaron, en los años sesenta y durante parte de los setenta, una crisis económica, demográfica e incluso de identidad que afectó a no pocas cofradías y a la propia Semana Santa. Aunque no en Sevilla, en otras ciudades importantes, como Granada o Almería, dejaron de salir gran número de hermandades y la Semana Santa perdió gran parte de su vitalidad. Sin embargo, y sorprendentemente para muchos, los años de la transición política a la democracia (1975-1982) representaron un resurgimiento para las cofradías, tanto a nivel interno como en sus procesiones, llegándose, incluso, en las décadas de los ochenta y noventa, a lo que fue llamada la “masificación” de la Semana Santa: nuevas cofradías, sobre todo en barrios alejados del centro de las ciudades y en muchos pueblos, acrecentamiento general del número de nazarenos y multiplicación de estos en las cofradías más populares, formación de cuadrillas de costaleros y de hombres de trono para llevar las imágenes, sustituyendo a los asalariados, ocupación de las calles por multitudes para asistir a las procesiones... Importancia fundamental tuvo en este nuevo auge el protagonismo de los jóvenes, la incorporación, aunque lenta, de las mujeres y la indudable democratización del funcionamiento de las hermandades, como se refleja en el hecho de no ser excepcional la presentación de dos o tres candidaturas para las elecciones de juntas de gobierno, contrariamente al sistema familista o de cooperación que había sido norma anteriormente. Y la economía de la mayoría de las corporaciones, sobre todo en las ciudades, pasa a tener un balance positivo posibilitado en gran medida por las subvenciones y ayudas de los ayuntamientos, que apoyan la Semana Santa sin dis-

tinción del color político de las alcaldías.

El protagonismo de los sectores populares es un hecho evidente en las últimas décadas. Concretándonos al caso de Sevilla, las cofradías más numerosas pasan a ser, en su mayor parte, las de barrios populares alejados del centro o situados en el extrarradio, contrariamente a lo que era más frecuente hasta los años ochenta, cuando las cofradías tradicionalmente con más nazarenos y penitentes eran las de negro del centro de la ciudad, a las que había que agregar la cofradía de la Macarena. Analizando los datos del año 2005, de las 13 cofradías que alcanzan o superan los 1.500 nazarenos/as, 11 son populares de barrio: la Macarena, que es la más numerosa de todas, con 2.800; San Gonzalo, con casi 2.200; la Esperanza de Triana, La Estrella y San Bernardo, con más de 1.900; El Cerro y el Tiro de Línea (Santa Genoveva), con 1.800; Nervión, con 1.650; y San Benito, la Hiniesta, El Cachorro y Los Gitanos, en torno a 1.500. Sólo 2 hermandades de negro pertenecen a este grupo: la del Gran Poder —la gran devoción cristífera de Sevilla— con casi 2.500 nazarenos y la de los Estudiantes, con 1.500.

También resulta interesante apreciar cómo, contrariamente también a lo que ocurría hasta esos años, si dejamos aparte la madrugada del Viernes Santo —que sigue siendo la de mayor número de nazarenos, con aproximadamente 10.000—, son hoy el Domingo de ramos, el Lunes y el Martes Santos los días de más nazarenos, entre 8.600 y 8.900, seguidos de cerca por el miércoles, con casi 8.000. En contraste, en la tarde-noche de los “días grandes” tradicionales —Jueves y Viernes Santos— no llegan a 5.000 los nazarenos en la calle; y la cifra se reduce aún más el Sábado Santo-Domingo de Resurrección: aunque salen en esa doble jornada sólo cinco cofradías, el total no supera los 2.500. En conjunto, el total de nazarenos de las 57 cofradías que hicieron estación a la catedral dicho año 2005 —en 2007 y 2008 se han incorporado dos más— se eleva aproximadamente a 55.000, a los que habría que agregar unos 3.000 más de las hermandades “de vísperas”: las que salen por sus barrios en los días previos a la Semana Santa, por no haber sido aún aprobadas por el Arzobispado como *hermandades de penitencia*, o por no haber sido autorizadas por el Consejo de Cofradías a incorporarse a alguno de los siete días “oficiales”. El total, pues, de nazarenos supone aproximadamente una tercera parte del conjunto de hermanos/as inscritos en las cofradías, que son en torno a los 165.000 (aunque hay que tener en cuenta el hecho frecuente de que una misma persona pertenezca a más de una hermandad). En cuanto se refiere a los *costaleros* o cargadores de los pasos, puede haber en torno a 4.000, teniendo en cuenta que muchos de ellos repiten en dos o más cofradías, ya que, aunque puedan ser hermanos-costaleros, casi todos son, fundamentalmente costaleros-aficionados.

Lo que subyace en estos y otros muchos datos de carácter económico, social y mediático es que la Semana

Santa sevillana —y andaluza en general— ha acrecentado, en los últimos treinta años, su carácter de “hecho social total” para muchas sociedades locales y se ha confirmado como uno de los marcadores culturales más relevantes para el conjunto Andalucía.

Pero, por debajo de este hecho, la Semana Santa andaluza se encuentra hoy en una nueva encrucijada porque vivimos ya en una sociedad caracterizada por la laicidad y en un mundo globalizado, es decir, basado en la lógica utilitarista del mercado. Una serie de factores se hacen presentes:

- a. El avance del indiferentismo religioso y la rápida reducción de la práctica religiosa, sobre todo entre los jóvenes. Para el conjunto de España —y la situación no debe diferir mucho en Andalucía— aunque ocho de cada diez personas se declaran católicos, más de la mitad afirma no asistir a ninguna práctica religiosa (salvo las que son ritos de paso) y sólo un 17% participa regularmente en la misa dominical y en los sacramentos. Y dos de cada tres españoles piensan que el Estado no debe subvencionar de ningún modo a la Iglesia.
- b. Paralelamente a lo anterior, las jerarquías eclesásticas —que en los años setenta se opusieron directamente al fenómeno de la Semana Santa y de las cofradías o apenas lo tuvieron en cuenta, por considerarlo caduco o incluso “dudosamente cristiano”— insisten hoy en un mayor protagonismo y en un más estrecho control de las cofradías. Las Normas Diocesanas de Sevilla, por ejemplo, ordenan que para ingresar en estas sea necesario presentar la partida bautismal y para integrar sus juntas de gobierno demostrar “vivir en situación regular” (es decir, no estar divorciado) y practicar activamente la religión. Y, más allá de esto, existe un cierto nuevo clericalismo y algunas tendencias integristas difícilmente compatibles con las características del modelo sevillano de Semana Santa.
- c. Quienes ocupan el poder local, pertenezcan al partido que sea, siguen interesados en aparecer estrechamente ligados a las cofradías, la Semana Santa, las fiestas patronales, las romerías y cualquier otro contexto de reproducción de la identificación local, independientemente de sus contenidos ideológicos, con lo que se está produciendo algo parecido a un “municipal-cofradismo”.
- d. Tanto desde fuera como incluso en el interior de las cofradías se cuestiona crecientemente si es adecuado que estas sigan centrándose muy principalmente en la salida procesional de Semana Santa. Bien es cierto que no pocas cofradías tienen a su cargo proyectos asistenciales, pero es poco visible la función social del conjunto de ellas, con lo que esto supone de cuestionamiento de su propia legitimidad en un mundo actual

caracterizado por el aumento de las desigualdades y de la exclusión social.

- e. Existe una cada día mayor desvertebración social, una *ghettización* creciente del territorio, sobre todo en las grandes ciudades, un aumento de las bolsas de marginalidad, y una pérdida de valores culturales compartidos, que hace cada vez más difícil que cualquier referente cultural, en este caso la Semana Santa, siga siendo significativo —más allá del contenido mismo de la significación, que siempre será polisémica— para la mayoría de la población, sobre todo para amplios sectores de jóvenes. Por no hablar de su significación cero para las minorías de inmigrantes.
- f. La creciente mercantilización de la vida —con su sacralización del utilitarismo inmediato y la desidentificación de los sujetos sociales— es un hecho que avanza en nuestra sociedad como consecuencia del actual proceso de globalización, cuestionando potencialmente, e incluso ya hoy en muchos aspectos, como lo demuestran diversos síntomas, una fiesta que es inseparable del goce espiritual y sensual no utilitarista. Uno de los aspectos más influyentes de la mercantilización neoliberal lo constituye la atención constante de los *mass-media* (prensa, radio, televisiones locales...) a la Semana Santa y las cofradías, lo que produce un sobredimensionamiento de estas durante todo el año, e impulsa a la sobreactuación y a la espectacularización de los propios rituales y de otros contextos.

Todos estos factores conforman una situación donde, a pesar del mantenimiento e incluso desarrollo espectacular de las formas expresivas, existen crecientes obstáculos para la reproducción de las funciones y significados que la Semana Santa, en su modelo andaluz, ha llegado a tener como resultado de las continuidades, innovaciones y adaptaciones, tanto de las formas como de las funciones y significados, a través de sus casi cinco siglos de existencia. Lo que cuestiona, para el futuro, la permanencia de su carácter de “hecho social total” y de marcador cultural identitario. Para que siguiera teniendo, habrían de producirse nuevos procesos de innovación, refuncionalizaciones y resignificaciones. Si, por el contrario, se acentúa su adaptación a la lógica globalizadora del mercado, la Semana Santa podría permanecer, quizá, en muchos de sus elementos formales, pero perdería gran parte de sus funciones y de sus valores culturales más significativos. De ser un ritual en el que se festeja la renovación de la vida —con mayúscula para los creyentes cristianos y sin ella para quienes también la gozan espiritual, estética y socialmente sin compartir los dogmas católicos— se convertiría en un exponente más de la mercantilizada sociedad del espectáculo. Y tampoco perdurarían sus más importantes funciones y significados si se convirtiera en una expresión de

integrismo religioso; entre otras cosas, porque desde sus mismos inicios las cofradías fueron asociaciones multifuncionales y poco dóciles respecto a la jerarquía eclesiástica, y la Semana Santa ha sido una fiesta popular en torno a símbolos religiosos, pero de una religión fuertemente secularizada. Que es lo que explica que aún pueda seguir siendo un “hecho social total” en una sociedad en que es ya dominante la laicidad.

Pero en la actual encrucijada existen también otros caminos que no son los de conseguir el objetivo de una mayor productividad, sea mercantil o eclesiástica. Caminos que tienen como componentes principales el no utilitarismo y la afirmación de lo identitario. Caminos de los que la mayoría de los actores poseen aun reducida conciencia, pero que indudablemente existen y están inscritos en los valores de más marcado humanismo comunitarista del modelo andaluz de Semana Santa.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ SANTALÓ, C. “Control y razón: la religiosidad española del siglo XVIII”. En VV.AA., *Las cofradías de Sevilla en el siglo de las crisis*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1991, pp. 7-34.
- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, Inmaculada y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Luis Miguel. *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2002.
- BERMEJO Y CARBALLO, José. *Glorias religiosas sevillanas o noticia histórico-descriptiva de todas las cofradías de penitencia, sangre y luz fundadas en esta ciudad*. Sevilla: 1882. (Edición facsímil, Hermandad Jesús Despojado, Sevilla, 1977).
- COLÓN, Carlos. *Dios de la ciudad (Ensayos sobre la Semana Santa de Sevilla)*. Sevilla: Biblioteca de Temas Sevillanos, Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla, 1998.
- “La Semana Santa andaluza en la sociedad postcristiana”. En FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther (Dir.). *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza*, Vol I. Sevilla: Ed. Tartessos, 2006.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther (Dir.). *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza*, 9 Vols. Sevilla: Ed. Tartessos, 2004-2006.
- Los talleres del bordado de las cofradías*. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- GÓMEZ LARA, M. J. y RODRÍGUEZ MATEOS, J. (coord.). “Fiesta y Cultura: la Semana Santa de Andalucía”. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, nº 23. Sevilla: Fundación Machado 1997.
- GONZÁLEZ DÍAZ, F. J. *Régimen de gobierno de las hermandades y cofradías. Una aproximación desde la Andalucía postconciliar y autonómica*, 3 Vols. Córdoba: Caja Sur, 2002.
- HOBBSAWM, E. y RANGER, T. *La invención de la tradición*. Barcelona: Ed. Crítica, 2002.
- HURTADO SÁNCHEZ, J. (Ed.). *Nuevos aspectos de la religiosidad sevillana. Fiesta, imagen, sociedad*. Sevilla: Área de Cultura y Fiestas Mayores del Ayuntamiento de Sevilla, 2002.
- LATOUR, Antoine. *Viaje por Andalucía (1848)*. Valencia: Ed. Castalia, 1954.
- LÓPEZ MONTES, Mariano. “Costaleros y cargaos en la Semana Santa de Andalucía Occidental”. En FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (Dir.), *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza*, Vol. 9. Sevilla: Ediciones Tartessos, 2006, pp. 144-185.
- MORENO ALONSO, Manuel. “Sevilla de la Ilustración al Liberalismo”. En C. ROS (Dir.), *Historia de la Iglesia de Sevilla*. Sevilla: Ed. Castillejo, 1992, pp. 611-666.
- MORENO NAVARRO, Isidoro. *Las Hermandades Andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. (2ª ed. ampliada, 1999). Sevilla: Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1974.
- La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. (5ª ed. ampliada, 2006). Sevilla: Biblioteca de Temas Sevillanos, Ayuntamiento de Sevilla, 1982.
- Cofradías y Hermandades Andaluzas*. Granada: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.
- “Religiosité populaire andalouse et catholicisme”. *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, Número 33, 1986, pp. 437-455.
- “Rituales colectivos de religiosidad popular y reproducción de identidades en Andalucía”. En CUCÓ, J. y PUJADAS, J. J. (Coords.). *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*. Valencia: Publicaciones de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 269-284.
- “Identidades y rituales”. En J. PRATS, et alii. *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, 1991, pp. 601-636.
- Andalucía: Identidad y Cultura (Estudios de Antropología Cultural)*. Málaga: Ed. Ágora, 1993.
- “Modernidad, secularización y perduración de las fiestas populares: el caso de la semana santa de Sevilla”. En ANTES, P., P. DE MARCO y NESTI, A. (Coords.), *Identità europea e diversità religiosa nel mutamento contemporaneo*. Firenze: Angelo Pontecorboli 1995, pp. 353-375.
- La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla-Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1997.
- “La vitalidad actual de la Semana Santa andaluza: modernidad y rituales festivos religiosos populares”. En *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, Número 23, 1997, pp. 175-192.
- “Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo”. En NESTI, A. (Ed.), *Potenza e Impotenza della Memoria. Scritti in onore di Vittorio Dini*. Roma: Tibergraph, 1998, pp. 170-184.
- “Identificaciones colectivas, Modernidad y Cultura Andaluza: la Semana Santa de Sevilla en la era de la

- globalización”. En HURTADO SÁNCHEZ, J. (Ed.). *Religiosidad popular sevillana*. Sevilla: Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla - Universidad de Sevilla, 2000, pp. 237-253.
- “La Semana Santa”. En *Conocer Andalucía. Gran Enciclopedia andaluza del siglo XXI*. Vol. 6: *Cultura Andaluza*. Dir. G. Cano. Sevilla: Ed. Tartessos, 2000, pp. 218-255.
- La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*. Sevilla: Mergablum, 2002.
- “Religión, Estado y Mercado. Los sacros de nuestro tiempo”. En *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, Ed. Carlos V. ZAMBRANO. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 35-52.
- “La trinidad sagrada contemporánea: mercado, estado y religión”. En *Revista Española de Antropología Americana*. Número extraordinario, 2003, pp. 13-26.
- “Globalización, mercado, cultura e identidad”. En *Entre las Gracias y el Molino Satánico. Lecturas de antropología económica*, Comp. Paz MORENO FELIU. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 485-514.
- “Die Semana Santa in Seville: das grosse barocke Frühlingfest”. En DIEDERICH, U., *Ostern. Ein Spaziergang rund um die Welt* (4ª reedición). Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004, pp. 95-99.
- “La Semana Santa en la cultura andaluza”. En FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (Dir.), *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza*. Vol. I. Sevilla: Ed. Tartessos, 2006, pp. 8-37.
- “La Semana Santa de Sevilla”. En FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (Dir.), *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza*. Vol. I. Sevilla: Ed. Tartessos, 2006, pp. 370-425.
- “Transformaciones y encrucijadas de un ‘hecho social total’: la Semana Santa de Sevilla en la Modernidad y en tiempos de Glocalización”. LUCA TROMBETTA, E. y S. SCONTI (Eds.), *L'albero della vita. Feste religiose e ritualità profane nel mondo globalizzato*. Firenze: Firenze University Press, 2007, pp. 133-157.
- MURIEL HERNÁNDEZ, J. H. y MURIEL MASCORT, M. A. *Informe Cíngulo. ¿Por qué salen nazaren@s en Sevilla? Prólogo de Isidoro MORENO*. Alicante: Ed. Fundación Cofrade, 2001.
- NOEL, Eugenio. *Semana Santa en Sevilla*. Edición, introducción y notas J. Jiménez Barrientos y M. J. Gómez Lara. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1991.
- NÚÑEZ DE HERRERA, Antonio. *Sevilla: Teoría y realidad de la Semana Santa*. Sevilla: Ed. Mediodía, 1934.
- PAYNE, S. G. *El catolicismo español*. Barcelona: Ed. Planeta, 2006.
- RODRÍGUEZ MATEOS, Joaquín. *La ciudad recreada. Estructura, valores y símbolos de las Hermandades y Cofradías de Sevilla*. Sevilla: Diputación Provincial, 1997.
- ROMERO MENSAQUE, C. J. y DOMÍNGUEZ LEÓN, J. *Breve Historia de la Semana Santa de Sevilla*. Málaga: Ed. Sarriá, 2003.
- SÁNCHEZ HERRERO, José (Dir.). *Las cofradías de la Santa Vera Cruz. Actas del I Congreso Internacional de Cofradías de la Santa Vera Cruz*. Sevilla: CEIRA, 1995.
- VV.AA. *Las cofradías de Sevilla. Historia, antropología, arte*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla,

EL MUNDO AL REVÉS: MITOLOGÍA Y RITOS SINCRETÍSTICOS DEL VIERNES SANTO EN EL ANDE PERUANO

Dr. Mario Polia Meconi
Pontificia Universidad Gregoriana

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo, dedicado a la percepción del Viernes Santo en la religiosidad popular andina del Perú, elabora material procedente de nuestras investigaciones etnográficas, que empezaron en 1971 en la sierra de Piura, provincias de Ayabaca y Huancabamba, y de las conversaciones con Máximo Hilario “Derrepente” de Huancavelica, maestro de “Danza de las Tijeras”, en los años de 1990-1993¹.

VIERNES SANTO: EL MUNDO AL REVÉS

Dentro del ciclo litúrgico del año, el Viernes Santo representa un momento crucial también en la conciencia religiosa del campesinado andino, aunque la cultura rural —profundamente anclada a la cosmovisión autóctona— interprete el día de la muerte del Señor de acuerdo a su peculiar ideología sincretística. El Viernes Santo, para el campesino, corresponde al día en que Jesús está ausente del mundo. En la sierra de Huancavelica, por ejemplo, se suele decir: “Muerto Cristo, no manda más sobre la tierra”. Sin embargo, la expresión necesita ser interpretada de acuerdo al significado que la gente del Ande le otorga y es lo que, aunque brevemente, haremos a continuación.

En el sincretismo religioso andino el término “muerte”, aplicado al Cristo, conserva el mismo valor que le otorga la doctrina oficial de la Iglesia: la muerte del Señor es un acontecimiento real, pero transitorio, siendo propedéutico a su resurrección. Por lo tanto, la realidad física, la vigencia de la muerte, son limitadas al lapso de tiempo que separa el instante en que el Redentor espiró en la cruz del momento en que resurgió del sepulcro.

La diferencia entre la doctrina de la Iglesia y la interpretación popular andina, concierne precisamente el periodo de tiempo incluido entre las tres de la tarde del Viernes y la medianoche del Sábado Santo, periodo en que acontece la bajada del Señor a los Ínferos. En el sincretismo andino, la ausencia de Jesús produce una alteración significativa en el orden cósmico: determina la ruptura del nuevo orden, causada por la cesación del “mando” que Jesús ejercía: “no manda más sobre la tierra”.

La noche del Viernes Santo coincide con el momento culminante de la ausencia: a través de la falla que se ha producido en el poder que sustenta el nuevo orden, el viejo —el de los ancestros, el orden vigente en la era antecedente a la actual— irrumpe en este mundo y en este tiempo y, aunque por el espacio de una sola noche, se sustituye al orden cristiano.

Como acontece en todos los momentos de crisis cósmica, también en la noche del Viernes Santo el tiempo y el espacio pierden sus características acostumbradas: el pasado puede transformarse en presente, lo oculto volverse accesible. En aquella noche, los espíritus de los ancestros invaden el mundo de los bautizados; el reino subterráneo de los Señores de los Cerros —el de las antiguas deidades andinas nunca olvidadas— abre sus puertas secretas. *Apu* y *Wamani* vuelven a apoderarse, como antaño, de todos los espacios de su reino montano. La momentánea victoria del antiguo orden permite que el poder de los viejos dioses se haga accesible por el tiempo en que dura la ausencia del nuevo. Es por eso que aquel periodo es el más favorable del año para llevar a cabo las iniciaciones y los ritos tradicionales consiguiendo la máxima eficacia.

¹ “Derrepente” es el nombre de arte del maestro Máximo Hilario. El maestro *dansaq* —al que Máximo había sido entregado en su

niñez por su padre *dansaq* para que probara su aptitud para la danza— dijo: “De repente este chiquito va a aprender”.

“Mundo al revés” traduce el concepto expresado en quechua por *pachakuti*, “dar la vuelta (*kutiy*) el mundo”², término que se aplica a los grandes cataclismos que concluyen un ciclo cósmico borrando la humanidad que en él vivía y alterando la faz de la tierra: *pachakuti nina*, el fin del mundo por medio del fuego; *lloqlla unu pachakuti*, el fin del mundo por medio del diluvio³.

En el caso del Viernes Santo, trátase de un *pachakuti* parcial porque la vuelta del mundo está limitada a las horas en que dura la ausencia de Cristo y porque, después de la resurrección, el mundo vuelve a ser el mismo. El rostro del mundo no queda transformado como en los grandes *pachakuti*, ni el *pachakuti* del Viernes Santo marca el pasaje de una era cósmica a una nueva distinta de la actual.

LOS SEÑORES DE LOS CERROS Y SU REINO CTONIO

Para poder entender correctamente las relaciones entre ritos andinos y tiempo litúrgico cristiano, hay que tomar en cuenta las entidades míticas destinatarias de aquellos ritos, su rol y el lugar ocupado por ellas dentro de la cosmografía andina. En otras palabras, para lo que concierne el argumento de este ensayo, hay que tratar de las entidades tutelares de los cerros y de su reino. Un mundo encantado, oculto en las entrañas de la tierra, cuyo acceso, prohibido a la mayoría de los seres humanos —con la exclusión de los elegidos por las mismas deidades y de los carismáticos intermediarios entre el mundo mítico ancestral y las comunidades andinas— se abre “normalmente” en dos ocasiones del año: en la noche del Viernes Santo y en la noche del último día del mes de julio. Trataremos de la primera de las dos dando algunas referencias acerca de la segunda. Desde luego, para el lector familiarizado con la religiosidad andina, este acápite expondrá cosas conocidas.

Por lo que se refiere a las entidades tutelares de los Andes, las hemos reunidas bajo la denominación de “Señores de los Cerros” que traduce el quechua *apu*, “señor”, apelativo que se refiere a la más alta jerarquía de estas entidades. Sin embargo, tratándose de una jerarquía, hay que precisar caso por caso de cuál entidad se trata y qué sitio ocupa dentro de la escala jerárquica de las deidades andinas.

Apu es el título honorífico que señala las más altas y poderosas entre las deidades cerriles y es el mismo título usado para referirse a Dios (*apunchiq Jesucristo*: nuestro Señor Jesús). Los *apu* residen en las montañas más poderosas y en las cumbres más altas: nevados y glaciares son sus moradas privilegiadas. Los toponímicos ponen en

claro la diferenciación jerárquica entre montañas mayores y menores, como, p.e., Apu Kondorí (4.910 m) o Apu Ausangate (6.372 m), ambas montañas ubicadas en el departamento del Cuzco. Al mismo tiempo, la referencia a los *apu*, expresa con claridad que, para la gente del lugar, no se trata de simples fenómenos orográficos.

Especialmente entre los cuzqueños, referida a los cerros, sobrevive la antigua organización jerárquica del Tawantinsuyu inca: *apu* son los cerros más altos y dignos de ser mayormente honrados, como lo eran los Incas dentro de la jerarquía social; *awki* son los cerros cuya altura es intermedia entre la de las cumbres más altas y de las menores, como entre los Inca *awki* erano los “jóvenes nobles” pertenecientes a la casta señorial (*panaka*) de la nobleza cuzqueña; *wamani* son los cerros de altura menor de la de los cerros-*apu* y de los cerros-*awki*, como entre los Incas los *wamani-kuraka* eran los dignatarios puestos al mando de una provincia compuesta por diez mil familias, llamada *wamani*.

La idea del prestigio asociado a la altura es también derivación de la antigua representación del poder entre las culturas indígenas. Los dignatarios moche, por ejemplo, se sentaban en la cumbre de plataformas superpuestas de diferentes alturas, con escalera de acceso. Cuanto más alto era el cargo del dignatario, más alta la estructura. La misma “pirámide” de cuerpos superpuestos, típica de las culturas precolombinas, era considerada asiento de la deidad que residía, o se manifestaba en su cumbre. Es el caso del grandioso templo dedicado a *Pachacamac*, al Sur de Lima, con su *sancta sanctorum* en la parte terminal, y es el caso del *teocalli* —“casa del dios”— ubicado en la cumbre de los templos mexicas en el cual la deidad, bajando del cielo, encendía el fuego del sacrificio. La misma idea se encuentra entre los Maya.

Fuera del Cuzco, los apelativos empleados para dirigirse a los Señores de los Cerros pueden ser usados sin la exacta referencia a la jerarquía de la entidad tutelar. Así, por ejemplo, en Ayacucho “*apu*” y “*wamani*” pueden usarse como sinónimos. Sin embargo, también en esta región los cerros más altos siguen siendo considerados moradas de las entidades más poderosas.

El concepto general, vigente en todo el Ande, es que en la cumbre del cerro más cercano a la aldea se encuentra la entidad mítica encargada de la fertilidad del suelo, de la fecundidad y salud de los animales, de la protección de la aldea y de todas las aldeas desde las cuales la misma cumbre es visible.

El mismo concepto vige también en los desiertos de la costa pacífica donde —en falta de grandes montañas— las entidades tutelares moran en las cumbres de

² En la lengua quechua, *pacha* involucra en forma indisoluble el concepto de “espacio” y de “tiempo”. No pudiendo traducir el vocablo con la necesaria exactitud, hay que tomar en cuenta que la sola traducción “mundo” es reductiva.

³ En quechua, “*lloqlla*” significa agua mezclada al barro.

colinas, o de cerros de arena de modesta, o modestísima altura. La relación aldea-cerro involucra el concepto de “lugar de origen” (*paqarina*) y el de “ancestro mítico” del clan, o de los grupos clánicos así que en el concepto andino de “clan” (*ayllu*), la componente mítica —el parentesco con un ancestro mítico común— juega un rol mucho más importante de la consanguineidad. Se consideran miembros de un *ayllu* los grupos que reconocen una ascendencia mítica común y que se reconocen en el culto común a la entidad tutelar cuya morada es el cerro sagrado a todo el clan.

Otros apelativos usados con relación a los Señores de los Cerros son *urqu* / *orqo* —que significa al mismo tiempo “cerro” y “dios del cerro”— y *jirka* que, en el quechua de Ancash, es usado con el mismo significado. Cuando se refieren a la entidad tutelar, a menudo, ambos apelativos son seguidos por *tayta*, “padre”, para expresar la ascendencia mítica y también el concepto de “paternidad” referido a los Señores de los Cerros quienes otorgan agua para los sembríos, los animales salvajes; pasto para el ganado; árboles y plantas y hierbas medicinales para sus hijos. El concepto de “hijo” involucra todo lo que existe en las laderas del cerro —piedras, plantas, animales y seres humanos— porque, como afirman los campesinos del Ande, todo es del *Tayta Urqu*, o sea del *Apu* o del *Wamani*. Desde luego, si se interrumpe la reciprocidad consistente en el intercambio de dones entre los hombres y los dioses, éstos actúan como actuaría un padre frente a la falta de respeto por parte de sus hijos: castigándolos. La ruptura de la reciprocidad acarrea nevadas, heladas, pestes que diezman los animales y plagas que afectan pastos y cultivos. Además, careciendo de la protección sobrenatural, el ganado queda expuesto a robos y desgracias.

Tradicional mensajero del *Wamani* es el halcón (*wamán*). A esta ave, además, se la considera manifestación de la deidad que, metamorfoseada en halcón, acude al sacerdote-oráculo (*altomisayoq*), respondiendo a sus pedidos, con funciones oraculares.

Entre los Aymaras, vige el mismo concepto jerárquico presente en el Cuzco: *achachila*, “abuelo”, es el apelativo de los espíritus tutelares de las montañas más altas. Ellos son los ancestros de los grupos humanos aymaras; dueños de la lluvia, de los animales salvajes y domésticos; protectores de las comunidades rurales y guardianes de la ética tradicional⁴. *Apu achachila*, “señor y abuelo” e *jach'a achachila*, “gran abuelo” dentro de la categoría de los *achachila*, se aplican a las cumbres más altas⁵. Dentro de la misma categoría, *jisk'a achachila*, “abuelito” es el apelativo usado para referirse a los cerros menores y a las entidades tutelares de menor prestigio. *Mallku*,

que expresa la idea de “preminencia” y “nobleza”, se usa para referirse a las montañas de menor altura y prestigio de los *achachila* y a sus espíritus, tutelares de las comunidades ubicadas alrededor de los cerros⁶.

En los Andes del Norte, en el departamento de Piura, las entidades tutelares de los cerros son acomunadas bajo la denominación omnicompreensiva de “Viejo del Cerro”. En esta región del Ande, no se habla quechua desde finales del Seteciento, sin embargo, los vocablos españoles han adquirido el significado de sus respectivos quechuas así que, en el caso del “Viejo del Cerro”, su identidad mítica y sus funciones son las mismas de los *Apu* y *Wamani* y “viejo” traduce el concepto de “*achachila*”.

Espacios sagrados a los Señores de los Cerros —además de las cumbres, glaciares y nevados vírgenes de la presencia humana— son las grandes peñas y rocas inaccesibles; las cuevas (*mach'ay*) y abrigos rocosos que se abren en las laderas de los cerros; los lagos (*qucha*) próximos a los glaciares; los manantiales que brotan entre las rocas; los pajonales de altura que separan de las rocas desnudas y de los nevados la zona en que crecen la última vegetación arbórea. El agua es considerada la sangre de los Señores de los Cerros, ríos y arroyos sus venas mayores y menores. Los manantiales son sus ojos. La cueva, como el manantial y el lago, constituyen vías naturales de acceso al mundo encantado de los Señores de los Cerros que se extiende en el corazón del monte. El espacio de las entidades míticas andinas está caracterizado por dos dimensiones complementarias e inseparables: altura y profundidad.

En el reino ctonio de las deidades andinas, el elemento predominante es el oro: paredes de los edificios enchapadas en oro, como las de los templos mayores al tiempo de los Incas; mesas, vajillas y copas de oro, como en los banquetes de los Incas; áureos son los *maqma*: los tinajones donde fermenta la *chicha*, o la más enérgica *aga*, la bebida de maíz que apaga la sed de humanos y dioses y los alimenta. Además del oro, cúmulos de piedras y de metales preciosos esparcidos por doquier, como la plata, sagrada a la Luna y a la *Qhuya*, esposa del Inca. Grandes corrales custodian los rebaños de llamas encargadas del transporte de las inmensas riquezas guardadas en el subsuelo. En el reino de los *Apu* y *Wamani* todos los cereales —el sagrado maíz, la quínuva, la kiwicha junto con el trigo, la cebada y las legumbres europeas, arvejas y habas— son guardados en grandes cantidades en silos (*qollqa*), como en los depósitos estatales del Tawantinsuyu incaico se guardaban los cereales que debían ser distribuidos. Y como el Inca, dueño absoluto de toda la inmensa extensión de su reino, distribuía los tesoros de la *Pachamama* entre sus súbditos, así los Señores de los

⁴ POLIA, *I Signori delle...*, pp. 193-197.

⁵ Por ejemplo, el Illampu (6.382 m), Illimani (6.462 m), Sajama (6.542 m), Murata (5.869 m), Wayna Potosí (6.088 m).

⁶ Junto con los *achachila* hay que mencionar las *talla*, sus “espigas”: montañas más bajas y de formas redondeadas.

Cerros los distribuyen entre sus hijos haciéndolos brotar de la tierra. El principio ético que obliga a repartir los bienes acumulados, vige también en el mundo de los dioses.

Sin embargo, desde la perspectiva funcional, la característica más importante del reino encantado es la ausencia de todos los elementos importados e impuestos por la cultura española: idioma, religión, vestimentas, costumbres, etc. En el mundo ctonio, el tiempo sigue siendo el del ciclo anterior a la conquista europea: el tiempo de los Incas Reyes.

En el corazón del cerro —*orqopa sonqompi*— son custodiados también los tesoros inmateriales contenidos en las ciencias y sabiduría tradicionales, tesoros, para el hombre andino, no menos preciosos que el oro. En su reino secreto, los Señores de las Montañas reciben a sus intermediarios y sacerdotes —*punku, altomisayoq*— quienes franquean corporalmente los peligrosos umbrales. Allí ellos permanecen por un tiempo variable —calculado en días o meses por quiénes esperan su regreso a este mundo— para ser instruídos, hasta apoderarse de la sabiduría que les permitirá ejercer su rol de intermediarios y desarrollar las funciones terapéuticas y oraculares. También el danzante del Ande de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac —el *dansaq*— es acogido en el reino ctonio de los *Wamani* para ser iniciado por ellos. Y la fecha más propicia a la entrada, como veremos, es la del Viernes Santo.

En la sierra del Norte, los campesinos dicen que, en las laderas del cerro Collona⁷, hay una puerta que se vuelve visible sólo en Semana Santa, cuando es invierno y el cielo está nublado. Una puerta de oro, que permite el acceso al mundo del Viejo del Cerro, identificado con un soberano Inca. En el reino subterráneo, hay rebaños de ovejas que, en Viernes Santo, salen de la puerta y dentro del cerro —algún valiente de antaño, cuentan, entró por aquella puerta— hay una ciudad bellísima, toda hecha de oro. Quiénes, empujados por la codicia, franquean el umbral, se quedan atrapados en el cerro, como ocurrió a un campesino de Cerro Viscacha, provincia de Ayabaca, quien, viendo la puerta abierta, entró para buscar tesoros y se encontró con un antiguo rey vestido con el traje de los Incas. El rey le invitó un vaso de *chicha* dulcísima y fuerte y más y más vasos, hasta hacerle perder la razón. Los familiares del campesino, llamaron a un buen “maestro”⁸ y éste, ganándose el favor del Viejo del Cerro con buenas ofrendas, obtuvo la restitución del prisionero quien volvió a la luz del día ataviado a la manera de los Incas y hablando un idioma desconocido⁹.

En ciertas regiones, como en los Andes del Norte,

los espíritus tutelares de los cerros se manifiestan en Semana Santa: es el caso del *carbuncl* del Cerro Güitili-gún de Huancabamba que, en la noche del Viernes Santo, aparece en las tinieblas como gato montés, o puma, llevando en la frente una piedra preciosa¹⁰ que arroja una luz eneguedora. Otro ejemplo de la relación tradicional entre el felino y las deidades andinas. En Huancabamba, el *carbuncl* es el guardián del reino encantado oculto en las entrañas del cerro y de sus fabulosos tesoros de cuyas emanaciones —la *antimonia* fatal a los seres humanos— el *carbuncl* se alimenta. Esta teofanía felina e ígnea es la del espíritu tutelar del cerro y está documentada, en la región del Titiqaqa, por una fuente eclesiástica, el agustino Antonio de la Calancha (1639) quien recoge una tradición que interpreta el nombre del lago como “roca (*qaqa*) del gato montés (*titi*)”¹¹.

Además del Viernes Santo, las puertas del reino de los Señores de los Cerros se abren en la noche entre el 31 de julio y el primero de agosto. Trátase, en la tradición autóctona de los campesinos-ganaderos, de una noche profundamente sacra, sin que exista ninguna relación entre esta fecha y un acontecimiento especial del calendario cristiano. El primero de agosto, en los Andes, es la fiesta de los dioses de todos los cerros, mayores y menores. A la media noche, como ocurre en Viernes Santo, las puertas del reino secreto se abren y los inmensos tesoros se vuelven visibles, pero no accesibles a los mortales, excepto algunos dones, llamados “envíos”, cuyo poder supera el valor material, que los *Wamani* deciden entregar a pocos elegidos. Desde luego, como al tiempo de los Incas, la cantidad de tesoros poseídos es proporcional al nivel ocupado en la jerarquía de las deidades andinas. Al mismo tiempo, mayor es el prestigio y la riqueza, más abrumadora es la muestra que el *Apu* o el *Wamani* hace de sus tesoros. En aquella noche, los Señores de los Cerros, reunidos en asamblea plenaria, deciden quién de ellos será el jefe para el año venidero. Y, a veces, se retan. En la misma noche, todos los metales preciosos encerrados en las entrañas de la tierra —tesoros olvidados, ajuars de antiguas tumbas— arden con llamaradas azules: la mortífera “antimonia” que mata los buscadores de tesoros. En Ayacucho se acostumbra decir “*qollqe ratan*: la plata quema”.

VIERNES SANTO Y TUSUI SUPAY, “DANZA DEL DIABLO” O “DANZA DE LAS TIJERAS”

Tratando de la percepción del Viernes Santo en la cultura andina, es preciso hablar de un complejo de

⁷ Comunidad campesina de Checo, Chocán, prov. Ayabaca (Piura); *qulluna*, en quechua, es “depósito de granos”.

⁸ En la sierra del Norte del Perú, “maestro” es el apelativo que distingue a los adivinos y terapeutas carismáticos, llamados también “sabios”, “adivinos”, “médicos”. POLIA, *Despierta, remedio...*, pp. 87-92.

⁹ POLIA, “Apuntes de campo...”, p. III.

¹⁰ *carbuncl* / *carbunco* es palabra española que se refiere especialmente al diamante (del latín *carbunculus*).

¹¹ CALANCHA, pp. 120-121; 126.

danzas rituales y de músicas ejecutadas por iniciados, características de los Andes centro-meridionales del Perú, conocidas con el nombre de “Danza de las Tijeras”. En este complejo cultural existe una profunda relación mítica y funcional entre los ritos y las ceremonias más importantes –incluyendo los mitos de origen– y el Viernes Santo en su calidad de “tiempo al revés”.

El espacio geográfico originario de esta peculiar expresión de la religiosidad autóctona es el mismo ocupado por la antigua etnia chanka y comprende los Andes de Huancavelica, Ayacucho, Apurímac y la porción septentrional del departamento de Arequipa. Al tiempo de la Colonia, la región chanka formaba parte de la Diócesis de Huamanga. En la primera mitad del siglo XV, el Inca Pachakuteq conquistó militarmente los Chanka, belicosos herederos del imperio Wari.

Al presente, la antigua región andina conserva muchas de sus componentes autóctonos dentro de una homogeneidad cultural caracterizada por las formas peculiares del dialecto quechua, de la religiosidad y por sus expresiones artísticas. El dominio incaico en la región chanka duró aproximadamente un siglo, tiempo insuficiente para que haya podido establecerse una significativa asimilación con la cultura de la clase dominante. Es por eso que, en muchas de las expresiones características del pensamiento religioso de esta región andina, sobreviven rasgos autóctonos anteriores no sólo a la conquista española, sino a la conquista por parte de los señores del Cuzco. Muchos de aquellos rasgos han entrado a formar parte del complejo mítico y ritual de la “Danza de las Tijeras”.

En la región en que nació, el nombre antiguo era *Tusuy Súpay*, “Danza del Diablo”¹² y también *Súpay Wasipi Tusuy*, “Danzantes de la Casa (*wasi*) del Diablo”. En Sallqabamba, Huancavelica, se ha documentado el nombre de *Layqapa Tusuinin*, “Danza de los Brujos”¹³. La denominación “Danza de las Tijeras”, la más difundida, ha sido propuesta por el estudioso y escritor peruano José María Arguedas privilegiando el instrumento musical que, con su retintín, acompaña los pasos de los danzantes: las “tijeras”. En el quechua de Ayacucho el nombre del danzante es *dansaq*, forma usada en el presente ensayo.

La “Danza de las Tijeras” acompaña las principales fiestas del ciclo litúrgico católico expresando la contraparte cultural indígena en las celebraciones del culto oficial. Navidad; Pascua de Resurrección; “Bajada de Cruces” (tres de mayo); Ascensión; Pentecostés; *Corpus Christi*; la fiesta de los Santos Pedro y Pablo, patrones de innumerables aldeas andinas; el día de Todos los Santos, ven la participación de los danzantes, o *dansaq*, recibidos con todos los honores por las autoridades locales res-



Dansaq mientras ejecuta un paso de danza. En la mano izquierda, las “tijeras”; en la derecha, el pañuelo. Nótese el sol bordado en la *montera* y la calavera en el *ponchillo* para expresar a la vida y a la muerte, polos opuestos y complementarios del dualismo andino. Mate burilado de Ayacucho. Dibujo: Mario Polia

pondiendo a las expectativas de las comunidades rurales.

El *dansaq*, en el marco de la religiosidad andina y desde la perspectiva de la misma, desarrolla una función complementaria a la del sacerdote católico, lo cual resulta lógico desde la perspectiva de una sociedad esencialmente bicultural. No puede decirse lo mismo desde la perspectiva del sacerdote, pues éste considera el *dansaq* antagonista a su propia función y juzga sus ideas contrarias a la orientación doctrinal del culto oficial. Prueba de esta intolerancia es el hecho que a los *dansaq* queda prohibido participar a las celebraciones religiosas y que, al aproximarse de las músicas que acompañan la danza, el sacerdote a menudo suspende la misa.

Las razones de esta intolerancia son esencialmente culturales: en la “Danza de las Tijeras” sobrevive la antigua mitología autóctona, junto con formas características del culto a los antiguos *genii loci* –espíritus tutelares de las cumbres, deidades de las fuentes– y junto con el culto a la Madre Tierra: la *Pachamama*. La misma referencia al “Diablo”, considerado por *dansaq* y músicos el iniciador y maestro de su arte, evidentemente, refuerza esta incompatibilidad.

La “Danza de las Tijeras” prosigue y persigue, en nuestros días, algunos de los ideales propios al culto indígena del *Taki Onkoy*, fenómeno que se desarrolló en la región andina de Huamanga entre el 1560 y el 1570. El *Taki Onkoy* –“enfermedad del canto”– surgió como reacción indígena al proceso de evangelización forzada y al programa de destrucción capilar de los ídolos, de los

¹² *Tusuy*, en quechua, significa “danzar” y también “dar brincos de furor”, significado muy pertinente si aplicado a esta clase de danza; *supay* se traduce, en el quechua moderno, como “diablo”.

¹³ Documentado por Carmela Morales.

lugares y de toda expresión de los cultos autóctonos.

Las deidades ancestrales —de acuerdo a la ideología del *Taki Onkoy*— habiendo sido destruidos sus templos y sus imágenes, no recibiendo sacrificios, volaban por el aire “muertas de hambre”. Los antiguos dioses, arrojados de los lugares de culto, se insediaban (“se yncorporauan”) en las personas de los indios y por sus bocas hablaban anunciando el retorno de los Incas, la destrucción de los blancos y la vuelta del mundo al antiguo orden. A través de los poseídos, los dioses andinos revelaban oráculos. Señales de la posesión eran las frecuentes crisis nerviosas por parte de los que habían sido escogidos para servir de receptáculos a los dioses. Las crisis de posesión se manifestaban mediante fuertes temblores del cuerpo y estados convulsivos parecidos a los de la epilepsia. La danza, acompañada por el canto, representaba ella misma una hierofanía porque revelaba la presencia de la deidad en la persona del danzante¹⁴.

Cuatro siglos después, desaparecido el contenido mesiánico originario, abandonada la función oracular, la “Danza de las Tijeras” sigue siendo un verdadero “culto de posesión” dirigido a los antiguos Señores de los Cerros para solicitar su benevolencia y asistencia en las faenas agrícolas.

El *Wamani*, se apodera del *dansaq* y de su cuerpo hasta hacerle desafiar las leyes de la gravedad, volviéndolo insensible al cansancio y al dolor. Las mismas pruebas físicas que el *dansaq* debe superar exitosamente son mucho más que una demostración de la habilidad y del control ejercido por él sobre su cuerpo: constituyen la señal incontrovertible de la presencia del *Wamani* al interior del *dansaq* y, por consiguiente, en el contexto social en que él actúa.

En una página conmovedora de uno de sus cuentos —“*La agonía de Rasu-ñiti*”— José María Arguedas describe el viejo *dansaq*, ya próximo a su muerte, sustentado por las garras y las alas poderosas del *Wamani* que, en forma de cóndor, lo aferra por las espaldas. Un cóndor de plumaje gris en el cuerpo, cándido y brillante en el lomo y en la parte superior de las alas, como los relucientes glaciares del cerro sagrado, morada de la deidad. De acuerdo al batir de las alas, los pies del *dansaq* se mueven con mayor o menor velocidad y varía el ritmo de las “tijeras” de acero movidas por la mano del danzante. Y también la música sigue el ritmo del *Wamani*, pues los buenos músicos (es decir los iniciados) no se guían por los pies del *dansaq*, sino por el *Wamani* que sólo ellos ven y que impulsa los movimientos del bailarín, permaneciendo oculto para todos los demás. La música misma brota desde el corazón de las montañas, mientras de las “tijeras” chispea el sonido de la chorrera en proximidad de la cual, una noche lejana, las hojas de acero habían

sido consagradas adquiriendo su voz.

“UN VIERNES SANTO...”:

EL MITO DE ORIGEN DE LA “DANZA DE LAS TIJERAS”

El mito —que nos ha sido narrado en 1990 por el *dansaq* Máximo Hilario “Derrepente”— procede del distrito de Paukará, Huancavelica. Cuenta el maestro que, antes de la conquista española, el *dansaq* no usaba “tijeras” sino tocaba un pequeño tambor —la *tinya* que acompañaba todas las ceremonias religiosas y las faenas agrícolas— junto con una flauta de caña (*pinquillu*) que produce un sonido muy agudo y se maneja con una sola mano, o la característica *antara* andina de carrizos, o “flauta de Pan”. El bailarín, cuyo nombre quechua era *antiq*¹⁵ tocaba sus dos instrumentos y al mismo tiempo bailaba. En tiempos antiguos, se ejecutaba la danza en dos momentos sobresalientes del ciclo del año: uno religioso, el *Inti Raymi*, “Fiesta del Sol”, día del solsticio de invierno, celebrada el 24 de junio, y en ocasión de la limpieza de los canales de regadío, o *larqa aspiy*¹⁶, otro momento importante para la agricultura.

El mito de fundación de la “Danza de las Tijeras”, cuenta de un niño de aproximadamente diez años de edad, llamado Ipucha Qespi, del distrito de Paukará, Huancavelica, que era hijo de un *antiq* y había aprendido los primeros pasos de la danza a la vieja manera chanka. Ipucha era ovejero y pastaba las ovejas de su familia en las laderas del Cerro Wallanqa, en proximidad de una cueva del interior de la cual brotaba la música de un violín, ritmada por un sonido agudo y cristalino de metales, sin que nadie supiera quién tocara los instrumentos.

Un Viernes Santo, el pequeño pastor de Paukará desapareció en la cueva y el rebaño siguió pastando en el cerro sin su dueño. La cueva era considerada por los lugareños un “lugar encanto”, un lugar sagrado porque, además de oírse la misteriosa música, en sus paredes se aprecia la representación del “diablo” en forma de puma con su cola, pero cornudo y ataviado con los trajes característicos usados por los *dansaq*. La misma misteriosa figura —nadie sabe si hecha por mano humana— caracterizada por la larga cola de puma, se encuentra en otros abrigos rocosos de donde brota el agua llamados, en la sierra de Huancavelica, *Misi Qaqa*: “Roca del Gato”.

“Derrepente” explica que la misteriosa música sólo se oye en lugares remotos donde escasa o nula es la presencia humana —“donde más o menos está desolado”— y, cuando uno empieza a percatarse de la música, al comienzo parece que se escuchara “el sonido de una radio lejana”. Cuando la música se vuelve más clara y cercana, en vano uno buscaría los músicos pues nadie nunca

¹⁴ MOLINA, pp. 95-99.

¹⁵ En nombre *dansaq*, “danzante” procede del castellano “danza” y “danzar”; *antiq* / *anteq*, “el que muerde” procede del verbo quechua *antiq*, “morder”. Máximo interpreta “*antiq*” como “el que

toca el *antara*”, o flauta de Pan, de una hipotética forma verbal *ant[ar]iy* / *ant[ar]iq*.

¹⁶ Al pie de la letra: “excavar (*aspiy*) los canales (*larqa*)” en el sentido de “limpiarlos de la tierra y desechos”.

los vio. El músico invisible —añade “Derrepente”— “es el Diablo, mejor dicho el Wamani”. O también “la Serena que canta en los cerros”. La aclaración es muy pertinente pues las deidades andinas rehuyen los espacios antropizados preferiendo las extensiones salvajes. En las palabras del *dansaq* queda también en claro la relación entre “Diablo” y “Wamani”, usados como sinónimos.

Ipucha salió después de ocho días de la cueva que, desde aquel entonces, adquirió el nombre de *Wichkana* que significa “cerradura”, “cerrojo”, en el sentido que la entrada de la cueva “se abre y cierra” para permitir, a los escogidos, el acceso al reino secreto ubicado en el interior del Cerro Wallanqa. Ipucha contaba que, en las entrañas del monte, encontró una hermosa ciudad donde cada edificio y objeto eran de oro y cuyo rey era el Diablo. De aquellos tesoros, el Diablo regaló al niño dos hojas de “tijeras” de oro puro, para que con ellas Ipucha acompañase los pasos de sus danzas.

En aquellos ocho días, Ipucha fue instruido por el Diablo que le enseñó, en primer lugar, cómo estrechar el pacto (“el contrato”) con él para poder disfrutar para toda la vida de su mismo poder y gozar de su protección. Para sellar el pacto, se necesitan siete medidas (*kullu*) de semillas de *abita* o de *kiwicha*, o siete *kullu* de arena fina del río. El Diablo contará todas las semillas, o los granos de arena: cada uno de ellos corresponderá a un minuto de la vida del *dansaq*. Establecida la cantidad de minutos, de acuerdo al número de las semillas o granos, terminando el último instante, el Diablo podrá apoderarse del cuerpo y del alma del *dansaq* haciéndolo desaparecer *in corpore* de este mundo. El Diablo enseñó a Ipucha cómo ataviarse para la danza; cómo bailar al sonido del arpa andina; cómo acompañarse con el sonido de las “tijeras” y cómo debían forjarse y consagrarse las dos hojas que, desde aquel momento, sustituirían los instrumentos tradicionales, o sea la *tinya* y el *pinquillu*. Comentando el mito, el maestro “Derrepente” subraya la continuidad tradicional de los elementos de la danza que, hoy en día, aun siguen siendo conformes a aquella primera revelación.

Volviendo a Ipucha, el pastorcito se había vuelto un *dansaq* de extraordinaria habilidad y no había fiesta en que no se solicitase su presencia. Una noche, el Diablo se le presentó en sueño y lo advirtió que los días establecidos por el contrato estaban por acabarse; si Ipucha quería una prórroga de treinta años, era preciso firmar otro contrato. Ipucha no prestó atención a la advertencia y siguió viviendo y bailando, hasta el día en que, mientras se encontraba danzando, desapareció para siempre en un torbellino de aire: su contrato se había vencido. Otros *dansaq*, descuidados en honrar sus obligaciones para con el Diablo, tuvieron la misma suerte de Ipucha, como Andrés Hilario, tío de “Derrepente”, quien desapareció sin dejar rastros un día en que se encontraba en camino para participar a una fiesta.

“Derrepente” explica: “el *dansaq* bueno bueno, siempre termina mal”. O sea, para ser un buen *dansaq*,



Escena de culto al *Wamani*: a la izquierda, arrodillado en ademán de súplica, el *layqa*, sacerdote del *Wamani*. Frente a él, la *mesa*—o altar— con las ofrendas de hojas de coca, flores, frutos y una botella de alcohol. Frente a la *mesa*, un *dansaq* con sus “tijeras”. Sobre él, vuela el halcón, mensajero del *Wamani*, “demonizado” con cola de diablo. Frente a la escena, los cerros entre los cuales asoma el *Wamani* representado como puma “demonizado”, con cuernos. Mate burilado de Ayacucho. Dibujo: Mario Polia

hace falta estrechar el pacto con el Diablo pero, como el pacto obliga el *dansaq* a entregarse al Diablo en cuerpo y alma, el verdadero iniciado —“el *dansaq* bueno bueno”— siempre termina mal, pues su misma persona es el pago en cambio de los poderes sobrenaturales que le han sido otorgados por el Diablo. Numerosos son también los cuentos que refieren la desaparición de cadáveres de *dansaq* raptados por el Diablo de la tumba.

Pero ¿es que el diablo —Señor de las Tinieblas, el Espíritu del mal de la teología católica— se ha sustituido a las antiguas deidades andinas? A pesar de los mitos de origen y no obstante las continuas referencias que *dansaq* y músicos hacen del “Diablo” como su propio maestro, junto con las ofrendas que le dedican; a pesar de los elementos “diabólicos” redundantes en su atavío —la cola y alas, el diablo rojo y cornudo bordado en las pecheras junto con serpientes y escorpiones; a pesar también de los nombres adquiridos en la iniciación como Lucifer, Luzbel, Súpay (diablo), Condenado, etc.— *dansaq* y músicos no se consideran súbditos del ángel caído y consideran Satanás enemigo tanto de los iniciados como de la gente común. Lo que ha ocurrido es que el proceso de demonización llevado a cabo por la cultura oficial que por siglos —a lo largo de todo el periodo colonial y aun en días más cercanos a nosotros— ha involucrado a la totalidad de los antiguos dioses andi-



El *dansaq* Máximo Hilario “Derrepente”, con sus hijos Lucifer y Luzbel. Fotografía: Mario Polia



El *Wamani*-diablo bordado en la *pechera* del *dansaq* Lucifer. Fotografía: Mario Polia

nos, no podía limitarse a los menores. El proceso debía ser dirigido principalmente en contra de los dioses más importantes, por ser los más alegados al espacio en que el hombre andino vive y por ser los que más a menudo intervienen en las actividades cotidianas siendo los que otorgan el agua para el pasto, para que la tierra entregue sus frutos a animales y humanos. Por ser, *Apu* y *Wamani*, los dioses protectores de los clanes andinos.

Tal vez, por el espíritu rebelde heredado de sus ancestros chanka, el *dansaq* ha aceptado la demonización de los *Apu* y *Wamani*. Por consiguiente, ha aceptado que sus viejos dioses se hayan vuelto “diablos” en relación a la cultura dominante, mas no demonios considerados desde su propia cultura. Lo demuestra el hecho que, en la noche del Viernes Santo, no es Satanás con su sulfúreo cortejo quien invade la tierra, sino los antiguos dioses andinos, señores de las cumbres, cuevas, fuentes y chorreras.

En algunas representaciones del “diablo”, el elemento “demoniaco” por excelencia, los cuernos, se sobrepone a la representación del puma: un puma demonizado, un *súpay-puma*, mas no el diablo. Ni en los gorros de los *dansaq*, a pesar del alarde que ellos hacen de su “diabolicidad”, son presentes los cuernos, sin los cuales ningún verdadero demonio podría ser considerado un respetable demonio. Por otro lado, el *súpay* andino de antes de la conquista europea era un “espíritu”, una entidad incorpórea que, bajo ciertas circunstancias, podía resultar negativa. Mas no era el diablo. El diablo, en la mitología autóctona, no existía y sigue no existiendo en la mitología de los *dansaq*. En cambio, existe como Satanás en el sincretismo religioso andino y es señor de un espacio definido, ubicado conceptualmente en los abismos más profundos de todo abismo: el Infierno con sus hogueras y almas condenadas. Sin embargo, a pesar de la obra incansable que desarrolla en este mundo, Satanás no es el señor de los Andes. Tampoco es un recién llegado, un invitado de consideración en el ancestral

¹⁷ En los trajes de los *dansaq* del sec. XIX, el simbolismo del vuelo y la asociación *dansaq*-ave eran evidenciados por grandes diademas plumarios, como aquellos representados en una acuarela de Pancho Fierro (†1879) titulada “danza de chunchos” y en un mate

concejo de *Apu* y *Wamani*.

Satanás es Satanás y no recibe pleitesía por parte de los *dansaq*.

Por otro lado, la función del *dansaq*, considerada dentro del contexto social de pertenencia, no presenta ninguna de las características que distinguen quiénes trabajan con y por el diablo. El *dansaq* no se dedica a hacer el mal en contra de otros en cambio de dinero, como el brujo andino. La función principal del *dansaq* es propiciar la abundancia del agua y la fertilidad de la tierra: funciones socialmente útiles, consideradas indispensables por la clase rural andina en cuyo ámbito la fe en los dioses de las montañas aun no ha muerto. Maestro “Derrepente” decía: “nuestros pies, cuando bailamos, despiertan la Pachamama”. Y en las fiestas de Todos los Santos, los *dansaq*, bailando entre las tumbas, con sus pasos y la música de las arpas y violines despiertan a los muertos invitándolos a participar a la general alegría, para que beban y coman y, regocijados y agradecidos, vuelvan en las entrañas de la tierra para favorecer la producción vegetal.

Podemos traducir las diferencias entre *wamani* y diablo utilizando el siguiente esquema simplificado:

entidad	diablo-wamani	diablo
hábitat	interior de los cerros	infierno
función	sustentación y protección del ecosistema andino; conservación de la ética familiar y social; iniciación	desolación, destrucción; disolución de la ética y de la <i>pietas</i> religiosa y familiar
atributos	felínicos y los diabólicos de la iconografía cristiana	los de la iconografía cristiana
sacerdotes / intermediarios	<i>layqa</i> , <i>altomisayoc</i> ; <i>dansaq</i>	brujos/“maleros” (hechiceros)
función	propiciar fertilidad y salud	producir desgracias y muerte

El *dansaq* y el *Qboa*, o “felino volador”, deidad de la lluvia

En lo que concierne a la relación del *dansaq* con el “Diablo”, hay que subrayar el significado simbólico del traje del bailarín. “Derrepente” explica: “nosotros imitamos la ropa de él, nuestro traje simboliza al Maestro”, o sea el Diablo. Algunas piezas del atuendo del *dansaq* se refieren expresamente al Diablo, como la larga cola (*chupa*) que cuelga del gorro (*chuku*) puesto debajo de la *montera*, o *tusuyuna* —el típico sombrero del *dansaq*— cayendo a lo largo de las espaldas; las mangas cortas y revoloteantes en que remata el chaleco, llamadas “alas del diablo”, o “plumaje”; el nombre del pequeño poncho que cubre el

burilado procedente Ayacucho, fechado 1848, que representa el *dansaq* con un gran sombrero adornado con un penacho de plumas debajo del cual baja, llegando más abajo de la cintura, la larga cola que remata en flecos: NÚÑEZ REBAZA, pp. 83-84.

chaleco, llamado “alero”¹⁷. Elementos “diabólicos” y, al mismo tiempo, autóctonos pues si la cola y la capacidad del vuelo caracterizan al diablo, la cola pertenece también al puma cuya relación simbólica con el diablo ha sido evidenciada. Por otro lado, “Derrepente”, en todas las entrevistas, afirma claramente que la cola del traje imita la cola del puma (“es la cola del gato”) de acuerdo al significado que otorgaban sus ancestros a esta pieza de la vestimenta.

Si es fácil interpretar el simbolismo del vuelo en relación a la danza y a la habilidad del bailarín, resulta aparentemente más difícil interpretarlo en relación al puma. Sin embargo, se trata de una dificultad sólo aparente que se supera tomando en cuenta el simbolismo tradicional del felino dentro del universo religioso andino, más exactamente el simbolismo del *Qhoa*, o “Felino Volador”¹⁸. Este ser mitológico —puma o jaguar alado— aparece entre las representaciones del universo religioso autóctono desde épocas muy tempranas, como en el Templo de Garagay (Lima) fechado 1643-897 a.C. El “Felino Volador”, desde el final del segundo milenio a.C., es el motivo iconográfico principal del arte de Chavín de Huántar¹⁹ y siguió siendo asociado al mundo mítico en todas las culturas andinas a lo largo de casi dos milenios, hasta la conquista española.

Según un antiguo mito, documentado por el P. Juan Pérez Bocanegra (1631), los indios consideraban la lluvia como los orines del *Qhoa* por lo cual, para pedir la lluvia, se pedía al *Qhoa* que orinase sin parar. En otros mitos, como en el esquema cosmográfico dibujado por Juan de Santacruz Pachacuti (1613 apróx.), el granizo es escupido por el *Qhoa* cuya manifestación urania es la constelación de Orión, en quechua *Choq'e Chichay*, o sea “Tigrillo de Oro”²⁰. La comparación de las fuentes escritas con el material etnográfico —que asocia el *Qhoa* a los manantiales, a la niebla y a la lluvia— facilita la identificación del “Felino Volador” con una de las manifestaciones de *Illap'a*, el dios andino del rayo propiciador de la lluvia que, en un mito mencionado por el Inca Garcilaso de la Vega, se esparce sobre la tierra cuando el hondero del cielo golpea con su *waraka* la cantarilla en que su hermana *Qilla*, la Luna, guarda el agua.

La relación del puma con el vuelo, aun en nuestros días, forma parte integrante del simbolismo asociados a las deidades de los cerros: el *Wamani*, en sus manifestaciones, además de la forma humana, privilegia la del puma y la metamorfosis en halcón (*wamán*).

Las relaciones entre “Danza de las Tijeras” y propiciación de la fertilidad de la tierra a través del agua



Aves bordadas en la pechera del maestro “Derrepente”, simbolizando el “vuelo” del *dansaq* asistido por el *Wamani*. Fotografía: Mario Polía

son múltiples y muy estrechas, empezando por la asociación mágico-simbólica del sonido de las “tijeras” con el sonido del agua, siguiendo por la relación funcional de la danza con la propiciación del agua para el riego, continuando por el nombre de “aguanieve” que caracteriza las tonadas y las danzas en que el *dansaq*, tañendo sus “tijeras”, imita el gotear de la lluvia y evoca el chispear de la nieve, para finalizar —o empezar— con el nombre del proto-*dansaq* *Ipucha* que es forma diminutiva de *ipu*, “lluvia”, por lo cual el nombre del primer iniciador se traduce “Llovizna”. La comparación con la mitología refuerza esta interpretación porque el agua es uno de los dones de los *Apu* y *Wamani*, señores de los nevados y de los glaciares que alimentan fuentes y arroyos.

Desde esta perspectiva, que considera la “Danza de las Tijeras” en su relación funcional (propiciatoria) con la producción de alimentos, se explica con claridad porque la fecha más propicia para las iniciaciones y los ritos sea la del Viernes Santo, día en que el poder de los *Apu* y *Wamani* se despliega sin limitaciones.

Las “tijeras” y el Viernes Santo

La introducción de las dos láminas metálicas en forma de tijeras que, al ser golpeadas, acompañan los pasos de los *dansaq*, desde luego, es posterior a la conquista española del Perú. De la homónima herramienta europea, las “tijeras” andinas conservan intacta la forma, aunque las dos hojas de acero usadas como instrumentos musicales se manejen sueltas careciendo del remache que mantiene unidas a las verdaderas tijeras, y aunque el tamaño de esta versión andina musicalizada sea mucho mayor llegando a pesar alrededor de quinientos gramos. Según una tradición de Angaraes, provincia de Huancavelica, las “tijeras” originarias presentaban una forma curvada “de sable”: la familia del maestro *dansaq* Máximo Hilario aun conserva una de

¹⁸ *Qhoa* no es palabra quechua; procede de la desaparecida lengua puquina hablada en la meseta del Titiqaqa en la cual *coa* / *quwa* significaba “divinidad”, “idolo” y también “serpiente”. Es significativo notar que en las antiguas representaciones del “Felino Volador”, como en Chavín de Huántar, a la figura del jaguar, o del puma

humanizado (*runapuma*), se acompañan elementos ofidianos, como la cabellera o el cinturón formado por serpientes entrelazadas

¹⁹ El ejemplo más ilustre es la representación del “Felino Volador” en la “Estela Raimondi”

²⁰ *chinchay* es el “tigrillo”, ú ocelot: *Felis pardalis aequatorialis*.

aquellas antiguas hojas empleadas por los ancestros.

Según el mito de origen anteriormente expuesto, las primeras “tijeras” fueron entregadas al primero *dansaq* Ipucha por el mismo diablo y eran de plata, ú, en otra versión, de oro fino. En la misma ocasión, el diablo enseñó a Ipucha cómo los herreros debían de preparar las “tijeras” trabajando por siete martes y siete viernes de manera que el último día —el catorceavo de la serie— coincidiese con el del Viernes Santo, día del estreno ritual de las mismas. En la noche anterior —la del Jueves Santo— según las instrucciones del diablo, hay que *sirin* las dos hojas de las “tijeras” exponiéndolas al canto del agua en proximidad de una chorrera solitaria y remota. El mismo maestro nos contó que, antes de la llegada de los Españoles, los antiguos danzantes se acompañaban con el sonido de dos láminas metálicas. A este propósito, hay que citar el dato etnográfico recogido en Ayacucho por Alfonsina Barrionuevo que documenta el uso de *rumi-tijeras* —“tijeras de piedra (*rumi*)”— o sea de dos láminas recortadas de una piedra caracterizada por una intensa sonoridad, golpeadas rítmicamente por los danzantes para acompañar sus pasos. De todas maneras, la versión colonial española del instrumento musical en forma de tijeras, junto con el arpa y el violín, se ha compenetrado tan profundamente con el complejo ritual de la danza andina hasta influir en la actual denominación de la misma.

La fabricación de las “tijeras”

Aun en nuestros días, debe ser llevada a cabo por un especialista que haya sido iniciado al arte de la forja de estos instrumentos rituales por otro especialista. Un herrero cualquiera, aunque muy experto y habilidoso, no podría llevar a cabo correctamente el trabajo. Aun cuando la forma y el peso de las dos hojas, incluso el temple, correspondiesen exactamente a los de las auténticas “tijeras”, faltarían aquellas características intrínsecas —mágicas— que otorgan al instrumento su verdadera “alma” y, por ende, su plena eficacia musical y ritual. Uno de los ancestros del maestro Máximo —tal vez su tatarabuelo— vivía en las afueras del pueblo de Angaraes, en una cueva entre las laderas de los cerros, huyendo el contacto con la gente, dedicado a forjar “tijeras”. A este proto-metalurgo, instruido por el mismo Ipucha, primer bailarín iniciado por el diablo, sucedió el sobrino que mereció el nombre de “Pedro el Loco” por sus extrañas costumbres de hermitaño huidizo y salvaje y por el temido poder asociado tradicionalmente al hierro y al arte de la forja.

Por lo que concierne la procedencia, ambas hojas deben ser separadas de una única barra de hierro. En otras palabras, deben ser “hijas de la misma madre”.

La forjadura es llevada a cabo utilizando carbón vegetal. El prolongado contacto con el carbón ardiente y el frecuente martillado contribuyen a otorgar al hierro la cantidad de carbono necesaria a su transformación en acero y, junto con el temple adecuado, la necesaria dureza. Ésta asegura la claridad del sonido, mas no su

definitiva y peculiar calidad.

El mejor temple se obtiene haciendo caer sobre las hojas candentes, apenas extraídas de la fragua, gotas de sangre de una doncella llegada a la pubertad que sea virgen y “que cante bonito”. De estas hojas, después de haber sido oportunamente *sirinadas*, se desprende un sonido cuyo timbre —aseguran los maestros— es inimitable y es inalcanzable por cualquier otro método. Al más pequeño golpe, el sonido brota del metal como una energía prisionera que ansía a liberarse de los vínculos de la materia para transformarse en música y llenar el espacio. Música que fascina y encanta. De las “tijeras” forjadas según el método antiguo, los *dansaq* dicen que el acero del que están hechas “está lleno de sonido”. Hoy en día, aun habiendo unas cuantas doncellas vírgenes que cantan bonito, ya nadie lleva a cabo el temple utilizando su sangre, casi que en las jovencitas de hoy falte una predisposición interior indispensable: la fe en la tradición de su gente y la dedicación que, conjuntamente, hacen que la entrega espontánea de su propia sangre sea considerada una contribución preciosa e insustituible. Una contribución para el bien de toda la comunidad y para todas las comunidades que encargarán a los bailarines sagrados ejecutar las antiguas danzas.

En sustitución de la sangre virginal, hoy algunos maestros herreros usan hacer gotear en las láminas ardientes de las “tijeras” algunas gotas de sangre otorgadas —con fe y dedicación desde luego mucho menores— por un gato negro. Rociado con la sangre de este animal considerado por excelencia “diabólico” y puesto a descansar por un par de días entre la ceniza, el metal adquiere un timbre claro, agudo, penetrante como el maullido de los gatos en amor.

Por lo que se refiere al momento en que ejecutar el temple, la antigua costumbre del estreno en el día del Viernes Santo, convive con la costumbre más moderna que prescribe la noche del Viernes Santo, la misma en que se lleva a cabo el *sirinakuy*.

En ambos casos, es importante notar la coincidencia entre las dos operaciones fundamentales, el temple y el *sirinakuy*, y el día Viernes de la Semana Santa —momento cósmico en que el mundo se encuentra “al revés”— y el señorío de las deidades ancestrales se sustituye al señorío del Cristo y el antiguo orden toma el lugar del orden religioso impuesto por la conquista española. En ambas operaciones, la presencia del espíritu andino de las fuentes y de los Señores de los Cerros, libres de ejercer su poder, resulta fundamental para que el componente autóctono mágico-religioso juegue su rol insustituible.

Las “tijeras” y el dualismo andino

Las hojas que componen las “tijeras” andinas no son iguales: una es “varón”, la otra “hembra”: la primera, la más pesada, produce un sonido fuerte y grave; la segunda, más ligera, un sonido claro, agudo y brillante: de las dos, ésta es “la más chillona”. Cuando las

dos hojas son empuñadas por la mano derecha del *dansaq*, y así mismo cuando se guardan durante las temporadas de inactividad, la hoja “masculina” debe estar encima de la “femenina”, en posición superior, o *hanan*. El dualismo funcional masculino/femenino, el *yanantin* típico de la cosmovisión andina²¹, caracteriza no sólo las hojas y la dúplice calidad del sonido producido por ellas sino también el tono de las músicas ejecutadas con los otros instrumentos, esencialmente el arpa y el violín. Las músicas en tono mayor y los pasos de danza que ellas acompañan son ejecutados a lo largo del día; cuando ya cae la noche y las tinieblas cubren el paisaje hasta cuando la primera claridad destiñe el lóbrego cielo, las músicas son ejecutadas en tono menor. El tono mayor, dentro del marco conceptual del *yanantin*, es “masculino” y guarda relación con el sol, la luz, la alegría y la vitalidad rebozante; el menor es “femenino” y está asociado a la luna y a las tinieblas; a la nostalgia, la melancolía y la tristeza; a la introspección. Así mismo, el tono mayor guarda relación con la parte alta —*hanan*, masculina— del cosmo: con el cielo, las cumbres y las entidades espirituales que en ellas moran; el tono menor está asociado a la parte baja —*urin*, femenina— es decir a la *Pachamama* y a los antepasados que viven en el subsuelo. Prosiguiendo con las relaciones simbólicas, lo masculino-*hanan* guarda relación con el futuro, con la propiciación de la suerte y de la fecundidad; lo femenino-*urin* está asociado con el pasado, con el culto a los ancestros, con la evocación de sus poderes.

Sirinakuy: consagración de las “tijeras”

Después de la forjadura, para poder ser utilizadas, las dos láminas deben ser *sirinadas*. El nombre de esta ceremonia — eminentemente mágica— en su forma dialectal española (*sirinar*) o en la forma quechuzada (*sirinakuy*) procede del nombre de la entidad tutelar de las fuentes, caídas de agua y de la música, llamada *sirina* / *serena* y entre los Aymaraes *sirinu*. A su vez, el nombre procede de *sirena*, la entidad mitológica griego-romana de la cual el *sirinu* andino ha conservado el habitat acuático y la voz melodiosa y fascinante mas no las características ictiomorfos de las sirenas clásicas y renacentistas. Dentro de la área semántica de “*sirinar*”, además de la referencia mítica al *sirinu*, hay que incluir el concepto de “sereno” que se refiere al descampado, al espacio libre de interposiciones expuesto a las influencias del aire y de la noche y a la calidades espirituales del espacio natural y salvaje, especialmente las extensiones asociadas a lugares poderosos y a entidades míticas.

Como acontece entre los *dansaq* de Ayacucho y



El maestro Derrepente”
ejecutando un paso de la
“Danza de las Tijeras”.
Fotografía: Mario Polia

Huancavelica, también en las regiones andinas sureñas de cultura y lengua aymara, los músicos, durante la noche, suelen dejar sus instrumentos en proximidad de chorreras o fuentes para que adquieran la riqueza y la cristalina pureza del sonido del agua y para que el dios de las fuentes y de la música los afine. La *serena* de Huancavelica se manifiesta, en proximidad de las chorreras y fuentes remotas y cerca de los arroyos solitarios, como una joven mujer de cabellos rubios y largos que, de noche, canta melodiosamente, pero con honda tristeza.

Para ser *sirinadas*, después de presentar a la *serena* las ofrendas apropiadas, las dos *hojas* de las “tijeras”, separadas entre ellas, son colgadas a un cordel tendido entre dos rocas a la orilla de una caída de agua —una *paqcha*— cuyo canto intenso y cristalino se oiga a lo lejos. A veces, la misma iniciación del *dansaq* es llevada a cabo en proximidad de una *paqcha* remota y los músicos, antes de tocar sus instrumentos, suelen invocar la *serena* que les ha otorgado su voz. Cuando los instrumentos han sido sometidos al ritual del *sirinakuy*, siempre que los músicos sean buenos, en las notas producidas por el arpa —dice la gente de la sierra— se oye la música del agua que cae de las rocas y se reconoce su canción, como de cristales que se quebranten. Y el agua virgen, para los andinos, es la sangre de los cerros, la sangre de los *Apu* y *Wamani* que es vida y poder sagrado, el del reino encantado oculto en el corazón de las montañas. Es tradición que el mejor

²¹ La palabra quechua *yanantin* expresa la idea de dos personas o cosas juntas que, aun formando una unidad, conservan su propia identidad, como en el caso de la pareja hombre-mujer. El concepto

expresado por “*yanantin*” abraza una gama muy extensa de realidades pues es aplicado tanto al mundo visibe como al invisible: POLIA, I *Signori delle...*, pp. 62-70.

sirinakuy, el más efectivo, el que otorga a las “tijeras” el poder y el sonido de las aguas deba ser llevado a cabo en coincidencia con la fase del plenilunio²².

En ocasión de la limpieza anual de las acequias —*larqa aspiy*— llevada a cabo en los meses de agosto y setiembre, el *dansaq* acompaña con sus pasos de danza y el sonido de sus “tijeras” el trabajo de los limpiadores y el fluir del agua que baja de las *qucha* y de los *puqiu*, las lagunas y fuentes encerradas entre cumbres. La música, junto con la danza, explica Máximo Hilario, “es como una adoración al agua, porque el agua llegue, y a la tierra en vista de la cosecha”. Antes de la limpieza, las autoridades de las aldeas y los campesinos cuyos campos serán beneficiados por los canales de regadío, suben a las *qucha* y *puqiu* a dejar sus ofrendas y a pedir a los Señores de los Cerros que el agua sea abundante y rica la cosecha. Y mucha *chicha* de maíz, la más sagrada de las ofertas ancestrales, es vertida en las aguas. La danza y el sonido de las “tijeras” sirven como medios de propiciación y, al mismo tiempo, de evocación porque el sonido del agua atrapado en el metal “llama” el agua que corre bajando de los cerros. Y danzantes y músicos bajan junto con el agua del monte al valle —desde el reino de los *Apu* y *Wamani* hasta el mundo en que viven sus hijos— llevando el don sagrado que alimenta la vida.

Bautismo y matrimonio de las “tijeras”

Una vez *sirinadas*, las dos hojas deben ser “bautizadas” para, luego, ser “casadas” por el *layqa*: el especialista en los ritos ancestrales y sacerdote del culto a los Señores de los Cerros: los *Apu*. En el “bautismo”, cada una de las hojas recibe su nombre.

Para el “matrimonio”, oficiado por el *layqa* a la presencia de un padrino y de una madrina, las dos hojas son unidas por medio de una cinta que las amarra y envuelve. Al momento de envolverlas, el *layqa* pronuncia una fórmula propiciatoria en la cual pide al Padre Cerro (*Taita Orqo*) y a la Tierra Madre (*Pachamama*) que permitan que las “tijeras” recién “casadas” puedan ser las mejores en acompañar la celebración de las fiestas y en brindar el mejor ritmo a la danza.

Después de “casadas”, el *layqa* asperja las “tijeras” con el polvo de la piedra *llampu*, luego las asperja con alcohol de manera que ningún hechizo pueda dañarlas, o hacer daño a su dueño.

Finalizando el rito, el *layqa* apoya las “tijeras” sobre un lienzo cándido y, esparciendo sobre ellas una colcha de pétalos de flores fragantes, deja que celebren su primera “noche de bodas”.

Nótese la característica “diabólica” del matrimonio de las dos láminas que constituye un auténtico incesto, siendo las dos hojas hijas de una única madre y siendo,

por consiguiente, hermano y hermana.

Tabúes concernientes las “tijeras”

Las “tijeras” y el uso de las mismas están sujetos a variadas interdicciones: ninguna mujer, salvo que no sea *dansaq* iniciada, puede tocar las “tijeras”.

Ninguna persona, fuera del *dansaq*, puede tocar o manejar las “tijeras” y ningún *dansaq* puede manejar las “tijeras” de otro *dansaq*.

Para manejarlas correctamente, el *dansaq* debe usar un guante de lana. De otra manera, el contacto con la piel y el sudor quitaría al sonido su brillantez y volviéndolo ronco y borroso.

Las “tijeras” nunca deben tocar el suelo, ni cuando el bailarín las maneja cerca del terreno, porque “la tierra puede castrarlas”. El mismo efecto produce su prolongada exposición a la luz directa del sol. Cuando las “tijeras” caen de la mano del *dansaq*, es la señal que un *layqa* está actuando en contra de él por parte de uno de sus enemigos. En este caso, hace falta voltear de inmediato el guante, ponérselo al revés y tomar algunos tragos de alcohol en que haya sido puesta previamente una ramita de *paiqo* (*Chenopodium ambrosoides*).

A la muerte del *dansaq*, sus “tijeras” son guardadas y custodiadas por la viuda, o por el hijo mayor. Si el finado maestro tenía discípulos, sus “tijeras” pasan como herencia sagrada al mejor entre ellos.

Cbaki Aqllay: la danza sagrada del Viernes Santo

Las iniciaciones de los *dansaq* llegaban a su conclusión en la noche del Viernes Santo. En aquella noche se ejecutaba, por parte de los nuevos adeptos, la danza acompañada por el rítmico tañir de las nuevas “tijeras” y por el sonido de las arpas y violines. La danza del Viernes Santo posee un valor propiciatorio especial porque se desarrolla bajo la supervisión de los *Apu* y *Wamani* quienes, por aquella noche, vuelven a ser los señores incontrastados del mundo cultural y del ecosistema andino.

Con la danza del Viernes Santo, además, se empieza el ciclo de las fiestas religiosas andinas que se distribuyen a lo largo del ciclo agrícola en sus momentos más relevantes: siembra, limpieza de los canales de regadío, cosecha. La fiesta comunitaria y la celebración de la danza señalan los momentos de inicio y de conclusión del ciclo agrario con la intención, respectivamente, de propiciar y de agradecer las deidades ancestrales por los favores recibidos.

En la fe popular, el *dansaq*, mediante la iniciación y relativo “pacto con el diablo”, adquiere el poder de los *Apu* y de los *Wamani* y el “poder de la Tierra” y es por esto que el *dansaq* actúa como intermediario entre los agricultores andinos y los Señores de los Cerros y entre

²² Esto se debe a la estrecha relación existente entre la luna y las aguas (agua, savia, sangre).

aquellos y la santa *Pachamama*. El *dansaq* realiza el enlace entre el mundo de la vida cotidiana y el mundo del mito. En el baile de los danzantes de tijeras, en sus pruebas extraordinarias, en su valor y resistencia actúa el poder de los dioses ancestrales. En las palabras de un *dansaq* de Lucanas, la fuerza de los cerros –“el encanto de los Wamanis”– llena los cuerpos de los danzantes; empuja sus pies hasta volverlos más ligeros de la fuerza de gravedad; fluye en los dedos que mueven las “tijeras”; impulsa el *dansaq* a superar pruebas que a la sola fuerza física y a la habilidad la más experimentada resultarían imposibles de superar. Las deidades andinas mueven también las manos de los músicos que tocan los instrumentos. En el arpa y en el violín se manifiesta la música que brota del interior de los cerros y de las cuevas sagradas. Se manifiesta el encanto de la *serena*: “los buenos son los que tocan la música del Wamani”²³.

El nombre de la danza del Viernes Santo, *Chaki Aqllay*, significa “escoger (*aqllay*) los pies” porque, en aquella ocasión, se lleva a cabo la selección de los mejores bailarines quienes intervendrán en las ceremonias del ciclo festivo del año²⁴. Participan a la danza del Viernes Santo los *dansaq* que bajan de los poblados (*llaqta*) más altos del Ande (*banan llaqta*) y los que suben hasta el lugar de la prueba procedentes de las comunidades ubicadas en los valles interandinos (*urin llaqta*). Los dos grupos –alto y bajo / *banan* e *urin*– se enfrentan y desafían en una competencia ritual que se enmarca y explica dentro del contexto dualístico de la cosmovisión andina. La competencia entre lo alto y lo bajo realiza, en el campo de la danza y de la música, la contraposición funcional existente entre los dos principios universales del *yanantin*: el uranio-masculino y el ctonio-femenino para propiciar la producción de la tierra.

En la sierra de Huancavelica, distrito de Paukará, el *aqllay* –la selección del Viernes Santo– acontece en el lugar teatro del mito de fundación de la danza de las tijeras: la cueva de Wichkana, la misma en que fue iniciado el primer *dansaq* Ipucha, cueva sagrada al Espíritu del Cerro reinterpretado como “Diablo” en el moderno sincretismo. Antes de iniciar la prueba, siguiendo una costumbre antigua, los músicos desafinan sus instrumentos y los dejan al interior de la cueva. El “Diablo”-*Wamani* volverá a afinarlos con su incomparable maestría. Al momento de iniciar a tocar, los músicos encontrarán sus instrumentos afinados y hencidos del poder de la música del *Wamani*. Poder sin el cual la música perdería su *sonqu*: su corazón y la eficacia ritual que despierta a la tierra y conmueve al cielo.

En el *aqllay* del Viernes Santo, contrariamente a lo que acontece en todas las demás circunstancias del ciclo festivo andino, el *layqa* no presenta las ofrendas tradi-

cionales a las deidades ancestrales. En aquella noche, el reino encantado de los Señores de los Cerros se abre, lo oculto se manifiesta, el tiempo pasado desemboca en el presente y el mito se transforma en una realidad poderosa y tangible. Desde el momento de la muerte de Jesús y hasta su resurrección, los antiguos dioses hollan las sendas de este mundo sin que el poder del Alto Cielo interfiera en sus andanzas. Libres, gozando de la plenitud de su poder, *Apu* y *Wamani* no necesitan ser “alimentados” por las ofrendas (en la ideología religiosa andina “ofrenda” y “alimentación” son sinónimos). La *Pachamama* no necesita ser propiciada para sustentar sin enfadarse los pies de los danzantes. Al contrario, les otorga su fuerza sin propiciación previa.

El momento más propicio para llevar a cabo el *aqllay* es la noche del Viernes Santo porque en aquella noche son los mismos *Apu* quienes seleccionan sus intermediarios entre los hombres, y lo hacen otorgándoles su propio poder cuya manifestación en la música y en la danza constituye la señal inequívoca de la divina elección.

En la “normalidad” del mundo al revés consecuente la ausencia temporánea de Jesús, el *dansaq* baila sin ataviarse con su complejo y llamativo atuendo sagrado, símbolo peculiar de su función y dignidad y compendio de los más sagrados símbolos andinos. De su traje, el *dansaq* conserva sólo el guante de lana para cubrir la mano que mueve las hojas de las poderosas “tijeras”. En efecto, el mundo al revés es consecuencia de la desaparición momentánea del orden religioso cristiano y del aparente colapso de su eje sagrado, mas la vuelta del mundo coincide con el restablecimiento del orden ancestral pre-hispánico e pre-cristiano. En otras palabras, coincide con el restablecimiento de un antiguo orden que ha sido interrumpido, mas no aniquilado, por la llegada del nuevo orden. Es por esto que la normalidad del traje del *dansaq* alude a la vuelta del mundo a su originaria, autóctona normalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ARGUEDAS, José María. *Diamantes y pedernales. La agonía de Rasu-ñiti. El sueño del pongo. Cuentos olvidados*. Taller. Lima: Horizonte, 1986.
- ARROYO AGUILAR, Sabino. *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1987.
- CALANCHA, Antonio de la y DE TORRES, Bernardo. *Crónicas Agustinianas del Perú*. 2 tomos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Enrique Florez, Departamento de Misionología

²³ NÚÑEZ REBAZA, pp. 45-46.

²⁴ A este certamen se le llama también “ensayo”.

- Española, 1972.
- MOLINA, Cristóbal de. *Leggende e riti degli Incas. Cuzco 1574*. (Ed.) Mario Polia. Rimini: Il Cerchio, 1993.
- NÚÑEZ REBAZA, Lucy. *Los dansaq*. Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana, 1990.
- PERROUD, Pedro Clemente y CHOUVENC, Juan María. *Diccionario castellano-quechua quechua-castellano. Dialecto de Ayacucho*. Lima: Seminario S. Alfonso, PP. Redentoristas, 1970.
- POLIA, Mario. "Apuntes de campo: el susto en la sierra de Ayabaca". En *Perú Indígena*, 13, 29, 1992, pp. 105-124.
- "Despierta, remedio, cuenta..." *Adivinos y médicos del Ande*. 2 tomos. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- *I Signori delle Montagne. Il mondo mitico e religioso delle Ande*. Bologna: Istituto Nazionale della Montagna - Bologna University Press, 2007.

RITOS Y COSTUMBRES DE LA SEMANA SANTA EN FILIPINAS

Blas Sierra de la Calle
Museo Oriental, Valladolid

Al hablar de los ritos y costumbres de la Semana Santa en Filipinas considero oportuno recordar brevemente la cristianización de este archipiélago.

INTRODUCCIÓN: LA EVANGELIZACIÓN DE FILIPINAS

La difusión del cristianismo en el archipiélago filipino fue, en términos generales, mucho más pacífica y respetuosa con las culturas nativas que la realizada en América Latina.

La tarea evangelizadora en Filipinas fue realizada, en su mayoría por las órdenes religiosas. Comenzó propiamente en 1565, con la llegada a Filipinas de Fr. Andrés de Urdaneta y sus cuatro compañeros agustinos. Durante los doce primeros años la responsabilidad de anunciar el evangelio recayó sobre los agustinos¹.

En 1578 llegan los franciscanos y, posteriormente, los jesuitas (1581) dominicos (1587) y agustinos recoletos (1606). Los Hnos. de San Juan de Dios inician sus trabajos en 1641, estableciendo hospitales en varios lugares. La labor propiamente misional fue llevada a cabo por un total aproximado de 8.238 religiosos, que se desglosan así: 3.156 agustinos; 2.694 franciscanos; 2.318 dominicos; 1.623 agustinos recoletos y 718 jesuitas².

En Filipinas, -para evitar las discordias que se presentaron en los comienzos de la labor misionera en América-, se tomó la medida adoptada allá de dividir el territorio entre las órdenes, dando a cada una de ellas una provincia o conjunto de provincias, pero conservando todas ellas sus casas principales en Manila. En el problema tan espinoso y que tantas dificultades provocaría en México, de los sacramentos a los indígenas, la

experiencia que se había logrado allá, fue totalmente aplicada a Filipinas, y en las zonas que pudieron ser cristianizadas no existieron conflictos a la hora de recibir los distintos sacramentos.

La educación quedó totalmente en manos de los religiosos. Estos se preocuparon, también, siguiendo las directrices que se habían experimentado en Nueva España, en dar una educación cristiana a los hijos de los principales. Más tarde, la educación se iría extendiendo a todos los niños, a través de la catequesis y de las escuelas parroquiales³.

Como sucedió en América, en un principio las órdenes religiosas tomaron a su cargo la mayor parte de la labor parroquial. Posteriormente los arzobispos y obispos pretendieron que las parroquias pasaran a manos del clero secular, cosa que no pudo lograrse, prácticamente, hasta 1898.

Los misioneros tuvieron una enorme influencia en el pueblo. Además de párroco, el misionero era a la vez el juez, árbitro y, por lo general, gobernante del barrio. El cristianismo por ellos implantado fue uno de los pilares de la unidad filipina. La sólida vida del filipino en el campo, en los barrios y pueblos es obra de los misioneros. La imprenta, los colegios, las universidades, los hospitales, tienen en ellos su origen. Durante más de trescientos años su influjo fue determinante en Filipinas. En muchas ocasiones había más sacerdotes que civiles entre los españoles y mexicanos del archipiélago. Ellos eran los únicos que estaban en contacto directo con el pueblo. La existencia, actualmente, de una mayoría católica en Filipinas es, en palabras de Bernal, "el mejor monumento a su obra y es su huella imborrable"⁴.

¹ Remitimos para más detalles al estudio: SIERRA DE LA CALLE, "La evangelización de Filipinas...", pp. 343-385.

² ABAD, p. 721.

³ BERNAL, p. 90. También: SIERRA DE LA CALLE, *Filipinas 1870-1898...*, pp. 110-123.

⁴ BERNAL, p. 116.

La ingente labor de estos misioneros hizo de Filipinas el único país de mayoría católica de todo el Oriente.

En el momento de la emancipación de Filipinas en 1898 trabajaban en el archipiélago un total de 967 misioneros distribuidos en 746 parroquias, 105 misiones parroquiales y 116 misiones vivas. De ellos 233 eran agustinos recoletos, 228 agustinos, 175 franciscanos, 109 dominicos, 42 jesuitas, 16 capuchinos, 6 benedictinos y 158 pertenecientes al clero secular⁵.

Por estas fechas los agustinos tenían a su cargo 2.320.667 fieles, distribuidos en 231 pueblos, 17 misiones vivas, repartidos en 22 provincias. Los franciscanos atendían a 1.096.659 fieles, en 103 pueblos y 15 provincias. Los dominicos tenían a su cuidado 735.396 fieles, distribuidos en 73 parroquias, 30 misiones y 10 provincias. Los jesuitas —que después de la supresión habían regresado en 1859—, atendían en Mindanao 213.065 fieles, distribuidos en 36 parroquias-misiones. Los agustinos recoletos asistían a 1.203.399 fieles en 203 pueblos y 20 provincias⁶.

Algunos autores son del parecer que la colonización y evangelización de Filipinas contribuyó a la “destrucción del tejido de la sociedad filipinas y a la degradación de su cultura”⁷.

Esta demonización del cristianismo y de la colonización española no corresponde a la objetividad de los hechos. Más bien existen elementos para poder afirmar que las culturas nativas, en diálogo con la cultura española y con el cristianismo se vio fecundada y enriquecida. La fe cristiana se encarnó en el pueblo filipino y de su acervo cultural ha asumido algunos rasgos propios que la distinguen. Se dio una inculturación del evangelio en las lenguas indígenas, en los ritos y costumbres, en el arte, en la naturaleza, las gentes y en la vida⁸.

Los ritos y costumbres de la Semana Santa en Filipinas deben ser comprendidos dentro del marco general de la cultura y religiosidad de este archipiélago, que tiene como rasgo peculiar su carácter mestizo, es decir la mezcla de lo autóctono con lo español y mexicano.

La Semana Santa filipina tiene en la cultura española una de sus principales raíces. John Leddy Phelan afirma que los filipinos aceptaron con gusto los aspectos más sensibles, gráficos y coloristas de la observancia de la Semana Santa tradicional española. Entre ellos están las procesiones con velas de los penitentes vestidos con túnicas y caperuzas, las grandes carrozas o pasos, representando escenas de la pasión de Cristo, el fuerte aroma del incienso, la música ruidosa, etc.⁹.

Pero otra de sus raíces está en México. Este influjo llegó a través del Galeón de Acapulco. Esta nave, llamada

también Galeón de Manila, o Nao e la China, fue el correo que transportó los misioneros españoles y mexicanos que evangelizaron Filipinas. Por eso comenta Humboldt que se decía en México que la Nao de Acapulco, en su viaje hacia Oriente “iba cargada de plata y frailes”¹⁰.

Pero además del cristianismo el Galeón de Manila fue durante 250 años el principal lazo de encuentro entre Oriente y Occidente y a través de él llegó la plata de América con la que los españoles adquirían los ricos productos del Oriente —como la porcelana, la seda, el marfil, la laca y las especias, . . .—, llegaron mercaderes, soldados y misioneros; frutos y plantas de la rica flora hispanoamericana; obras de arte, así como usos y costumbres —entre ellos los de la Semana Santa— procedentes de España y de México¹¹.

EL DOMINGO DE RAMOS

El Domingo de Ramos marca el comienzo de la Semana Santa. Se celebra la entrada de Jesús en Jerusalén siendo recibido por el pueblo con gran exultación. En Filipinas se celebra prácticamente en todas las iglesias, con mayor o menor solemnidad. Vamos a hablar en primer lugar de los ramos y su significado, para pasar después a la ceremonia del “osana”.

Para fabricar los ramos para esta fiesta se utilizan en Filipinas las hojas de cocotero todavía sin abrir. Estos ramos son conocidos entre ellos como “palapsas”, de ahí el nombre de “palasasan” o Domingo de Ramos.

Estas palmas son tejidas con distintos motivos artísticos, según la creatividad y el ingenio de cada artesana, que por lo general son mujeres. Esta labor se suele realizar en el mismo lugar donde se venden, durante la noche anterior a la procesión. Esto es debido al carácter perecedero de estas hojas tiernas.

Después de la bendición y la procesión, las palmas son llevadas a casa y colocadas en las ventanas o encima de las puertas de las casas. Con el paso del tiempo, van perdiendo el color original y se van poniendo marrones.

En torno a estas palmas existen varias creencias. Según unos traen suerte y son una protección contra los males, de modo especial tifones, terremotos, rayos y truenos. Algunos curanderos queman estas palmas bendecidas en el Domingo de Ramos y mezclan las cenizas con sus medicinas¹².

El “osana”, del latín “hosanna”, es un entremés litúrgico que representa la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Es también conocido como “osanahan” que

⁵ FERNÁNDEZ, p. 43.

⁶ RODRÍGUEZ, pp. 709-712.

⁷ BERNARD, p. 173.

⁸ Sobre este argumento puede verse: SIERRA DE LA CALLE, “Evangelización e inculturación. . .”, pp. 48-52.

⁹ PHELAN, pp. 74-75.

¹⁰ SCHURTZ, p. 276.

¹¹ Sobre este intercambio cultural ver: SIERRA DE LA CALLE, *Vientos de Acapulco. . .*

¹² ROCES Alfredo (Ed.) *Filipino Heritage. . .*, p. 994.

significa “lugar donde se celebra el osana” y “humenta”, que es un término tagalo para indicar borrico.

Se representa en la mayor parte de las parroquias católicas y aglipayanas en todo el país. Esta costumbre se mezcla con el ritual original católico de la bendición y procesión de las palmas, sacando la procesión fuera de la iglesia y añadiendo a todo ello cantos.

En la mañana del Domingo de Ramos, después de que el sacerdote bendice en la iglesia las “palaspas” artísticamente tejidas, toma él mismo una gran palma y se dirige delante de un grupo de 12 hombres escogidos —que representan los doce apóstoles, y llevan también su palma—, hacia el exterior, al patio de la iglesia. A lo largo de toda la procesión, al pasar el sacerdote, las mujeres extienden en el suelo una sobrefalda, denominada “tapis” y mantones, a imitación de las mujeres de Jerusalén que pusieron sus capas para dar la bienvenida al Mesías¹³.

En tiempo de los españoles (1565-1898) para celebrar el “osana” las hermandades o las organizaciones del barrio erigían cuatro “castillos” en las cuatro esquinas de la plaza de la iglesia, o en calles cercanas a la misma. Eran balcones de unos diez pies de altura realizados en bambú y cubiertos, en tres de los cuatro lados, con papel pintado con diseños de piedras, para que aparentase como un castillo medieval. Después eran adornados con arcos formados por palmas. Se accedía a ellos por una escalera que tenían en la parte trasera¹⁴.

En la actualidad los “castillos” han desaparecido y han sido sustituidos por los “kubol”, que son templete de madera cubiertos de telas y decorados con flores y arcos de palmas a los lados y encima. Desde la iglesia el sacerdote se dirige hacia el primero, en el que jóvenes adolescentes, vestidas de blanco cantan la antifona “Hosanna Filio David. Benedictus qui venit in nomine Domini”. Estos cantos son acompañados por la banda local.

Las jóvenes, mientras cantan, toman puñados de pétalos de sus cestos y los esparcen sobre el sacerdote. Se forma un gran revuelo para conseguir estos pétalos, que son usados como medicinas y plantados con las tiernas plantas de arroz para asegurarse una buena cosecha. Tras la canción, la procesión se traslada al segundo “kubol”, y después al tercero y al cuarto y en cada uno de ellos se repite la ceremonia.

Finalmente, el sacerdote se dirige hacia la puerta principal de la iglesia que está cerrada, para indicar el rechazo de los fariseos al Mesías. El sacerdote golpea la puerta tres veces con el extremo de su “palaspa”. Las puertas se abren y todos entran para celebrar la misa del Domingo de Ramos¹⁵.

Una variante de esta celebración se celebra en Lucban, con gran participación popular. Los fieles esperan al sacerdote en la calle para que bendiga las palmas. En medio de la plaza una gran carroza —decorada toda ella con palmas—, lleva una imagen de Cristo montado sobre una borriquilla, la llamada “humenta” en tagalo. Una vez que el sacerdote ha incensado y bendecido las palmas, la procesión se dirige hacia la iglesia, para representar simbólicamente la “entrada de Jesús en Jerusalén”. Cantando “hosannas” todos van entrando en el templo. Algunas mujeres mayores posan en el suelo su “tapis” (falda) o el velo, para que el sacerdote pase sobre ellos. Al pasar, algunas de las devotas tocan la vestimenta del sacerdote, para atraerse bendiciones. La imagen de Cristo es transportada a través del templo y colocada a un lado del altar mayor, donde permanecerá durante toda la misa.

Por la tarde es costumbre también en esta última ciudad celebrar un “Via Crucis”. Se designan catorce casas para representar a las catorce estaciones. En cada una de ellas sus dueños hacen un altar, unos más sencillos y otros más suntuosos. En la procesión del “Via Crucis” se lleva en andas una imagen de Cristo con la cruz a cuestas. La acompañan multitud de fieles, algunos de ellos con los pies descalzos. Van recorriendo las catorce estaciones. En cada una de ellas la procesión se detiene y el sacerdote lee la historia correspondiente y reza unas oraciones¹⁶.

LA “PABASA” Y LA “PASYON”

Uno de los aspectos más característicos de la Semana Santa en Filipinas es la “pabasa”, el canto de la Pasión de Cristo a partir de los textos de “pasyon” en lengua tagala y otras lenguas como pampango, ilocana, pangasinan, bicol, ilongo, cebuano y garay. Existen también narraciones de pasión entre los Ibanang e Itawes de Cagayan, los Gaddang de Nueva Vizcaya y los Cuyunon de Palawan¹⁷.

La “pabasa”, canto de la pasión de Cristo

Es difícil determinar los comienzos de la “pabasa”. La referencia más antigua nos la ofrece el P. Juan José Delgado, quien afirma que el canto de la pasión era ya popular en 1740. La pasión a la que el P. Delgado se refiere es el texto de D. Luis Guian, un tagalo, que él se encargó de publicar¹⁸.

La indicación más clara que tenemos de que la “pasyon” era cantada nos la ofrece una carta de 1827, en la que un párroco de la Archidiócesis de Manila se

¹³ TIONGSON, “Osana” p. 100.

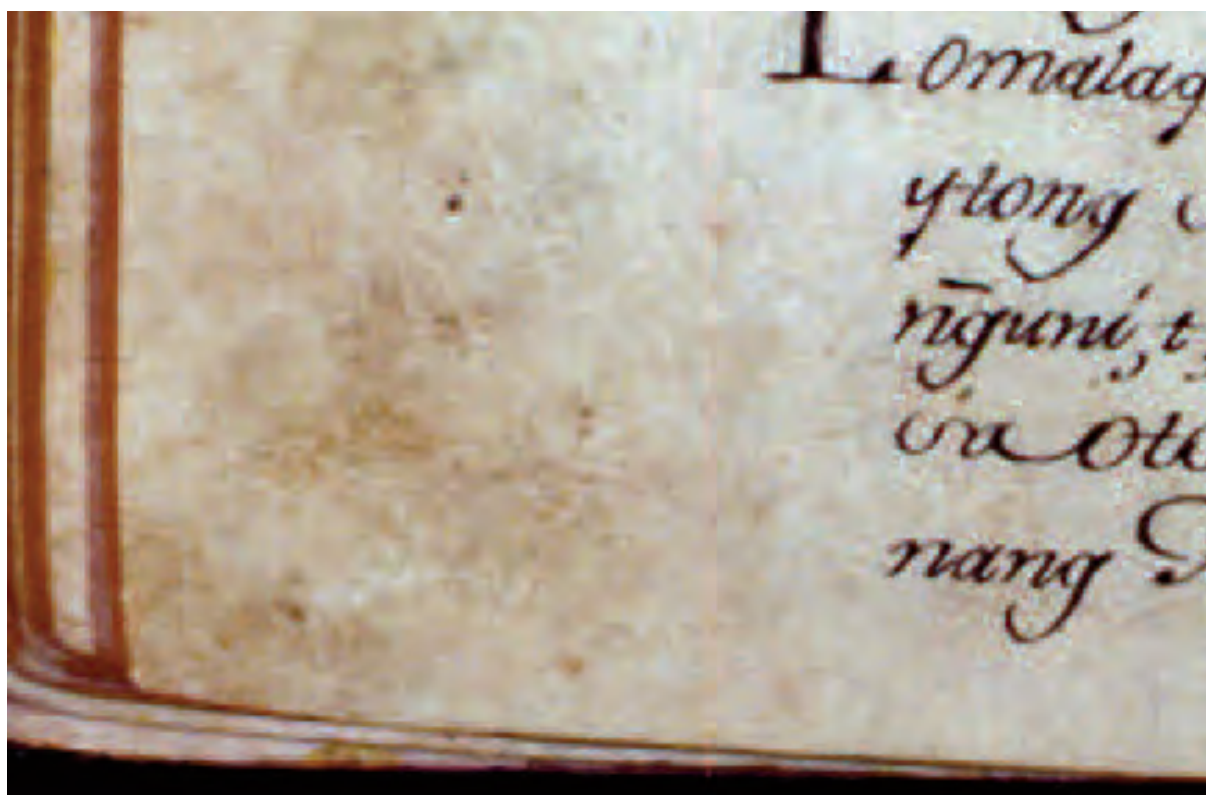
¹⁴ TIONGSON, “Osana. A colorful reception Line”, p. 2424.

¹⁵ TIONGSON, “Osana” p. 100.

¹⁶ Tomado el 5-I-2008 de: <http://estanli.net/blog/2006/04/27/semana-santa-06-domingo-de-ramos-I>

¹⁷ PRUDENTE, F. A. y BENITEZ, K., p. 106.

¹⁸ DELGADO, p. 333.



Pasión en verso tagalo.
Filipinas 1813.
Libro manuscrito
utilizado para cantar
la “Pabasa”.
Museo Oriental,
Valladolid

lamentaba de los efectos negativos de la “pabasa”, como transmisora de errores doctrinales¹⁹.

En el “Informe sobre las Islas Filipinas” escrito en 1842 por Sinibaldo de Mas, se cuenta que la “pabasa” proporcionaba una excusa a los jóvenes para estar juntos con intenciones no siempre santas. Estos encuentros nocturnos llevaban en ocasiones a embarazos de origen poco claro. Los párrocos de las provincias estaban más preocupados por estos hechos. A esto había que añadir que era una ocasión para fomentar el hábito de la bebida. Ante esta situación muchos párrocos pedían a las autoridades la prohibición de la “pabasa”. Incluso, algunos de ellos, se encargaron de suprimirla por su cuenta²⁰.

No obstante, a pesar de la oposición, en el siglo XIX la “pabasa” era ya una tradición plenamente establecida, cuya práctica fue difundiendo y extendiéndose cada vez más. Los agustinos PP. Buzeta y Bravo informan que los misioneros reunían a los indígenas “para orar juntos, especialmente en Cuaresma, que cantan la pasión traducida en versos tagalos, cuyo ejercicio tiene un encanto particular para ellos. Al aproximarse la Semana Santa se reúnen muchos y pasan en semejantes cánticos religiosos gran parte de la noche”²¹

La palabra “pabasa” significa lectura. A lo largo de la Cuaresma y, de modo especial durante la Semana Santa, los hombres y mujeres filipinos cantan pública-

mente la “pasyon” de Jesucristo. Este estilo de canto gutural parece ser que tiene orígenes prehispánicos.

De modo especial el término hace referencia al canto del texto de la pasión tagala “Casaysayan”, siguiendo tanto los tonos tradicionales como los nuevos. El canto de la “pabasa”, en ocasiones, es acompañado por instrumentos musicales tales como la guitarra, o el violoncelo. Pero, lo más frecuente, es que sea cantada “a capella”, es decir, en coro. Se dividen los cantantes en dos coros, que se van respondiendo uno a otro. Cuando un grupo se cansa son sustituidos por otros.

Aunque, en ocasiones, las familias pudientes contratan a cantores profesionales —como en Bulacan— para resaltar la belleza y la calidad de los cantos, lo más frecuente es que la “pabasa” sea interpretada por cantores aficionados que han hecho el voto de cantar la vida de Cristo cada año, como una forma de expiación de sus pecados o en acción de gracias por haber sido curados de una enfermedad o haber recibido un favor especial de Dios.

Los cantores vienen y van a su antojo, sacando de sus recuerdos tonos y melodías aprendidas desde niños, intentando, en algunos casos, acomodar la letra a la música y, en otros, la música a la letra²².

Para no caer en el aburrimiento, a veces, se celebran concursos entre los cantantes —si son profesionales—, o

¹⁹ JAVELLANA, *Casaysayan nang pasiong Mahal...* p. 7.

²⁰ JAVELLANA, *Casaysayan nang pasiong Mahal*, pp. 7-8.

²¹ BUZETA, Manuel- BRAVO Felipe, p. 157.

²² JAVELLANA, *Casaysayan nang pasiong Mahal*, p. 5; JAVELLANA, “A Filipino Life of Christ” pp. 188-189.

entre los dos coros, para ver quien muestra un repertorio más rico de tonalidades, canta de forma más melodiosa o alcanza las notas más altas. A veces incluso se crea rivalidad entre celebración de “pabasas” en casas vecinas. Algunas familias alquilan un sistema de megafonía para ampliar el campo de audición de la “pasyon”.

Los cantores generalmente cantan teniendo delante copias impresas del libro “Pasyong Mahal”. En algunas ocasiones utilizan también textos manuscritos, especialmente en Pampanga, donde las familias encargan para su uso personal manuscritos realizados a mano e iluminados. Al igual que una Biblia de familia que es leída y releída generación tras generación, el libro de la “pasyon” se convierte en una obra muy manoseada, que habla tanto de fe, como de lazos familiares²³.

En ocasiones, se ofrece comida a los cantores que no dudan en dejar a un lado el libro y compartir el alimento con el anfitrión. No es raro que los hombres se echen también un trago de ginebra o de cerveza.

Los tonos en los que son interpretados los textos de la “pasyon” pasan de una generación a otra sin ser transcritos. El aprendiz de cantor aprende los gorjeos y modulaciones imitando a los cantores experimentados.

Los tonos son tan variados como las comunidades donde se canta la “pasyon”. En las zonas rurales siguen los modelos de los cantos de la iglesia, con variaciones entre una y otra región de Filipinas. Se puede afirmar, por un lado, que ha sido influenciado por el canto de los salmos. Pero, a veces, escuchando el canto de la “pasyon” parece que se estuviese oyendo la oración de un “mueizín”. Mientras que, en otros momentos, se pueden notar las huellas de una melodía del folclore local²⁴.

El tono tradicional es frecuentemente pentatónico, mientras que los modernos se inspiran en los tonos más populares de la música pop. El número de tonalidades existente no ha sido todavía estudiado. Sólo en el pequeño barrio de S. Rafael, en Bulacan, se han encontrado más de 27 tonos diferentes²⁵.

Entre los tagalos los estilos de canto de la “pasyon” varían desde el “tagalalay” (muy lastimoso) al “dalia” (lúgubre), hasta el más popular llamado “tres caídas” que se entona tras las caídas de Cristo con la cruz a cuestas camino del Calvario.

En la provincia de Rizal, el estilo “panawagan” se caracteriza por su lentitud, que contrasta con el estilo “pahudyo” (judío) que es métricamente más rápido. Hay melodías específicas que se identifican con los caracteres de la obra, tales como el estilo “pahudyo” (judíos) el estilo “birhen” (Virgen) y el estilo “Hesus” (Jesús). Los Cuyunon de Palawan, que usan el texto

tagalo tienen un gran repertorio de melodías llamadas con varias denominaciones como “punto Nazareno”, “punto responso” y “punto tres kaidas”²⁶.

Después de la Segunda Guerra Mundial se han introducido otras variaciones en los antiguos estilos tradicionales de canto de la “pasyon”. Al mismo tiempo —donde participan jóvenes—, el canto puede ir acompañado por guitarras, tambores, y recientemente también con acordeón. Los ritmos musicales pueden deslizarse hasta melodías inspiradas en el jazz, chacha-cha o el rock²⁷.

Este canto de la pasión de Cristo, siguiendo el libro “Casaysayan” está dividido en varias partes. Suele comenzar con una oración a Dios y otra a la Virgen. Después se pasa a describir la historia del Génesis. Las estrofas siguientes están dedicadas al nacimiento de la Virgen María, la Anunciación del arcángel S. Gabriel a la Virgen, la Visitación de María a su prima Sta. Isabel y el nacimiento de Cristo. La narración sigue después con la historia de Cristo y suele terminar con la visita de la emperatriz Elena al calvario y el Juicio Final. Se añaden después una oración dedicada a la Virgen y otras más así como consejos y enseñanzas catequéticas²⁸.

Por lo general no existe un local específico para celebrar la “pabasa”. En Bulacan y Batangas puede realizarse en una “visita” o pequeña capilla, en la esquina de una calle, aunque, lo más frecuente, es que se realice en las casas o en un patio donde se instala el llamado “kubol” en tagalo y “abong abong” en ilocano. Es decir, la “pabasa” se celebra allí donde un grupo de gente puede reunirse convenientemente. Este “kubol” es un cobijo temporal de lona o de hojas de coco plegadas. En él hay una mesa o altar que está decorado con velas, imágenes sagradas o con verduras y alimentos. Jóvenes y viejos cantan frente a estos altares las historias de la creación, la redención y el destino final de la humanidad.

En Marinduque, Paete y Laguna la “pasyon” es cantada delante de una imagen de un Cristo muerto. Esta costumbre tiene sus raíces en la costumbre que se tenía en Visayas en el siglo XVII de cantar las gestas del difunto delante de su cadáver. En este caso, la “pasyon” puede considerarse como un canto épico que narra, no las gestas del antepasado, sino, en este caso, las de Cristo²⁹.

La celebración de la “pabasa” es una auténtica fiesta en la que se ofrece comida para todos los huéspedes invitados tanto los cantantes como las personas que escuchan, y también a los extraños que vayan de paso. Todo esto corre a cuenta del “Hermano Mayor” y de la “Hermana Mayor” que organizan la “pabasa”.

Por lo que se refiere al tiempo de celebración hay que decir que la recitación de la “pabasa” se concentra

²³ JAVELLANA, “A Filipino Life of Christ” p. 189.

²⁴ PATANÑE, p. 1367.

²⁵ JAVELLANA, “A Filipino Life of Christ” p. 189.

²⁶ PRUDENTE, F. A. y BENITEZ, K. p. 107

²⁷ PATANÑE, p. 1367.

²⁸ PATANÑE, “Pabasa”, p. 1369.

²⁹ ZIALCITA, p. 126.

en la cuaresma, y especialmente en Semana Santa. En algunos sitios es un ritual diario en estos días. Se prolonga hasta la media noche. Este maratón de canto exige tanto a los participantes que, para conservar la voz llevan en la boca un trozo de jengibre. Durante la noche se hace una pausa en el canto que es la ocasión para servir “salabat” una bebida de jengibre caliente que se cree es un calmante para la garganta y sirve para restaurar la voz³⁰.

De todos modos, lo más común es comenzar el Jueves Santo, después de mediodía, y continuar hasta la tarde del Viernes Santo. En algunos lugares, sin embargo, el canto es interrumpido para participar en las procesiones del Viernes Santo. En este caso, se concluye el Sábado Santo, después de mediodía.

René Javellana cuenta que en Jesús de la Peña, Marikina, Metro Manila la “pabasa” se celebra el Miércoles de Ceniza o en cualquier viernes o sábado de cuaresma cuando la imagen de la Virgen de la Anunciata puede ser trasladada desde su santuario de Antipolo, en Rizal, hasta el barrio del valle de Marikina³¹.

La “pasyon” en sus diversas traducciones, continúa cantándose hoy en muchas ciudades de Filipinas durante la Semana Santa, en algunas ocasiones utilizando micrófonos y altavoces.

Entre los devotos que participan en este cántico melódico en lengua vernácula los hay que están allí para cumplir un voto, ofrecer las oraciones que se encuentran en la recitación de la “pasyon” por el pronto restablecimiento de un pariente enfermo, o para dar gracias por su curación. Los menos ortodoxos —y de modo especial los jóvenes—, están allí sencillamente para unirse en el canto, saborear los alimentos preparados para la ocasión y, principalmente, para encontrarse con jóvenes del sexo opuesto. E. P. Patanñe afirma que dado el ambiente de compañerismo que se crea en estas celebraciones, es difícil decir, a veces, dónde comienza la solemnidad y donde termina³².

La “pasyon”: escritos sobre la vida y pasión de Cristo

La “pabasa” está basada en las diferentes historias de la vida y pasión de Cristo que se escribieron. La “pasyon” fue la forma literaria impresa más popular a lo largo del siglo XIX. Era la narración de la vida y pasión de Jesucristo. Escrita en verso y cantada durante la Semana Santa, se convirtió en un canto épico de los cristianos filipinos de las tierras bajas. Esta “pasyon” está escrita en versos de tipo “quintillas” esto es, estrofas de cinco líneas de ocho sílabas cada una. Algunas

partes usan las formas llamadas “plaza”, es decir con estrofas de cuatro líneas de doce versos cada una. Ambas usan rimas asonantes.

Esta tradición de la “pasyon” tiene sus raíces en los primitivos encuentros entre los misioneros españoles y los pueblos indígenas de Filipinas. Los misioneros se dieron cuenta que los antiguos filipinos acompañaban sus actividades diarias —como remar, plantar o cosechar—, con cantos. De ahí que los misioneros adaptaran algunos cantos o textos versificados del catecismo y de oraciones cristianas y animaran a la gente a cantarlas³³.

La primera narración en verso tagalo que se imprimió fue aquella de Gaspar Aquino de Belén en el año 1704. El autor era un tagalo, natural de Rosario, provincia de Batangas. En 1703 escribió una narración en verso de la pasión, muerte y resurrección de Cristo llamada “Mahal na Passion ni Jesuchristong Panginoon natin na Tola” (Santa Pasión de Nuestro Señor Jesucristo en verso). Estaba al final de un libro de oraciones por los moribundos.

Existen indicaciones de que otras narraciones de la vida de Cristo aparecieron en lengua vernácula antes de la de Aquino de Belén, pero, hasta ahora, no se han encontrado textos de estas pasiones. La narración de Aquino de Belén parece estar basada en la obra de Fr. Juan de Padilla, titulada “Retablo de la vida de Cristo” escrita en 1585. En opinión de los especialistas, la pasión tagala, sin embargo, no puede ser considerada como una simple traducción de la española, pues los poetas nativos cambiaron el texto introduciendo su propia sensibilidad en los personajes³⁴.

La narración comenzaba con las profecías de los sufrimientos que el Mesías debía padecer. Después pasaba a la historia de la última cena y concluía con la narración de la muerte y resurrección de Cristo. La “pasyon” estaba escrita para consolar a los desconsolados. Por eso llevaba en apéndice la traducción en tagalo de oraciones latinas por los difuntos. El texto era, probablemente cantado al modo de las antiguas gestas épicas, mitos y leyendas que los tagalos precristianos cantaban durante los velatorios³⁵.

Con el paso del tiempo el texto de la “pasyon” fue creciendo. Se añadieron las historias de la creación —que se encuentra en el libro del Génesis—, y del Apocalipsis. La identidad de los poetas que contribuyeron al desarrollo de la narración es desconocida, aunque aparece el nombre de Luis Guian como autor de una pasión publicada en 1740.

De todos modos, la que más éxito tuvo fue la pasión en verso tagalo (Casaysayan Nang Pasiong Mahal...) de

³⁰ PATANÑE, p. 1367.

³¹ JAVELLANA, *Casaysayan nang pasiong Mahal*, p. 5.

³² PATANÑE, p. 1367.

³³ JAVELLANA, “A Filipino Life of Christ”, p. 188.

³⁴ JAVELLANA, René - TIONGSON, Nicanor, G., “Pasyon”, p. 222.

autor anónimo. Comenzó siendo un manuscrito cuyas copias circulaban de ciudad en ciudad.

En 1814 los censores de la iglesia encargaron al sacerdote Mariano Pilapil —Rector del Colegio San José—, que revisase el texto de la “pasyon” antes de su publicación. Tras examinar el manuscrito Pilapil indica —en carta dirigida al Juez Provisor—, que había corregido “casi enteramente, mudando palabras, proposiciones y aun versos a beneficio de los que le lean en adelante, de modo que no tenga ni aun siquiera medio resquicio de error en punto de fe, que insensiblemente se divaga en todas estas islas...”³⁶.

Añadía que, —una vez realizadas por él las correcciones—, según su opinión “es muy necesario se conceda al interesado licencia para la impresión en los términos que se halla el original que se presente al Juzgado”. Recomendaba, además, que se diese órdenes a todos los párrocos para que recogiesen todos los manuscritos que encontrasen sobre la pasión y que ellos mismos “los entregasen al fuego”³⁷. Esta decisión fue confirmada por el Juzgado Provisor de Manila el 2 de mayo de 1814.

Después Pilapil sometió la versión censurada y corregida a las autoridades eclesiásticas para su aprobación. Se publicó en la imprenta de Sto. Tomás de Manila ese mismo año, con el título “Casaysayan Nang Pasyong Mahal ni Jesuchistong Panginoon Natin na Sugat Ipag-alab Nang Puso Nang Sinomang Babasa” (La Historia de la Sagrada Pasión de Nuestro Señor Jesucristo que debe inflamar el corazón del lector)³⁸. Desde entonces hasta hoy —con otras varias censuras posteriores—, ha tenido múltiples ediciones.

De todos modos, no todos los párrocos secundaron las instrucciones de “entregar al fuego” los manuscritos no censurados y entre ellos algún agustino. Esto ha permitido que, afortunadamente, hayan sobrevivido algunos manuscritos originales de la pasión en verso tagalo.

El Real Colegio de PP. Agustinos de Valladolid posee un manuscrito de dicha obra en tagalo, que fue terminado de escribir el 20 de febrero de 1813. Dicha obra fue traída a finales del siglo XIX por uno de los agustinos que hicieron en este centro sus estudios. De hecho, en una dedicatoria al principio del manuscrito se lee: “En prueba de agradecimiento y cariñoso recuerdo al Colegio de Agustinos Filipinos de Valladolid. Su menor hijo, Fr. Francisco M. Girón”.

Más allá de su importancia literaria y religiosa, la obra tiene un extraordinario valor artístico, pues está ilustrada con 63 pinturas originales. Estas escenas están pintadas a tinta y acuarela con vivos colores. Tras los episodios de la creación y el paraíso terrenal se pasa a

representar el nacimiento e infancia de Cristo, así como algunos episodios más destacados de su vida pública. Como el título indica, se da gran importancia a los distintos episodios de la pasión de Cristo y su muerte, para concluir —tras la Resurrección, Ascensión y Pentecostés—, con el Juicio Final³⁹.

Esta segunda “pasyon” es conocida como “Pasyong Genesis” por su narración del Génesis y también del Apocalipsis. Se la conoce también como “Pasyong Pilapil” debido a que el P. Mariano Pilapil (1758-1818) fue quien la editó y la publicó.

Pilapil había nacido en Quinua (actualmente Plaridel) provincia de Bulacán. Estudió latín, retórica y filosofía en el Real Colegio de S. José. A causa de sus escritos religiosos se convirtió en censor de la Archidiócesis de Manila y, en cuanto tal, hacía una presentación a la “pasyon” que se identifica con él, en un informe fechado, como ya dijimos en 1814.

La “Pasyong Genesis” fue más tarde tachada de errores, tanto desde el punto de vista teológico como artístico. Sin embargo el biógrafo de Pilapil opina que la falta de exactitud con los textos bíblicos puede deberse al hecho de que la Biblia, por entonces, no estaba disponible ni siquiera para los curas. Las primeras ediciones de la Biblia realizadas en Filipinas son posteriores a 1900⁴⁰.

Aunque el texto de la “pasyon” estaba ya ampliamente difundido en manuscrito, antes de su publicación, la impresión en 1814 hizo posible una mayor difusión. Al mismo tiempo animó a que se realizaran traducciones en otras lenguas vernáculas de Filipinas: pangasinan (1855) bikol (1867) pampango (1876) iloko (1889) hiligaynon (1892) samareño (1916) sambal (1929) e ibanag (1948). A mediados del siglo XX la traducción de la “pasyon” se había extendido por toda Filipinas⁴¹.

En 1842 Fr. Aniceto de la Merced presentó una “pasyon” a los censores eclesiásticos. Diez años más tarde una versión revisada de este texto apareció con el título “El Libro de la vida”, conocido como “Pasyong Candaba” porque De la Merced era Vicario Foráneo de Candaba, cuando esta pasión fue publicada en 1852. Es la más erudita de las tres, aunque es también la menos leída. Está escrita en un lenguaje más discursivo y explicativo, que metafórico y expresivo. Este enfoque fue muy apreciado por los escritores de la Propaganda en el alba de la independencia en 1890.

Los tres textos citados contienen “aral” o lecciones sobre la moralidad, conducta correcta y la vida cristiana en general. Las lecciones están frecuentemente coordinadas con la narración, de modo que la narración sirve

³⁶ PILAPIL, introducción.

³⁷ PILAPIL, introducción.

³⁸ JAVELLANA, “A Filipino Life of Christ”, p. 189.

³⁹ SIERRA DE LA CALLE, *Museo Oriental...*, pp. 481-483; SIERRA DE LA CALLE, *Filipinas. Obras selectas...*, pp. III-III3.

⁴⁰ VILLEGAS, pp. 185-186.

⁴¹ JAVELLANA, “A Filipino Life of Christ”, p. 188. Más detalles en: JAVELLANA, TIONGSON, “Pasyon”, pp. 222-223.

como una ilustración o inspiración para la lección. Por ejemplo en la “Pasyong Genesis” la lección después de la narración del episodio del Niño Jesús perdido y hallado en el templo habla de la obediencia y de las obligaciones de los hijos hacia sus padres, pues los padres han sacrificado tanto por ellos⁴².

La importancia de estos textos de “pasyon” y su influjo en el pueblo fue inmensa bajo varios puntos de vista.

En primer lugar se puede decir que, cantada y leída durante siglos, la historia de la pasión sirvió, en gran medida, a tejer la conciencia cristiana filipina. La imagen de Jesús unas veces sumiso y otras poderoso, manso pero dinámico, conquistando a sus enemigos a través de sus sufrimientos y su muerte, y las lecciones sobre la felicidad doméstica y la correcta conducta humana, son temas que se repetirían después en la literatura popular filipina.

Desde el punto de vista religioso y catequético se puede decir que la “pasyon” sirvió como “la Biblia de los pobres”, dado que era la única narración de la Historia de la Salvación que era accesible a la mayoría de la gente.

Desde el punto de vista antropológico la “pasyon” fue central para la vida de las comunidades cristianas de las tierras bajas, pues tomó el puesto de las etnoépicas que eran cantadas en las reuniones sociales en tiempos prehispánicos, en las que se narraba la vida y gestas de un héroe con propiedades sobrenaturales⁴³.

Desde el punto de vista político, dado que la “pasyon” era tan popular se convirtió en un vehículo para manifestar abiertamente ideas políticas. Mostrando una imagen de Cristo diferente de la que aparecía en la “Pasyong Genesis” los escritores intentan romper el estereotipo que representa a Jesús —y a sus seguidores—, como mansos y serviles. Así H. del Pilar escribió “Pasyong dapat...” “Pasión que debería inflamar el corazón de las personas que sufren la crueldad de los frailes”. Esta parodia de algunos versos de la “Pasyong Genesis” fue publicada en 1885 como parte de la campaña propagandística para exponer los abusos de los frailes. Del Pilar sugería que la abolición de los frailes en Filipinas llevaría al país a una época de prosperidad, iluminismo y riqueza⁴⁴.

La épica cristiana ejerció un influjo muy amplio en la vida y el pensamiento del pueblo filipino, como afirma el historiador Reynaldo C. Ileto, en su obra “Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910”, publicada en 1979. En esta obra Ileto enlaza a Bonifacio y el Katipunan, no con el programa reformista modelado por los liberales europeos, sino con

la tradición milenaria, desarrollada a través de sucesivas revueltas campesinas, y articulada en un lenguaje basado en la “pasyon”. La épica cristiana, según él, equipara la redención por la fe, a la libertad por la revolución⁴⁵.

La “pasyon” era un escrito tan popular, que se compusieron nuevas versiones, proporcionando agendas doctrinales o políticas. Incluso en el siglo XX la composición de “pasyon” continuó. Así Pascual Poblete escribió para la Iglesia Filipina Independiente la “Patnubay Nang Binyagan” (2ª Ed. 1935); Julian Leguro escribió “Tronco del mundo” donde usa textos esotéricos y apócrifos; Nicasio Jerónimo publicó en 1968 “Pasiong Filipino” con el subtítulo “Vida y sufrimiento del gran mártir el Dr. José Mercado Rizal”; y el senador Francisco Rodrigo publicó en 1970 una pasión contemporánea “Si Cristo ay Rebelde” (Cristo es un rebelde) en medio del clímax del movimiento estudiantil de 1970, y poco antes de la declaración de la ley marcial. Esta “pasyon” de Rodrigo acentúa la dimensión social del evangelio⁴⁶.

“SINAKULO”: ESCENIFICACIÓN DE LA PASIÓN

El término “sinakulo” deriva del español cenáculo. Se trata de dramatizaciones de la vida de Cristo basadas en los textos de la primera pasión la “Mahal na passion” (La Santa Pasión) escrita por Gaspar Aquino de Belén en 1703. Debe ser todavía estudiado si es anterior a la “pabasa”, contemporáneo de la misma, o que se trata de una evolución de ésta. No existe certeza de cuando comenzó la práctica del “sinakulo” aunque algunos autores opinan que existe desde el siglo XVIII⁴⁷.

A finales del siglo XIX y principios del XX el “sinakulo” se convirtió en una obra teatral normal con escenarios y vestuario, que era representada por compañías comerciales ambulantes como la “Cenaculitang Pasay” tanto en el teatro cerrado como en un escenario al aire libre, o incluso en la “sabungang” o gallera en los barrios de Bulacan y Rizal. Muy pronto también en Pampanga y Bicol comenzaron a organizar sus propios “sinakulo” comunitarios, que eran representados a lo largo de toda la Semana Santa⁴⁸.

El “sinakulo” es el drama religioso más importante de Filipinas. Es una obra de teatro escrita en verso (quintillas octosilábicas) o en prosa que traza la historia de la salvación cristiana, desde la creación del mundo y de los primeros seres humanos hasta la Asunción y la Coronación de la Virgen María en el cielo, con especial énfasis

⁴² JAVELLANA,- TIONGSON, “Pasyon”, p. 222.

⁴³ JAVELLANA,- TIONGSON, “Pasyon”, pp. 223-224.

⁴⁴ JAVELLANA,- TIONGSON, “Pasyon”, p. 224.

⁴⁵ VILLEGAS, p. 186.

⁴⁶ JAVELLANA, “A Filipino Life of Christ”, p. 189. Más detalles en: JAVELLANA, TIONGSON,, “Pasyon”, pp. 224-225.

⁴⁷ TIONGSON, *What is Philippine Drama?* p. 12.

⁴⁸ TIONGSON, “Sinakulo”, p. 122; TIONGSON, “Lenten Stage” p. 1548.

en el sufrimiento, muerte y resurrección de Jesucristo. El “sinakulo” completo es representado en las plazas públicas por las noches, durante cuatro horas, desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo de Pascua.

Otros nombres de esta escenificación de la pasión son: “kalbaryuhan”, representación del calvario, en Marinduque; “centurión” en Paete, Laguna; “tanggal”, deposición, en Bicol; “taltal” crucifixión, en Negros; “senakulo” en Leyte; y “pasión y muerte” en muchas ciudades. Existen también formas más cortas de “sinakulo”, como la que se representa el día de Viernes Santo en las calles, por la mañana y después de mediodía. Son llamadas “pagdakip” en Malolos y Bulacan o “pagtaltal”, o “penitensiya” en Cainta, Rizal. En ellas se representan episodios seleccionados, generalmente desde la agonía de Jesús en el huerto de los olivos hasta la crucifixión⁴⁹.

El “sinakulo” original usa como texto base la popular “Pasyong Genesis” siguiendo la cronología de los eventos de la pasión. A estos se añaden historias y estrofas tomadas de otras fuentes como: la “Pasyong Candaba” y la “Pasyon Truncalis”, revistas populares como “Liwayway”, novelas religiosas como “Martir sa Golgota”, otros textos de “sinakulo” y, últimamente, también de películas con temas religiosos, como Los Diez Mandamientos, la Túnica Sagrada, Quo Vadis o Jesús de Nazaret.

Una representación completa del “sinakulo” debería incluir las siguientes escenas: los siete días de la creación, la tentación de Adán y Eva en el paraíso; la tragedia de Caín y Abel; el diluvio y el arca de Noé; el nacimiento, educación y desposorios de María; la Anunciación, Visitación y Natividad; el debate de Jesús con los doctores, a los doce años en el templo; los cuarenta días de Jesús en el desierto; los milagros de la vida pública de Jesús; los acontecimientos desde la entrada de Jesús en Jerusalén, el Domingo de Ramos hasta la Resurrección en el Domingo de Pascua; la Ascensión, Pentecostés, la Asunción y Coronación de la Virgen. A veces también se incluyen historias apócrifas relacionadas con Herodes el grande, la Magdalena, Dimas, Barrabás...⁵⁰

El escenario es una plataforma elevada, construida en madera. Para indicar la ambientación de las varias escenas se utilizan como fondo diversos telones pintados en los que están representados, entre otros, el interior del palacio de Herodes, escenas rurales o de paisaje, fachadas de casas, etc. Los cambios de escena se realizan detrás de un telón de boca.

Los accesorios son escogidos para la función, sin tener mucho en cuenta la historia o la estética. Así, se puede ver a Cristo sentado en una silla normal —que se

ha cogido prestada a un vecino—, mientras está predicando a la multitud. En la última cena él y sus apóstoles pueden estar comiendo dulces chinos o bebiendo un refresco directamente de la botella⁵¹.

El director de escena realiza su trabajo no por dinero, sino para cumplir un voto o una promesa, la “panata”. Durante un mes él ensaya con los actores, supervisa la preparación del escenario, las escenografías y las vestimentas. Durante las representaciones —con el texto original en la mano—, hace de “apuntador” e indica a los actores cuando tienen que intervenir.

Los actores, al igual que el director, hacen el papel también para cumplir alguna promesa. Quizás para dar gracias por haberse recuperado de una enfermedad, haber superado un examen o conseguido trabajo.

Los papeles son asignados teniendo en cuenta el aspecto físico de la persona, así como sus habilidades. Se les enseña cómo cantar, gesticular y actuar según su papel.

Los actores se dividen en dos grupos principales: las personas santas (Cristo, la Virgen, los Apóstoles) y los “judíos” (soldados, Herodes, Anás, Caifás... e incluso Pilatos).

Generalmente la obra es recitada, pero las partes que son cantadas van acompañadas de una banda musical.

El “sinakulo” tradicional que presenta a Jesús como un símbolo de resignación y de paz, continúa aun hoy muy floreciente en las zonas rurales donde la religión y los valores sociales como el “pakikisama” (viejo estilo de paternidad feudal) tienen todavía influencia en la vida diaria de los agricultores. En el mundo urbano, sin embargo, ha decaído este tipo de representaciones⁵².

VÍA CRUCIS

La Iglesia promueve también la práctica del “Vía Crucis” bien en la iglesia, bien en el exterior. Esta procesión fuera de la iglesia conmemora los acontecimientos de la Pasión de Cristo, desde su condena por Pilatos hasta su colocación en el sepulcro. Generalmente tiene lugar al atardecer de los siete domingos de cuaresma, mientras que en Paete, Laguna, lo hacen el Miércoles Santo y los aglipayanos el Jueves Santo.

La práctica del “Vía Crucis”, si bien es, fundamentalmente, una manifestación religiosa, sin embargo, tiene también profundas raíces antropológicas y sociológicas. Hay que tener en cuenta las profundas desigualdades sociales existentes en Filipinas, que se mantienen desde la época española que es, en parte, origen del “Vía Crucis” que se representan en los pueblos de Filipinas. Antiguamente, los campesinos filipinos identificaban la

⁴⁹ TIONGSON, “Sinakulo”, p. 122; TIONGSON, “Lenten Stage” p. 1548.

⁵⁰ TIONGSON, “Sinakulo”, p. 122; TIONGSON, “Lenten Stage” p. 1548.

⁵¹ TIONGSON, “Religious Dramas and Dramatizations”, p. 202.

⁵² TIONGSON, “Religious Dramas and Dramatizations” p. 202.

opresión que sufrían por parte de los señores españoles con los sufrimientos de Cristo, de manera que la imitación de su calvario se convertía en la única forma de expresar su situación de miseria. Hoy, la práctica del “Vía Crucis” sigue siendo una mezcla de fervor religioso, ritos indígenas y, en no poca medida, exhibición de las penalidades propias

La procesión del “Vía Crucis” está dirigida por un sacerdote que acompaña el paso con la imagen de Jesús con la cruz a cuestas. Participan los fieles con velas encendidas. Sale de la iglesia hacia las cinco o las seis de la tarde y recorre la plaza y las principales calles de la ciudad, mientras los acompañantes van cantando “Perdón”.

Se paran para orar y hacer una breve reflexión en cada una de las catorce estaciones. En cada una de ellas está representado uno de los catorce episodios del “Vía Crucis”. El altar ha sido decorado con velas y flores por la familia que lo patrocina. Tras unas tres horas de recorrido la procesión regresa a la iglesia⁵³.

En Paete, donde este “Vía Crucis” se celebra el Miércoles Santo, no erigen altares para las estaciones, sino que lo celebran de un modo especial. En esta procesión llevan en andas imágenes de Jesús Nazareno, “Mater Dolorosa”, la Verónica y otros santos. Un grupo de hombres y mujeres van cantando la narración y en otros casos el diálogo. Cuando el Nazareno encuentra a su madre ésta le abre los brazos (gracias a un mecanismo manipulado desde dentro de la figura). En otra de las estaciones, con un mecanismo similar, la estatua de la Verónica enjuga el rostro de Jesús con un paño blanco y después abre sus brazos para mostrar tres rostros de Jesús impresos en el lienzo. Más adelante, la Virgen vuelve a encontrarse con su hijo una vez más. Lo bendice con la señal de la cruz y, entre lágrimas, se despide de él⁵⁴.

En algunas ciudades las estaciones están distribuidas a lo largo de la cuesta de una colina.

En el monte Banahaw, en Laguna, los devotos de la Iglesia Rizalista, no católica, incluyen el calvario dentro de un amplio complejo de santuarios llamados “pwesto” que abarca desde la base del volcán hasta el cráter. Ellos recomiendan la peregrinación, dado que el alma deberá subir a la montaña después de la muerte, por eso, deben conocer desde ahora el camino. Hay que tener en cuenta que en la Filipinas precristiana creían que los espíritus iban a las montañas porque allí se estaba fresco⁵⁵.

A raíz de la película de Mel Gibson “La pasión de Cristo” han proliferado en Filipinas los “Vía Crucis”. Unos están realizados en esculturas pero otros son

vivientes.

Los misioneros montfortianos han promovido en la isla Gibittngi un “Vía Crucis” viviente. En cada una de las estaciones, personajes vivos, vestidos con trajes de la época escenifican los distintos episodios del camino de Jesús hacia el Calvario⁵⁶.

En 12 hectáreas de terreno en las colinas de Banawa Hills, en Cebú, se encuentra un “Vía Crucis” al que acuden devotos a lo largo de la cuaresma y especialmente el Viernes Santo. Desde el año 2002 los Agustinos Descalzos han construido también en una colina de Talamaban un “Vía Crucis” y otro más existe en el Barangay Sirao, en las colinas de una granja en Cebú⁵⁷.

JUEVES SANTO

Además de la representación del “sinakulo”, dos son los ritos más característicos del Jueves Santo en Filipinas: el lavatorio de los pies o “paghuhugas ng paa” y la última cena o “huling hapunan”.

La expresión tagala “paghuhugas ng paa” literalmente significa lavatorio de los pies. Con ella se designa la teatralización del episodio de la última cena en el que Jesús lavó los pies de sus apóstoles, para ejemplificar el espíritu de humildad y servicio a los demás.

Forma parte todavía de la liturgia original del Jueves Santo y continúa practicándose en toda Filipinas tanto por los católicos como por los aglipayanos. El lavatorio de los pies es realizado por el celebrante principal, asistido por diáconos o sacristanes que llevan la jarra del agua, la jofaina y la toalla.

Tras leer el evangelio en el que se narra este episodio el celebrante se acerca al grupo de los doce apóstoles, unos jóvenes, otros de mediana edad y otros mayores. Todos ellos hacen ese papel en cumplimiento de una “panata” o promesa personal. Estos “apóstoles”, sentados en dos filas a los lados del altar, van vestidos con una túnica blanca que lleva unas bandas de seda de diferentes colores.

El sacerdote se arrodilla delante de Pedro, le lava el pie, lo seca y se lo besa. En algunas parroquias se acostumbra a tener un pequeño diálogo entre el sacerdote y Pedro, en el que, al principio, Pedro rechaza que le laven los pies, para después condescender. Después lavará al resto de los “apóstoles”⁵⁸.

El término tagalo “huling hapunan” significa última cena. Hace referencia al ritual que se celebra para conmemorar la Última Cena de Jesús con sus apóstoles.

En algunas regiones de Filipinas, tras los ritos litúrgicos propios del día, al atardecer, el sacer-

⁵³ TIONGSON, “Vía Crucis” p.131; TIONGSON, “Religious Dramas and Dramatizations” p. 202.

⁵⁴ TIONGSON, “Vía Crucis” p. 132.

⁵⁵ ZIALCITA, pp. 126-127.

⁵⁶ Tomado el 18/06/2008 en: <http://pagead2.googleadsyndication.com/pagead>

⁵⁷ Tomado el 18/06/2008 en: <http://www.sunstar.com.ph/static/ceb/2006/04/13/news>; también: <http://services.inquirer.net>

⁵⁸ TIONGSON, “Paghuhugas ng Paa” pp. 99-100.



LA CRUZ Á CUESTAS.



LA CRUCIFIXION.



LAS ANGUSTIAS.



EL SANTO ENTIERRO.

LA PASIÓN DE JESUS.

Escenas de la Pasión de Jesús.
Grabado publicado en
la revista *El Oriente*,
Manila 1876.
Museo Oriental,
Valladolid

dote —acompañado de los que han actuado como apóstoles en el lavatorio de los pies—, se dirige hacia la casa de la “hermana” que apadrina la celebración, o hacia la casa parroquial. Allí, sentados en una larga mesa, compartirán los distintos alimentos preparados para la ocasión: pescado, verduras, arroz y un pan en forma de cordero.

En Gasan, Marinduque, antes de comer, el sacerdote explica el sentido de la cena haciendo alusión a la Pascua de los hebreos y a la nueva pascua de Jesús. Después, —mientras el sacerdote y los apóstoles comparten la comida—, un grupo de mujeres cantan los versos de la “Pasyong Genesis” que se refieren a la Última Cena, mientras que el resto de la gente ayuda en el servicio.

En Baao, Camarines Sur, el sacerdote y los doce apóstoles toman la cena tranquilamente en una habitación en la casa de la “hermana” que la ha ofrecido. En un extremo de la mesa hay colocada una pintura de la Última Cena, delante de la cual se han puesto velas encendidas⁵⁹.

VIERNES SANTO

Son muy variados los ritos que se celebran en Fili-

pinas el Viernes Santo. Destacamos los más importantes.

Las Siete Palabras

En Filipinas es costumbre escenificar las tres últimas horas de Cristo en la cruz cuando él pronunció las Siete Palabras. En las iglesias católicas, el centro de esta costumbre lo constituye la imagen de Cristo, de tamaño natural, con cabeza y brazos articulados. Es colocada en frente del altar mayor en una plataforma cubierta de hojas de “alagaw”. A los lados sitúan a los otros dos crucificados, Dimas a la derecha de Cristo y Gestas a la izquierda. En ocasiones colocan también cerca las imágenes de la Virgen Dolorosa y de S. Juan.

Desde las doce del mediodía hasta las tres de la tarde uno o más predicadores explican las Siete Palabras y oran con los fieles. Al pronunciar cada una de las palabras se mueve la cabeza de Cristo. Con distintos efectos especiales se producen rayos y truenos en determinados momentos para hacer más trágicas las escenas. A las tres de la tarde, al morir Cristo, la imagen agacha la cabeza, mientras se oyen truenos y relámpagos y la gente llora.

Poco después dos hombres —caracterizados como Nicodemo y José de Arimatea—, ponen dos escaleras detrás de la cruz, se suben y van quitando el INRI, la

⁵⁹ TIONGSON, “Huling Hapunan” pp. 83-84.

corona de espinas y los clavos de Cristo. A continuación, sirviéndose de un lienzo puesto por el pecho y debajo de los brazos del Cristo, le bajan de la cruz. Una vez que Cristo ha sido bajado de la cruz los fieles se apresuran a recoger las hojas del calvario, que son consideradas medicinales.

El Cristo muerto es después colocado sobre unas andas, frente al altar mayor y cubierto con un paño blanco o rojo y depositado en un catafalco rodeado de cuatro velas. Durante la vigilia los fieles hacen fila para enjugar y besar las manos y los pies de Cristo y depositar monedas en las cajas de ofrendas. Más tarde, esa misma imagen será colocada en una urna de cristal para celebrar la procesión del Santo Entierro⁶⁰.

En Tayabas, Pagtangali, así como en Sta. Rita, Pampanga se acostumbra a que la imagen de Cristo, una vez bajada de la cruz, sea puesta en el regazo de una mujer vestida como la Virgen María, representado así el drama de la Piedad. Mientras tanto el coro canta “Stabat Mater Dolorosa”.

En Sta Rita y Sasmuan el realismo se acentúa, a veces, más, pues en lugar de utilizar una escultura de madera para representar a Cristo, este papel lo hace una persona real. Aquí se supera la línea entre la realidad y la ficción en un drama que tiene como finalidad estimular los sentimientos de devoción de los fieles⁶¹.

Procesiones

El Viernes Santo por la tarde se realizan en toda Filipinas las procesiones del Cristo Yacente, Señor Sepultado o Santo Entierro, organizada por los hermanos de la cofradía del mismo nombre. Esta imagen suele ir acompañada de otra de la Virgen María Dolorosa, vestida de luto por la muerte de su hijo, así como por las de Pedro, Juan y las Santas Mujeres⁶².

Mientras que en España y México estas imágenes son propiedad de la iglesia o de la cofradía, en Filipinas son propiedad de las familias particulares. Éstas las conservan en sus casas como símbolos de rango. En relación con esto, el investigador Zialcita afirma que convendría recordar que, en el pasado precristiano, los cadáveres momificados de los “datu” (jefes musulmanes) eran conservados en las casas como protección contra los ladrones⁶³.

La Procesión de La Soledad representa la soledad de la Virgen María después de haber enterrado a su hijo Jesús. El Viernes Santo —después de la procesión del Santo Entierro—, la imagen de la Madre Dolorosa vestida de negro, sale de la iglesia hacia las 10 de la noche, precedida de las imágenes de S. Pedro, las Tres Marías y S. Juan. Participa en la procesión una charanga de ins-

trumentos de viento.

Mientras la carroza de la Virgen va manifestando su pena por la ciudad, se va parando frente a las casas designadas, alrededor de diez. Desde el balcón de cada una de ellas una joven canta el Ave María u otras canciones en latín o en castellano para consolar a la Virgen en su dolor. Tras hacer una parada en cada una de las diez casas designadas la procesión se concluye en la iglesia, hacia la medianoche.

En algunas ciudades no hay ni banda de música, ni canciones, ni otras imágenes. Sólo la imagen dolorosa de María recorre las oscuras calles de la ciudad en absoluto y penoso silencio.

Esta procesión de la Soledad, en algunos lugares la celebran el Sábado Santo o “Sabado Negro” como lo llaman en Filipinas. La procesión suele terminar unas horas antes de que tenga lugar el “salubong” del Domingo de Pascua por la mañana⁶⁴.

Una de las procesiones más famosas de Filipinas es la del Sto. Cristo de Quiapo o el “Negro Nazareno”, como suele ser conocido. La imagen sale de procesión el día de su fiesta, el 9 de enero, y de nuevo durante la Semana Santa.

Miles de hombres devotos acuden a la procesión para cumplir una promesa. Los fieles se turnan en las andas y en los largos cordones unidos a la imagen. De este modo los penitentes —aunque sólo sea por unos minutos—, hacen lo posible para cumplir su promesa.

Tan pronto como la imagen sale del templo multitud de penitentes se abalanzan sobre las andas con el fin de conseguir asir alguno de los cordones. Dado el gran revuelo que se forma es necesario que los guardias traten de mantener el orden. Miles de personas apretujadas se empujan unas a otras. Todos tratan de llegar hasta la imagen y conseguir tocar los cordones, al menos durante un poco de tiempo⁶⁵.

La “penitensiya”: ritos de penitencia

Los hombres —y en ocasiones también las mujeres—, reviven la pasión de Cristo por medio de la “penitensiya”, o penitencias.

Una de las más llamativas son las flagelaciones o disciplinas.

El origen de estas flagelaciones hay que buscarlo, por un lado, en la propia cultura filipina y, por otro, en el cristianismo difundido en las islas por los misioneros españoles.

En relación con lo primero hay constancia que las costumbres de flagelación eran practicadas por las sacerdotisas “Banahaw” con el fin de expiar por los

⁶⁰ TIONGSON, “Siete Palabras”, p. 122; TIONGSON, “Religious Dramas and Dramatization”, p. 202.

⁶¹ FLORENDO, pp. 239-240.

⁶² *Estatutos de los hermanos del Santo Entierro...*; TIONGSON, “Religious Dramas and Dramatization” p. 202.

⁶³ ZIALCITA, p. 126.

⁶⁴ TIONGSON, “Soledad” p. 125; TIONGSON, “Religious Dramas and Dramatization” p. 202.

⁶⁵ LAYA, p. 44.

⁶⁶ ZIALCITA, p. 126.

pecados⁶⁶.

Por lo que se refiere al cristianismo, hay testimonios de que, en el siglo XVII, los jesuitas y franciscanos introdujeron en Filipinas procesiones de flagelantes durante la Semana Santa.

Según la información de los PP. Pedro Chirino S. J. y Marcelo Ribadeneyra OFM, estas prácticas, en un principio tuvieron éxito, y la respuesta de los filipinos fue positiva. Pero, dado que el principio de la mortificación corporal era algo ajeno a sus anteriores tradiciones religiosas, el interés por esta práctica fue decayendo rápidamente. De hecho no se encuentra citada por otros historiadores posteriores como San Antonio, Santa Inés, Martínez o Colin⁶⁷.

El historiador jesuita Pedro Chirino nos cuenta en su "Relación de las Islas Filipinas" que la costumbre de los flagelantes fue impulsada en las iglesias de los jesuitas por un cierto canónigo llamado Diego de León.

Esta práctica de darse disciplinas o flagelarse, en el siglo XVII, tenía lugar dentro de la iglesia y no al aire libre como actualmente. La ceremonia comenzaba solemnemente con la lectura de pasajes de un libro de devoción con el fin de estimular la piedad de aquellos que iban a someterse a las disciplinas. A continuación comenzaba la penitencia. Los devotos se flagelaban con religioso fervor, mientras cantaban el salmo "Miserere mei Deus". Según el P. Chirino, esta práctica se realizaba tres días a la semana, especialmente en Semana Santa. Más tarde, se extendió a todos los viernes del año y se cuenta que "muchacha gente distinguida y otras de todas las clases sociales acudían a las iglesias de los jesuitas para flagelarse"⁶⁸.

Por su parte, los franciscanos, trasladaron a la devoción del pueblo lo que era una práctica conventual. Esta disciplina monástica se encuentra regulada en un libro de 1732 titulado "Estatutos y ordenaciones de la Santa Provincia de S. Gregorio de religiosos Descalzos de la regular y más estricta observancia de N. S. P. S. Francisco en Filipinas". Según esta obra, las disciplinas debían ser practicadas por los frailes todos los viernes del año, los días de abstinencia, los lunes y miércoles de Adviento y los viernes de Cuaresma⁶⁹.

En la actualidad las flagelaciones o "penitensiya" son observadas en muchas partes de Filipinas. Son muy conocidos los penitentes de la isla Balut, en Manila, los de Hagonoy en Bulacan y los de Calumpit en la misma provincia, aunque los medios de comunicación y el turismo han hecho que proliferen por otros muchos lugares, haciendo particularmente famoso a S. Pedro de Cutud, donde tienen lugar también las crucifixiones.

Los flagelantes de la isla Balut, se flagelan teniendo

la parte superior del cuerpo al desnudo y con la cabeza cubierta. Se golpean al sol hasta que el cuerpo sangra. Posteriormente se bañan en el río y se dice que después de este "bautismo" el dolor físico causado por la auto-flagelación desaparece y las heridas sangrantes comienzan a curar⁷⁰.

Desnudos de cintura para arriba, los hombres cubren sus cabezas con un velo y se ponen una corona de hojas. Mientras caminan en peregrinación hacia los lugares donde se canta la "pasyon" se van azotando las espaldas utilizando tiras de bambú, atadas a una cuerda.

Esta penitencia es algo que se hace en el exterior, por las calles. Los penitentes nunca entran en la iglesia en este estado.

Las mujeres que practican esta penitencia suelen ir vestidas con telas de color púrpura como el manto de Cristo.

El sentido que los filipinos dan a estas penitencias, no es siempre el de expiar por lo pecados. Fundamentalmente ellos desean dar gracias a Dios por algún favor recibido o asegurarse que Dios escucha sus súplicas. El elemento del pecado, en estos casos está lejos de su pensamiento.

Las crucifixiones

Si preguntamos a alguien qué conoce de la Semana Santa en Filipinas, probablemente no responda nada. Pero, si lo hace, nos dirá que lo que ha visto en televisión son las crucifixiones reales del Viernes Santo, que tienen lugar, principalmente, en S. Pedro de Cutud, a 70 km al norte de Manila desde 1961. Curiosamente ésta es la menos tradicional y lo más nuevo dentro de los ritos y costumbres de la Semana Santa en Filipinas.

Estas crucifixiones están enmarcadas dentro de una teatralización de la pasión de Cristo. El que hace el papel de "Kristo" espera en su casa vestido con una túnica blanca. Allí es arrestado por supuestos soldados romanos que romperán la tranquilidad del pueblo, vestidos de centuriones y montados a caballo.

El reo será conducido ante Pilatos —interpretado por otro de los vecinos—, quien, como dice el evangelista Mateo se lavará las manos, declarándose inocente de la sangre de ese hombre (Mt. 27,24).

El que hace de Cristo, y los demás que van a ser crucificados, llevan la cruz a cuestas, unos dos km desde la iglesia del pueblo hasta el monte Burol, donde miles de turistas asisten al espectáculo cada año.

Una vez en el lugar del calvario los soldados romanos atan a las cruces a los que van a ser crucificados. Estas cuerdas, situadas alrededor de las muñecas, sirven

⁶⁷ PHELAN, p. 74 y nota 7 en p. 188.

⁶⁸ LICSI ESPINO, p. 1232.

⁶⁹ LICSI ESPINO, p. 1232.

⁷⁰ LICSI ESPINO, p. 1232.

para sujetar mejor los cuerpos a las cruces y hacen de torniquetes para controlar la hemorragia. Después son clavados de pies y manos con unos clavos de 11 cm, que cada uno ha guardado en alcohol. A continuación son elevadas las cruces en alto. Allí permanecerán los crucificados a pleno sol unos diez minutos. El “Kristo” penitente suele rezar desde la cruz por su familia, su país y por todos los presentes.

Tras el acto de crucifixión el que representa a “Kristo” y los otros dos que hacen de ladrones, siguen las demás crucifixiones de tres en tres a la vez.

La participación de los extranjeros fue prohibida en 1997, desde que en 1996 un japonés, Shinichiro Kaneko, realizó el rito y después se descubrió que se trataba de un actor porno que estaba siendo filmado en secreto. La escena era parte de una película pornográfica sado-masquista que se vendía en los “sex-shop” de Japón⁷¹.

Los lugares donde se realizan estas crucifixiones son principalmente cuatro: S. Pedro de Cutud, a unos 70 km de Manila, Kapitangan a 45 km al norte de Manila, Lourdes, cerca de la ciudad de Los Ángeles en Pampang y Sta. Lucía cerca de S. Pedro de Cutud.

El número de crucificados ha ido en aumento: 14 en 1997, 16 en 2002, y casi treinta en 2008. Entre estos últimos 18 (16 hombres y dos mujeres) se crucificaron en S. Pedro de Cutud⁷².

El primero en crucificarse en Filipinas fue Arsenio Añoza, en el año 1961. Era un curandero de profesión y autoflagelante habitual durante la Semana Santa. Creía que la proximidad de la muerte, mediante la crucifixión sería esencial para poder adquirir un poder sagrado. Añoza se crucificó en S. Pedro de Cutud todos los Viernes Santo desde 1961 hasta 1976⁷³.

Pero quien más veces se ha crucificado es Rubén Enaje, que lo ha hecho ya en 22 ocasiones. Es un pintor de brocha gorda que se cayó de un andamio de un tercer piso en 1984 y resultó ileso. Por ello prometió a Dios que se crucificaría todos los viernes de Semana Santa durante veinte años, como agradecimiento por haberle salvado la vida. El Viernes Santo de 2008, Rubén Enaje, con sus 47 años, se crucificó por vigésimo segunda vez consecutiva. Había prometido hacerlo 20 veces, pero, según cuenta, desde hace dos años, cada vez que intenta dejarlo alguien de su familia se pone enfermo, así que asegura que continuará realizando esta práctica hasta que el cuerpo aguante⁷⁴.

La jerarquía católica filipina no es partidaria de

estas prácticas. De hecho el Viernes Santo del 2008, el Arzobispo Paciano B. Aniceto, de la ciudad de San Fernando pidió a los devotos que no convirtieran la Semana Santa en un “circo”. Instó a los penitentes a agradecer a Dios las gracias recibidas pero que nunca utilicen su devoción con fines turísticos⁷⁵.

DOMINGO DE PASCUA

Tres son los principales ritos que se celebran en Filipinas el día de Pascua: el “salubong”, “hudas” y los “moriones”.

Salubong

Una de las teatralizaciones más populares de la Semana Santa es el “salubong”, que en tagalo significa encuentro. Se refiere a la representación del encuentro entre la Virgen Madre Dolorosa y el Cristo Resucitado en la mañana de Pascua. En ilocano se denomina “sabet” en ilongo “pagsuga” y en cebuano “sugat”.

Al alba, dos procesiones emprenden su recorrido desde dos partes opuestas de la ciudad. La primera es una procesión de hombres jóvenes, que llevan en andas una imagen triunfante de Cristo resucitado, con su estandarte en la mano. La imagen es precedida por un joven vestido de negro que sostiene el mástil de un gran estandarte bordado en oro con el “Agnus Dei”. La segunda es una procesión de mujeres. Llevan la imagen de la “Mater Dolorosa” vestida de negro y con la cabeza cubierta con un velo. Se la muestra apenada y llorosa con un corazón en el pecho atravesado por siete dagas. Delante de la imagen, va una joven, vestida de amarillo con un estandarte⁷⁶.

En Malolos esta imagen va acompañada de las de S. Pedro, los tres Marías y S. Juan.

En el momento programado, las dos procesiones se encuentran frente a una colorista construcción de bambú o cemento con cuatro postes, que se denomina “galilea”. Del techo, o cielo, de la misma cuelga un gran capullo de cuatro pétalos invertidos. A medida que la banda de música va tocando, estos pétalos se van abriendo uno a la vez, para descubrir en el interior la presencia de un niño pequeño vestido de ángel.

La imagen de la Virgen Dolorosa es llevada debajo del ángel al que se le va bajando despacio, mientras se canta el “Regina Caeli laetare, Aleluya” (Alégrate Reina del Cielo, Aleluya). Cuando termina la canción el pequeño ángel quita el velo a la virgen y se va elevando de nuevo con el velo hasta el “cielo”(el techo) dando a

⁷¹ Tomado el 5/01/2008/ en : <http://www.elmundo.es/cronica/2002>

⁷² Tomado el 18/06/2008 en: www.soitu.es/soitu/2008/03/21/info

⁷³ Tomado el 5/01/2008/ en : <http://www.esmas.com/noticierostelevisa/internacionales>

⁷⁴ Tomado el 18/06/2008/ en: <http://www.lostiempos.com/noticias/21-03-08/>

⁷⁵ Tomado el 18/06/2008/ en: <http://espanal.news.yahoo.com>

⁷⁶ TIONGSON, “The Easter Salubong”, p. 1848.



Moriones de Marinduque.
Pintura al óleo de
Nicéforo Rojo.
Siglo XX.
Museo Oriental,
Valladolid

entender que el luto de la Virgen ha terminado.

Después, con gran alegría de todos, las imágenes son llevadas a la iglesia, donde se celebra solemnemente la misa de Pascua de resurrección⁷⁷.

Hudas

La tarde del Sábado Santo o la mañana del Domingo de Pascua se celebra en Pampanga, Bulacan y Cebú un ritual conocido como “Hudas”, en el que se quema la figura de Judas Iscariote, el discípulo que traicionó a Jesús.

En Sta. Rita, Pampanga, se empala en un poste de bambú una efigie de Judas, hecha con una estructura de bambú con los brazos móviles y la cabeza de “papier maché”, que va vestido con un traje rojo y amarillo.

Se le levanta a ocho o diez pies del suelo, en medio del patio de la iglesia, rodeado de cuatro postes de bambú colocados cerca de las cuatro esquinas del patio. Dado que los antiguos cristianos creían que el cuerpo de Judas colgado del árbol donde se ahorcó, fue comido por pájaros negros, los petardos que son lanzados desde cada uno de los cuatro postes, están cubiertos con una estructura de cartón en forma de pájaro.

Estos “pájaros”—a través de un cable conectado con la imagen de Judas—, se trasladan desde estos postes

hasta la imagen, atacándole y haciendo que primero se desprenda de las manos y los brazos. El petardo más grande se hace explotar dentro del dorso y la cabeza.

Los asistentes, niños y mayores, aplauden y gritan con alegría al ver que el malvado es castigado y el equilibrio del universo restablecido.

En México, Pampanga, la efigie de Judas saca la lengua lleva una bolsa y va vestido con pantalones y camiseta.

En Minglanilla, Cebú, la imagen de Judas es quemada en un lado del patio de la iglesia, mientras en el otro una estatua de Cristo Resucitado asciende hacia la fachada de la iglesia⁷⁸.

Los “Moriones”

El Festival de los “Moriones” es uno de los rituales más típicos de la Semana Santa filipina. Es un acontecimiento colorista y único. Se celebra en la mañana del día de Pascua de Resurrección en la isla de Marinduque, principalmente en las ciudades de Boac, Gasan y Mogpog. En él se escenifica el martirio del soldado romano Longinos que dio testimonio de la resurrección de Cristo y proclamó su divinidad por encima de las objeciones de Pilatos y los fariseos.

¿Cuál es el origen de esta fiesta? Parece que se está

⁷⁷ TIONGSON, “Salubong” p. 117; TIONGSON, “The Easter Salubong”, p. 1848; ZIALCITA, p. 127.

⁷⁸ TIONGSON, “Hudas”, p. 83; TIONGSON, “Religious Dramas and Dramatization” p. 202.



Longinos hiriendo a Jesús con la lanza. Una de las ilustraciones de la obra *Pasión en verso tagalo*. Filipinas 1813. Museo Oriental, Valladolid

de acuerdo en que llegó desde México, y que existe una gran similitud entre las máscaras utilizadas por los nativos de México y las máscaras de los “moriones”.

¿Quién la trajo?. Alejandro R. Rocés afirma que fue introducida hacia 1859 por un jesuita que había pasado largo tiempo en Cuernavaca, México⁷⁹. Otros piensan que la trajeron consigo los españoles procedentes de México, o los criollos nacidos allí, o los propios indios mexicanos de la ciudad de Morelos, que llegaron con los galeones desde Acapulco y que intervinieron en la construcción de los galeones en Marinduque. Ellos habrían sido los primeros en instituir la primera celebración de los “moriones”⁸⁰.

Tampoco se está de acuerdo sobre la procedencia del término “morion”. Existen varias opiniones. Según unos significa máscara o visera, y correspondería al

yelmo o parte superior de las armaduras medievales que cubrían el rostro. Otros son de la opinión que deriva de una corrupción del término “centurión”, el capitán del antiguo ejército romano que estaba al frente de cien soldados. Una tercera opinión defiende que deriva del Gobernador General de Filipinas Domingo Moriones que, durante su gobierno, entre 1877 y 1880, intentó suavizar las duras medidas del monopolio del tabaco⁸¹.

En este ritual se revive la leyenda de Longinos, el centurión romano que estaba en Jerusalén en tiempo de Pilatos. Él fue quien atravesó con una lanza, el costado de Cristo, cuando éste se encontraba crucificado.

La leyenda afirma que Longinos estaba tuerto. Habría recuperado la vista cuando una gota de sangre de Cristo se cayó en su ojo izquierdo. Tras la resurrección de Cristo, Longinos habría sido el primero en proclamar su divinidad. Él fue por toda la ciudad proclamando la milagrosa recuperación de la vista y profesando su fe en Jesucristo.

Esta actitud de Longinos habría sido desaprobada por las autoridades romanas, quienes habrían enviado otros soldados a capturarlo. Según otra versión habrían sido los miembros de su centuria quienes se volvieron contra él⁸².

Posteriormente sería arrestado, condenado a muerte y decapitado. Se convirtió así en “protomártir” cristiano.

En Filipinas los hombres que participan en este festival y van por las calles de Marinduque como “moriones” realizan esta representación como un acto de penitencia o de acción de gracias, por algún favor recibido en el pasado. La participación está abierta a todos. Quienes deseen participar simplemente deben registrarse en la oficina del ayuntamiento y pagar una modesta cantidad de dinero. Le donan un número de identificación, escrito en una tela, que deberá llevar visible en todo momento. Según cuentan los antiguos, esta práctica comenzó durante la revolución, cuando los insurrectos se infiltraban dentro de la ciudad vestidos de “morión”⁸³.

Ya mucho antes de la Semana Santa los que van a participar comienzan a preparar sus máscaras. Éstas están talladas con “dapdap”, una variedad de madera blanda que se encuentra en la isla, que es ligera y esponjosa. Las máscaras son de grandes proporciones, con expresiones exageradas caricaturescas (boca grande, nariz europea, barba negra,...). La parte superior trata de imitar el yelmo de un centurión, que termina en un penacho.

El uniforme consiste en una interpretación estilizada del traje de los militares romanos.

A mediados de la Semana Santa, el miércoles, ya se puede ver a los “moriones” vagabundeando por la ciudad, golpeando rítmicamente dos palos llamados “kalu-

⁷⁹ ROCES, Alejandro, p. 171.

⁸⁰ ALCANTARA, Carlos et alii, p. 19.

⁸¹ ROCES, Alejandro, p. 171.

⁸² ALCANTARA, Carlos et alii, p. 17; ROCES, Alejandro, p. 179.

⁸³ ROCES, Alejandro, p. 179.

tang”. Se mueven por la isla en grupos coloristas para diversión de los turistas y curiosos. Danzando e imitando a los soldados romanos persiguen con sus lanzas tanto a los niños como a las personas mayores. Sin embargo, detrás de esa apariencia de diversión y juego, los “moriones” penitentes “sudan la gota gorda” debido al gran calor que deben aguantar, al estar su cabeza encajada dentro de la máscara de madera⁸⁴

El clímax del festival de los Moriones es el “pugutan”, la ceremonia que se celebra al mediodía del Domingo de Pascua. Tras el canto del gloria. Longinos —que ha recuperado ya la vista—, sale de la Iglesia proclamando la Resurrección de Cristo. Todos los “moriones” salen corriendo tras él. Lo persiguen por las calles de la ciudad, los arrozales o los cocoteros.

En la ciudad de Boac esta parte de la celebración se desarrolla en el lecho del río. Aquí el residente local que ha sido escogido para representar a Longinos, es perseguido por encima de las rocas y peñascos del río. En medio del polvo que se levanta, cada “morion” va tras él intentando atraparlo. Por tres veces es capturado, pero por tres veces se les escapa. Finalmente, la cuarta vez, es atrapado y llevado al cadalso. A lo largo del camino es precedido por una banda de tambores.

Antes de ser ejecutado se le permiten pronunciar unas últimas palabras. Él pronuncia una apasionada oración, llena de fe y devoción a Cristo. Posteriormente es decapitado. Éste es el punto álgido de la celebración. La máscara de un solo ojo de Longinos es entonces puesta en la punta de una espada y levantada para que pueda ser contemplada por toda la multitud. Este gesto, que significa su muerte, hace brotar en todos los “moriones” reunidos un largo gemido de dolor.

Después, entre gemidos y lamentos, llevan el cuerpo de Longinos, colocado sobre un escudo, hacia la plaza delante de la iglesia⁸⁵.

Estos son, a mi juicio, los ritos y costumbres más significativos de la Semana Santa en Filipinas, que como se ha dicho, tiene un carácter mestizo: mezcla de fe cristiana, costumbres étnicas propias e influjos españoles y mexicanos.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, Antonio, “Filipinas: Labor misionera y pastoral”. En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, (Siglos XV-XIX) Vol. II*, Coord: Pedro Borges. Madrid: 1992.
- ALCANTARA, Carlos et alii. *Filipino Rites and Rituals*. Manila: Philippine Appliance Corp., 1974.
- BERNAL, R. *México en Filipinas. Estudio de una transculturación*. México: 1965.
- BERNARD, Miguel, A. *The Christianization of the Philippines: Problems and Perspectives*. Manila: 1972.
- BUZETA, Manuel y BRAVO, Felipe. *Diccionario geográfico, esta-*

dístico, histórico de las Islas Filipinas. Madrid: 1851, Vol. I.

DELGADO, Juan José. *Historia general sacro profana, política y natural de las Islas del Poniente, llamadas Filipinas*. Manila: 1891.

Estatutos de los hermanos del Santo Entierro o de la Virgen de la Soledad, formados en el año 1880. Manila: Tipografía de Ramírez y Giraudier, 1881.

FERNÁNDEZ, Pablo. *History of the Church in the Philippines, (1521-1898)*. Metromanila, 1979.

FLORENDO, Abe (Ed.). *Sto. Niño. The Holy Child Devotion in the Philippine*. Manila: Congregación del Santísimo Nombre de Jesús, 2001.

JAVELLANA, René B. *Casaysayan nang pasiong Mahal ni Jesu-cristong Panginoon Natin na Sucat Ipag-alab nang Puso nang Sinomang Babasa* Quezon City-Metro Manila: Ateneo de Manila University Press, 1988.

—“A Filipino Life of Christ”. En *Kasaysayan. The Story of The Filipino People, Vol. III*. Coord: José S. Arcilla. Manila: 1998, pp. 188-189.

JAVELLANA, René y G. TIONGSON, Nicanor. “Pasyon”. En *CCP Encyclopedia of Philippine Art, Vol. IX, Philippine Literatur*. Coord: Nicanor G. Tiongson. Manila: Cultural Center of the Philippines, 1994, pp. 222-225.

LAYA, Jaime C. “Processions and pageants”. En *Kasaysayan. The Story of The Filipino People, Vol. IV*. Coords: María Serena I. Diokno y Ramón N. Villegas. Manila: 1998, pp. 44-45.

LICSI ESPINO, Federico Jr. “A literal imitation of Christ”. En *Filipino Heritage. The making of a Nation, Vol. V*, Coord: Alfredo Rocés. Singapur-Manila: Lahing Pilipino Publishing Inc., 1978, pp. 1230-1232.

PATANÑE, E. P. “Pabasa. The Lenten Season. Chant of the Passion of Christ”. En *Filipino Heritage. The making of a Nation, Vol. V*, Coord: Alfredo R. Rocés. Singapur-Manila: Lahing Pilipino Publishing Inc., 1978, pp. 1366-1369.

PHELAN, John Leddy. *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses 1565-1700*. Madison: University of Wisconsin Press, 1959.

PILAPIL, Mariano. *Casaysayan nang pasiong Mahal ni Jesu-cristong Panginoon Natin na Sucat Ipag-alab nang Puso nang Sinomang Babasa*. Manila: Imprenta Sto. Tomás, 1814.

PRUDENTE, F. A. y BENÍTEZ, K. “Pasyon Chant”. En *CCP Encyclopedia of Philippine Art, Vol. VI, Philippine Music*, Coord: Nicanor G. Tiongson. Manila: Cultural Center of the Philippines, 1994, pp. 106-107.

ROCÉS, Alejandro R. *Fiesta*. Hong Kong: Vera Reyes, Inc. 1980.

ROCÉS, Alfredo (Ed.). *Filipino Heritage. The making of a Nation, Vol. IV*. Singapur-Manila: Lahing Pilipino Publishing Inc., 1978.

RODRÍGUEZ, Isacio. “Filipinas. La organización de la Iglesia”. En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Siglos XV-XIX) Vol. II*, Coord, Pedro Borges.

⁸⁴ ALCANTARA, Carlos et alii, p. 18.

⁸⁵ ALCANTARA, Carlos et alii, p. 19.

- Madrid: 1992, pp. 709-712.
- SCHURTZ, William L. *The Manila Galleon*. New York: 1939.
- SIERRA DE LA CALLE, Blas. *Vientos de Acapulco. Relaciones entre América y Oriente*. Valladolid: Caja España, 1991.
- *Filipinas 1870-1898. Imágenes de La Ilustración Española y Americana*. Valladolid: Caja España, 1998.
- “Evangelización e inculturación en Filipinas”. En *El sueño de Ultramar*, Coord. Juan Pando Despierto. Madrid: Biblioteca Nacional, Ministerio de Educación y Cultura, 1998, pp. 48-52.
- “La evangelización de Filipinas durante el gobierno de Legazpi (1565-1572)”. En *España y el Pacífico, Legazpi, Vol. I*, Coord. Leoncio Cabreo. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 343-385.
- *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas. Obras selectas*. Valladolid: Caja España, 2004.
- *Filipinas. Obras selectas del Museo Oriental*. Valladolid: Caja España, 2004.
- TIONGSON, Nicanor, G. “Lenten Stage. Sorting out the historical threads of the Sinakulo”. En *Filipino Heritage. The making of a Nation, Vol. VI*, Coord: Alfredo R. Roces. Singapur-Manila: Lahing Pilipino Publishing Inc., 1978, pp. 1546-1553.
- “The Easter Salubong”. En *Filipino Heritage. The making of a Nation, Vol. VIII*, Coord: Alfredo Roces. Singapur-Manila: Lahing Pilipino Publishing Inc., 1978, pp. 1847-1848.
- “Osana. A colorful reception Line”. En *Filipino Heritage. The making of a Nation, Vol. IX*, Coord: Alfredo R. Roces. Singapur-Manila: Lahing Pilipino Publishing Inc., 1978, p. 2424-2427.
- *What is Philippine Drama?* Quezon City: 1984.
- “Religious Dramas and Dramatizations”. En *Kasaysayan. The Story of The Filipino People, Vol. IV*, Coords: María Serena I. Diokno y Ramón N. Villegas. Manila: 1998, pp. 202-203.
- “Hudas”. En *CCP Encyclopedia of Philippine Art, Vol. VII Philippine Theater*. Coord: Nicanor G. Tiongson. Manila: Manila Cultural Center of the Philippines, 1994, p. 83.
- “Huling Hapunan”. En *CCP Encyclopedia of Philippine Art, Vol. VII Philippine Theater*. Coord: Nicanor G. Tiongson. Manila: Manila Cultural Center of the Philippines, 1994, pp. 83-84.
- “Paghuhugas ng Paa”. En *CCP Encyclopedia of Philippine Art, Vol. VII Philippine Theater*. Coord: Nicanor G. Tiongson. Manila: Manila Cultural Center of the Philippines, 1994, pp. 99-100.
- “Osana”. En *CCP Encyclopedia of Philippine Art, Vol. VII Philippine Theater*. Coord: Nicanor G. Tiongson. Manila: Cultural Center of the Philippines, 1994, p. 100.
- “Salubong”. En *CCP Encyclopedia of Philippine Art, Vol. VII Philippine Theater*. Coord: Nicanor G. Tiongson. Manila: Manila Cultural Center of the Philippines, 1994, pp. 117-118.
- “Siete Palabras”. En *CCP Encyclopedia of Philippine Art, Vol. VII Philippine Theater*. Coord: Nicanor G. Tiongson. Manila: Manila Cultural Center of the Philippines, 1994, pp. 121-122.
- “Sinakulo”. En *CCP Encyclopedia of Philippine Art, Vol. VII Philippine Theater*. Coord: Nicanor G. Tiongson. Manila: Manila Cultural Center of the Philippines, 1994, pp. 122-124.
- “Soledad”. En *CCP Encyclopedia of Philippine Art, Vol. VII Philippine Theater*. Coord: Nicanor G. Tiongson. Manila: Manila Cultural Center of the Philippines, 1994, p. 125.
- “Via Crucis”. En *CCP Encyclopedia of Philippine Art, Vol. VII Philippine Theater*. Coord: Nicanor G. Tiongson. Manila: Manila Cultural Center of the Philippines, 1994, p. 131.
- VILLEGAS, Ramón, N. “Language, Literature and Liberation”. En *Kasaysayan. The Story of The Filipino People, Vol. IV*, Coords: María Serena I. Diokno y Ramón N. Villegas. Manila: 1998, pp. 185-186.
- ZIALCITA, Fernando N. “The rites of Lent”. En *Kasaysayan. The Story of The Filipino People, Vol. IV*, Coords: María Serena I. Diokno y Ramón N. Villegas. Manila: 1998, p. 126.

CANTARE LA PASSIONE. RITUALI PASQUALI A CAMPOBASSO (ITALIA, MOLISE)

Letizia Bindi
Università degli Studi del Molise

L'uso di forme sceniche di varia natura a Campobasso in occasione della Settimana Santa deve essere fatto risalire con buona probabilità al XIV sec. quando la Confraternita dei Battenti cominciò a essere attiva sulla scena pubblica cittadina sia in concomitanza con i cerimoniali pasquali che in altre occasioni liturgiche come, ad esempio, il Corpus Domini. Secondo lo storico del tardo Seicento Nauclerio¹ la più antica documentazione di una devozione per la Settimana Santa è del 1470 con la 'Processione dei Dodici Apostoli'. La tradizione continua nei secoli grazie all'attività delle confraternite e poi dell'intera cittadinanza campobassana, più recentemente. Il cerimoniale si incentra presto intorno alla sacra rappresentazione dell'Addolorata e del Cristo morto, secondo un uso molto diffuso nell'Italia centro-meridionale. Insieme alle celebrazioni del Corpus Domini la Processione del Venerdì Santo rappresenta per secoli il punto di unione, ma al tempo stesso di contrasto tra le confraternite. Intorno agli anni Trenta del Seicento si ha notizia di una Processione del Venerdì Santo come strumento di ristabilimento della concordia tra le Confraternite². Già in questo documento si parla di un 'lamento' che, secondo la testimonianza, avrebbe riguardato la figura tragica della Madonna addolorata. La controversia in merito sequenza processionale nei Trionfi che già al tempo venivano allestiti in occasione del Corpus Domini, si ripeteva per l'esecuzione del lamento alla Madonna da parte di questa o quella confraternita. L'ordine di apparizione e il protagonismo rituale sembrano rappresentare, almeno nel racconto storico e romanizzato della comunità cittadina, il campo di confronto tra le confrater-

nite che rinviano alle diverse componenti del panorama sociale e politico della città. Accanto alla Processione del Venerdì Santo, erede delle lamentazioni rituali medievali, formalizzate nel periodo seicentesco, si diffuse, inoltre, l'uso della Processione dei Dodici Apostoli del Giovedì Santo, il Banchetto degli Apostoli in commemorazione dell'Ultima Cena, su cui si tornerà più avanti, e la Processione straordinaria dei Trinitari il Sabato, cerimoniale, quest'ultimo, oggi scomparso. Di alcuni di questi momenti liturgici e rituali rimangono invece importanti tracce nei cerimoniali cittadini della Settimana Santa campobassana attuale. Intorno alla Chiesa di Santa Maria della Croce –la più antica, probabilmente di Campobasso– e oggi nella Cattedrale, a causa di restauri della Chiesa originariamente legata a queste espressioni della devozione popolare, si organizza il cerimoniale che consiste principalmente nella preparazione dei 'sepolcri', nella devozione dei 'Dodici Apostoli' e nella Processione del Venerdì Santo.

L'origine della Processione del Venerdì Santo a Campobasso è, ovviamente, correlata al diffondersi in molte altre località italiane di sacre rappresentazioni connesse alla liturgia pasquale. Le celebrazioni hanno inizio con un settenario cui partecipano i campobassani legati alla devozione –Io 'Zu-cte-zù' (in dialetto: il 'botta e risposta')– e culminano nella Processione del Venerdì Santo che è caratterizzata dal Canto dei devoti che si preparano al cerimoniale pubblico provando con il parroco per settimane, durante la Quaresima, il canto collettivo. Il 'Teco vorrei, Signore' o Inno dell'Addolorata, è un oratorio, su testo di Metastasio, scritto intorno alla fine dell'Ottocento dal Maestro Michele De Nigris,

¹ Nauclerio in Gasdia e Rubino.

² ZICCARDI, ALBINO.

insegnante di musica presso l'Istituto Magistrale di Campobasso³. Il gruppo di circa 700 persone che accompagna con il coro la Processione è nominato 'Sodalizio dell'Addolorata' e rappresenta l'ultimo residuo di un sistema confraternitale della città rispetto ai cambiamenti socio-economici importanti che la comunità campobassana ha subito nel corso del tempo.

Questo aspetto accomuna, tra l'altro, questo cerimoniale pasquale ad altri dell'Italia meridionale in cui il canto è considerato parte integrante della sacra rappresentazione, ma in cui è sensibile anche il peso della tradizione musicale culta ricollegabile al sistema dei conservatori meridionali, come quello di Napoli della Pietà dei Turchini attivo dalla fine del Cinquecento, in primo luogo, ma anche dalla cultura musicale diffusa nell'Ottocento di Campobasso⁴.

Un altro aspetto importante della celebrazione si lega alle contaminazioni che sussistono tra rituali della Settimana Santa e Processione dei Misteri del Corpus Domini. Numerose, infatti, sono le persone che partecipano attivamente sia al canto collettivo del Settenario e del Venerdì Santo, sia alla Processione dei Misteri, anche se non sono affatto formalizzati i contatti tra il 'Sodalizio dell'Addolorata' e l'Associazione 'Misteri e Tradizioni' che è responsabile dell'organizzazione annuale della Festa del Corpus Domini e che sembra rivendicare con forza la sua natura di associazione laica, anche se con rinnovati legami con la Curia, che risalgono a periodi abbastanza recenti.

La celebrazione del Venerdì Santo che rappresenta, dunque, anche in questo caso il culmine dei cerimoniali della settimana pasquale, è caratterizzata da una Processione solenne per le strade del centro storico della città, non senza toccare anche alcune piazze e strade della Campobasso più recente. La sequenza processionale vede sfilare dietro ai simulacri del Cristo Morto e della Madonna Addolorata le maggiori figure istituzionali cittadine accanto a quelle religiose. Il canto che accompagna il corteo viene ripetuto dal Coro a intervalli regolari, accompagnato dalla banda cittadina funzionando anche come della Processione. I campobassani fanno a gara a individuare dal suono del canto dove in realtà si trovi in quel momento il corteo e cominciano a disporsi ai lati della strada o delle piazze per accogliere nel modo più consono la Processione stessa. Dominano

sulla Processione le due statue in gesso della Madonna Addolorata e del Cristo morto⁵ portate a spalla da 4 o 6 portatori. Dietro la Madonna prende posto un gruppo di donne vestite a lutto che tengono i consueti nastri di tessuto nero che si dipartono dalla sacra icona e che rappresentano simbolicamente il Calvario. A fianco delle icone sacre, portate in spalla dai devoti prescelti per il prestigioso e solenne compito, spiccano due carabinieri in alta uniforme che sanciscono la presenza legittimante delle forze dell'ordine al corteo religioso. La Processione prende avvio intorno alle cinque del pomeriggio e si ricongiunge al Coro successivamente. Una volta compiuta la ricongiunzione tra i due cortei, quello recante le icone e quello del Coro, il canto può avere inizio. I membri del Sodalizio indossano uno spolverino scuro che reca impresso lo stemma rosso con le insegne del sodalizio, anche se fino a qualche decennio fa i devoti sfilavano incappucciati⁶ di bianco e scalzi, divisi in due gruppi –uno di uomini e uno di donne– che, coperti in volto, spiavano qualche loro particolare e inconfessata colpa sottomettendosi al sacrificio della Processione. Si riteneva, infatti, che la partecipazione al rituale processionale del venerdì santo emendasse da tali colpe commesse e predisponesse a una nuova disposizione d'animo. D'altronde il testo stesso del Canto che caratterizza così fortemente questa Processione si connette in modo potente a questo contesto penitenziale, giacché i devoti che lo cantano ammettono di voler portare la Croce insieme al Cristo, ma di essere troppo deboli e fragili per farlo –ovviamente perché tentati da numerosi vizi e manchevolezze– e confidando nell'assistenza amorevole e nella protezione del Cristo proprio perché possano evitare di 'smarrirsi' lungo la strada.

PREPARARSI AL CANTO

La preparazione della Processione cantata si sviluppa nel corso di alcuni mesi che precedono e accompagnano il periodo quaresimale. I membri del Sodalizio si ritrovano settimanalmente nella Chiesa di Santa Maria della Croce in un giorno prestabilito per provare il Canto. Si tratta, nella gran parte, di persone che conoscono già tutte perfettamente il 'Teco vorrei, Signore', eppure le 'prove' sono ugualmente molto seguite. Trattandosi di circa settecento persone –e alle prove non

³ *L'Inno dell'Addolorata*, composto sui versi dell'Introduzione alle *14 Stazioni della Via Crucis* di Pietro Metastasio del 1698, fu composto verso la fine dell'Ottocento da De Nigris e inizialmente era pensato per sola banda. Originariamente composto nella tonalità di Sol minore, acuta, ma particolarmente indicata a suggerire il pathos della condivisione collettiva del Mistero della Passione e fu così mantenuto sino alla Seconda Guerra mondiale, quando la Processione del Venerdì Santo fu interrotta per alcuni anni. Successivamente, proprio per renderne più agevole l'esecuzione, il Maestro Lino Tabasso lo ha scalato nella tonalità di Re minore. RUBINO, p. 28.

⁴ LOMBARDI.

⁵ Il simulacro della Madonna Addolorata, opera di probabile scuola napoletana risalente al Settecento, è conservato, insieme a quello del Cristo Morto, nella Chiesa di S. Maria della Croce. Nell'ordine processionale la Madonna Addolorata segue il Cristo Morto.

⁶ Permane l'uso di una 'Confraternita di Incappucciati' nei cerimoniali del Venerdì Santo a Isernia, l'altro capoluogo di provincia molisano.

meno di trecento per volta— le prove si svolgono direttamente nella navata centrale della Chiesa con il parroco dal pulpito e un organista poco lontano che accenna le note del canto. Le prove divengono l'occasione anche di raccomandazioni, inviti a una più assidua e partecipata devozione, di brevi momenti di scherzo e di scambio con i membri del coro per il Parroco, in una forma che somiglia molto al tono scherzoso e un po' paternalistico dei commiati di fine Messa e degli incontri parrocchiali. Al Sodalizio aderiscono spesso intere famiglie e si nota anche la presenza di persone che pur non facendo parte della congrega deputata al canto assistono alle prove per devozione o semplice curiosità. Le prove permettono di comprendere sia il lavoro di affinamento del canto, che lo sforzo di trasmettere ai membri del sodalizio il significato profondo dello stesso così che l'interpretazione possa comunicarne i significati tragici e intensi durante lo svolgimento della Processione. Il parroco-maestro del coro insiste su alcuni passaggi del "Teco vorrei" che non a caso mettono in diretta relazione la sofferenza del Cristo con quella degli uomini, una partecipazione empatica che si trasferirebbe dalla Passione ai devoti anche e proprio attraverso il canale estetico —nel senso più radicale del termine, cioè, percettivo— e simbolico del canto. A ciò si unisce poi, nello svolgersi della Processione per le vie della città, in occasione del Venerdì Santo l'importante contributo dell'incedere del passo che oltre a ritmare la scansione del canto, contribuisce a concentrare i membri del sodalizio nella devozione — la Processione come sacrificio del cammino come nel pellegrinaggio di cui è un parallelo interno allo spazio cittadino, ma anche sopportazione delle condizioni climatiche inclementi che spesso fanno da cornice alla celebrazione in una città di solito ancora molto fredda nel periodo di Pasqua.

IL SETTENARIO E LA VIA CRUCIS

Il Settenario è stato composto dallo stesso autore dell'Inno all'Addolorata, il Maestro De Nigris, verso la fine dell'Ottocento⁷. Il nome vernacolare di "Zu ctè zù" corrisponde in dialetto campobassano a 'botta e risposta' e trova corrispondenza in una struttura del canto in cui le voci si intrecciano continuamente l'una all'altra secondo una complessa struttura di canti e controcanti che può ricordare per alcuni versi proprio un 'botta e risposta'. Non è da escludere tuttavia che trattandosi di un canto che induce a meditare sul Mistero della Crocifissione e sul dolore il botte e risposta rinvii anche a una dialettica tra dimensione umana e prospettiva divina nella lettura e interpretazione della Passione che rende-

rebbe anche per ciò comprensibile il forte coinvolgimento della popolazione cittadina nell'annuale ripetersi della cerimonia. E' infine probabile che la struttura bipartita del canto che suddivide il Coro che lo esegue in due sottogruppi impegnati nel 'botte e risposta' risenta anche di antiche lamentazioni 'a contrasto' che in occasione dei rituali pasquali le diverse Confraternite cittadine, storicamente divise da aspre controversie, eseguivano pubblicamente nel corso sia della Via Crucis che della Devozione dei Dodici Apostoli del Giovedì Santo, sia anche della Processione del Venerdì.

Il Settenario viene eseguito dal Sabato al Venerdì precedente la Domenica delle Palme, nel tardo pomeriggio di ciascuna giornata. Secondo don Armando Di Fabio, vero attuale fulcro dei cerimoniali pasquali campobassani e da decenni animatore del Coro dell'Addolorata, lo "Zu ctè zu" "inizia con note di assonanza molto stridenti che stanno a indicare la "rabbia" dell'uomo di fronte al dolore, ma poi nella contemplazione di un Dio che accetta il dolore e la sofferenza e di più la morte per noi, la musica si placa, fino a coinvolgere tutti e far dire "Fa che io teco viva e spiri ché felice ognor sarò"⁸. Analogamente a quanto già fatto per il "Teco vorrei, signore" la spiegazione del Coro e l'indicazione sull'esecuzione dello stesso da parte della Corale e del Sodalizio dell'Addolorata divengono occasioni di riflessione sul senso religioso profondo del canto e di indicazioni pedagogiche e morali per i fedeli in ascolto o impegnati nella devozione del canto. Da un punto di vista più strettamente etnografico assistere alle sette serate di esecuzione del Settenario consente di cogliere anche un'altra complessa rete di significati sociali e culturali di questa devozione collettiva. E' indubbio che questa insistenza della tradizione pasquale cittadina sui temi del canto corale risenta di una cultura musicale diffusa in città, che in buona parte si connette oggi alla presenza del Conservatorio, ma anche a una serie di docenti delle scuole del capoluogo che sin dalla metà del Settecento e successivamente ebbero particolare attenzione verso la cultura musicale e furono essi stessi, come anche nel caso del De Nigris, musicisti. Accanto a ciò l'appuntamento tardo-pomeridiano dello "Zu ctè zu" costituisce anche un momento forte della socialità cittadina. Non pochi sono quelli che semplicemente si affacciano in Chiesa per ascoltare un momento del Settenario, per farsi semplicemente il segno di Croce, quasi che anche il solo frammentario contatto con il cerimoniale funzioni da benedizione implicita del passante. Quelli che invece assistono con maggiore partecipazione hanno preso posto parecchio tempo prima che l'esecuzione del Settenario abbia inizio, sono in genere abbigliati

⁷ L'inno 'Oh, di Gerico Beata' eseguito durante il Settenario è stato composto nel 1891 dallo stesso Maestro De Nigris e ha una struttura quadripartita.

⁸ Di Fabio in RUBINO, p. 50.

con cura e spesso hanno con sé il libretto contenente le parole dell'Oratorio che essi seguono con grande cura durante l'esecuzione, talora mimandole in silenzio o susurrando il motivo dello stesso a bassa voce. Questo tipo di pratica dell'ascolto guidato dalla lettura dei testi del canto rende l'atmosfera prossima alle esecuzioni di opere liriche in cui un pubblico appassionato, e spesso anche popolare segue con molta attenzione le vicende narrate dal melodramma seguendo passo passo il libretto che non di rado si sono portati da casa. L'aria che si respira è quella del 'salotto buono' cittadino, da un lato, di un bisogno forte di rappresentanza nel presenziare regolarmente al cerimoniale o interamente almeno a una delle 'repliche'. D'altronde – a parziale scusante dell'impiego di un termine così profano – se l'elemento devozionale del Settenario resiste pur in un tempo di così forte laicizzazione, sullo sfondo della pratica urbana del 'Zu ctè zu', gli aspetti di natura maggiormente spettacolare e di messa in scena della comunità a sé stessa, emergono, comunque, come cruciali per una lettura adeguata di questo cerimoniale. Allo stesso modo questa ripresa costante di temi della devozione collettiva espressi nel canto tiene insieme il Settenario e la Via Crucis in un unico schema cerimoniale. L'uso delle Vie Crucis è ampiamente diffuso nell'espressione rituale di molte località italiane, specie del Mezzogiorno, e di tanta parte dell'Europa meridionale e ha ascendenze medievali⁹. D'Ancona attesta la presenza di sacre rappresentazioni della Passione sin dal XII secolo, così come altri autori notano il diffondersi e il variarsi in forme differenziate, ma coerenti all'impianto fondamentale della Sacra Rappresentazione, in molte diverse comunità¹⁰. Per Campobasso con buona probabilità le scene sacre della Passione si connettono anche in questo caso alla presenza della Confraternita dei Battenti. Lo stesso Nauclerio menzionava una Processione dei dodici apostoli già dal 1470, anno nel quale l'abate Nicola Zito, a mo' di ex-voto per una grazia ricevuta fece allestire una sacra rappresentazione che, secondo il suo testamento, avrebbe dovuto celebrarsi ogni anno durante il Giovedì Santo: una scena sacra incentrata sull'Ultima Cena e seguita da una Processione solenne di dodici figuranti rappresentanti i 'Dodici Apostoli' che si recavano in visita ai 'sepolcri' allestiti nelle diverse chiese di Campobasso e che si concludeva con un banchetto presso la casa della famiglia Zito suddiviso in 13 portate. La valenza simbolica della ripetizione del numero 13 e dei dodici apostoli che rinviano al tredicesimo rappresen-

tato dal Cristo connette questo cerimoniale alla complessa rete di significazione in cui azione scenica, devozione, alimentazione ritualizzata, riconoscenza per le grazie ricevute si unisce anche ad aspetti di immediata beneficenza e solidarietà verso i più deboli e poveri della collettività cittadina. I tredici invitati al banchetto rituale, infatti, erano scelti tra i più poveri della città, ricomprendendo in ciò anche l'antica matrice francese delle sacre rappresentazioni, ma anche l'usanza tipica di molti altri grandi rituali e delle pratiche di ex-voto. Intorno alla Processione del Venerdì Santo, dunque, si organizza e si struttura e, anzi, per certi versi la precede, una fitta rete di pratiche devozionali che se da un lato nel Settenario e nella Via Crucis mantengono la centralità della lamentazione e della devozione attraverso il canto che abbiamo visto essere centrale ancor oggi nella Processione del Venerdì santo, dall'altro presentano anche altri aspetti performativi come la Processione dei dodici apostoli e il conseguente banchetto o ancora la visita ai Santi Sepolcri che permangono ancora oggi. I 'Sepolcri' sono degli allestimenti scenici che ricordano il luogo della deposizione di Cristo: essi, dunque, simbolicamente sono importanti perché ricordano la morte attraverso l'assenza della figura di Cristo, ma preludono anche al Mistero della Resurrezione, essendo simbolicamente metonimia del luogo fisico da cui Cristo è risorto. L'assenza della figura – sia umana che in simulacro del Cristo – rinvia in questi allestimenti sia all'assenza umana nella morte che all'assenza ultraterrena nella Resurrezione e perciò essi rappresentano per metonimia il Mistero stesso della Passione, Morte e Resurrezione, almeno nell'immaginario collettivo che esprime verso di essi particolare devozione. La Chiesa locale volendo formalizzare e reimmettere in un circuito di significazione ortodossa le pratiche devozionali rivolte dalla popolazione cittadina verso i sepolcri li istituisce e presenta come luoghi di adorazione del SS. Sacramento, come già nel caso del Corpus Domini, l'Eucaristia e l'Adorazione del SS. Sacramento rappresentano il contraltare di una religiosità popolare che nella Processione dei Misteri mescola aspetti agiografici, devozione e senso dello spettacolo urbano, reti di solidarietà cristiana, ma anche rapporti di natura maggiormente laica e politica¹¹. I Sepolcri sono allestiti nelle più antiche e importanti chiese della città confermando quel carattere itinerante della devozione popolare che insieme al sacrificio processionale unisce aspetti di rifondazione ciclica del territorio urbano da parte della collettività

⁹ Sin dalla fine del Novecento si attestano testimonianze di rappresentazioni sacre in cui monaci impersonavano le figure dell'Angelo che la mattina di Pasqua si rivolge alle tre Marie chiedendo 'Quem Quaeritis?' (Chi cercate?) dando così avvio all'azione scenica che prelude all'annuncio della Resurrezione. Da questo nucleo di drammatizzazione si svilupperanno nei secoli successivi tutte le altre

forme di teatro liturgico connesso al ciclo della Passione, Morte e Resurrezione del Cristo. DRUMBL.

¹⁰ D'ANCONA; BURKE; BELTING; ALLEGRI; SCHMITT; MUIR.

¹¹ Per una prima lettura delle molteplici valenze attribuibili ai cerimoniali del Corpus Domini nel contesto campobassano si veda BINDI.

che lo solca con regolarità e incedere ritualizzato lungo tutto il periodo che precede la Pasqua. Addobbati con fiori che alludono, tra l'altro, alla stessa Resurrezione, confezionati secondo forme connotate di volta in volta da precise valenze simboliche, essi sono caratterizzati, a Campobasso come altrove, dalle piantine di grano germogliate al buio che nel loro caratteristico colore giallastro, quando non addirittura bianchiccio rinviano al Cristo morto e risorto, ciò in forte correlazione, come già altrove rilevato, con i 'giardini di Adone' di memoria classica che non a caso rinviavano a una vicenda di morte e resurrezione periodica del dio e conseguentemente preludevano al nuovo rigoglio primaverile della vegetazione¹².

Sul piano del controllo e della conservazione delle immagini intorno ai quali si struttura la Processione culminante del Venerdì Santo, invece, si deve notare che i due simulacri della Madonna Addolorata e del Cristo morto sono entrambi ospitati nella Chiesa di Santa Maria della Croce, un tempo sede di una delle principali confraternite cittadine e oggi al centro dei cerimoniali pasquali campobassani. Le due immagini rappresentano il cuore simbolico del corteo secondo un percorso simile a quello compiuto anche dalla Processione dei Misteri del Corpus Domini, andando a delineare un perimetro cittadino fondante che ricomprende la Campobasso più antica, accanto alla città nuova, sede delle istituzioni locali e dei monumenti di natura più laica, nonché di luoghi forti sul piano simbolico, come ad esempio il carcere di fronte al quale, come già nel caso dei Misteri del Corpus Domini, la sosta del corteo processionale è prolungata e carica di emozione e di pathos.

IL PASSO, IL CANTO, LA SCENA

Nel sistema cerimoniale cittadino i rituali pasquali ricoprono un ruolo e uno spazio cospicuo accanto all'altro grande momento festivo e devozionale connesso alla Processione dei Misteri del Corpus Domini, ma anche a quella più strettamente religiosa del SS. Sacramento. Alcuni elementi uniscono questi due momenti cruciali del cerimoniale campobassano: da un lato —come si è accennato— la dimensione processionale; dall'altro l'ascendenza comune di questi cerimoniali all'universo variegato delle sacre rappresentazioni. Un altro elemento interessante di congiunzione tra i due maggiori cerimoniali cittadini è il legame storico, ma anche fortemente mitizzato con l'antico sistema confraternitale che si costituisce come uno dei veri luoghi forti della memoria collettiva, spesso rinarrato in forma romanzata e recentemente persino rimesso in scena da un'Associazione locale detta dei 'Crociani e Trinitari' che quasi

annualmente ripropone la "storica pace" tra le due Confraternite narrata dal già citato Ziccardi. Se infatti da più di un secolo la Processione dei Misteri è organizzata e, ormai da un soggetto associativo unitario —oggi l'Associazione 'Misteri e tradizioni', prima l'ECA, l'Ente Comunale di Assistenza, prima ancora l'unica comune Congrega della Carità, già dal periodo immediatamente postunitario— i cerimoniali pasquali prendono avvio dalla Chiesa di S. Maria della Croce, antica sede della Confraternita dei Crociati, ma vedono un forte protagonismo sia della corale 'Trinitas' afferente alla Cattedrale dedicata —come detto— alla SS. Trinità e dunque, implicitamente, erede della tradizione prestigiosa dell'antica confraternita dei Trinitari. Tra i membri del Coro dell'Addolorata, inoltre, non è inusuale —come si è accennato— riconoscere anche persone facenti parte dell'Associazione coinvolta maggiormente nell'organizzazione dei Misteri del Corpus Domini, il ché, pur non essendo in alcun modo formalizzato e dichiarato, lascia intendere come vi siano ragioni devozionali che spingono alcuni a partecipare con entusiasmo, dispendio di energie, tempo, dedizione a entrambe i rituali, ma anche gruppi trasversali alla comunità cittadina che si fanno carico più o meno dichiaratamente e consapevolmente sul piano delle dinamiche politiche e sociali della conservazione e valorizzazione delle tradizioni cittadine, nonché sempre più spesso della loro promozione.

L'elemento del canto rappresenta, infine, la vera specificità di questo rituale campobassano e lo caratterizza fortemente anche rispetto ad altri cerimoniali del Venerdì Santo di area centro-meridionale che insistono maggiormente su altre modalità di espressione della rappresentazione sacra. Il canto collettivo, realizzato attraverso una preparazione diluita nel tempo quaresimale, sotto la guida di un Maestro che è anche parroco e che dunque riassume in sé le funzioni di guida all'esecuzione, ma anche alla corretta interpretazione dell'impegno devozionale mi sembrano rappresentare a buon diritto aspetti di particolare interesse di questo cerimoniale e individuarne anche le forti valenze pedagogiche e di costruzione e formazione di una coscienza collettiva comune nelle persone e nelle famiglie che fanno capo al Sodalizio dell'Addolorata. Accanto a ciò si mantiene nell'esecuzione pubblica di questo canto —del Settenario e del Coro processionale— un aspetto forte di rappresentazione della comunità a sé stessa, di spettacolo cittadino e di legame con la cultura musicale locale che forse è riconoscibile analogamente nell'uso dei *Miserere* di Sessa Aurunca¹³. Si può ritenere dunque che l'accento particolare sulla musicalità del rituale pasquale campobassano risenta da un lato dell'antico e fondante riferimento alle lamentazioni e rappresentazioni sacre di

¹² DETIENNE.

¹³ DE SIMONE; D'ORTA.

ascendenza medievale, plasmato nel tempo da successive tradizioni musicali e dall'avvicinarsi di stili e formalizzazioni di origine non esclusivamente popolare, ma anche culta fino a giungere a un rituale che oltre a valenze di carattere simbolico e devozionale, presenta una forte caratterizzazione pedagogica e sociale della partecipazione al cerimoniale e al Sodalizio. Si aggiunge poi a questo aspetto caratterizzante l'elemento processionale unito al trasporto di immagini sacre, qui non particolarmente drammatizzato, come accade altrove, ma comunque caricato di forti valenze devozionali.

Un'ultima considerazione deve essere probabilmente avanzata in merito al sistema di valorizzazione di questi rituali nel moderno circuito di promozione dei territori locali che spesso si riconnette anche al mantenimento e alla rivitalizzazione, persino, di alcuni sistemi festivi tradizionali. Se nel caso della Processione dei Misteri del Corpus Domini la consapevolezza del valore patrimoniale della festa è ormai largamente condiviso non solo dai soggetti più coinvolti nell'organizzazione, ma sembra diffondersi di anno in anno in modo sempre più forte nella popolazione cittadina, nel caso dei cerimoniali pasquali e della Processione del Venerdì Santo tale consapevolezza risulta meno sviluppata e il cerimoniale sembra piuttosto essere mantenuto come segno di un'appartenenza cittadina e di una devozione speciale al tempo stesso privata e pubblica, ma comunque interna alla comunità cittadina e decisamente meno proiettata verso l'esterno. Si può ipotizzare che il carattere meno 'spettacolare' della Processione pasquale rispetto a quella dei Misteri del Corpus Domini abbia determinato questa minore patrimonializzazione del Venerdì Santo campobassano, il che interroga fortemente la riflessione etnoantropologica in merito ai temi attualissimi della progressiva plasmazione in senso spettacolarizzante delle espressioni della cultura tradizionale e che oggi rappresentano a buon diritto uno dei nodi problematici del 'discorso patrimoniale'.

LA SEMANA SANTA EN LA CATEDRAL HISPALENSE: EXCELENCIAS Y PECULIARIDADES

Ramón de la Campa Carmona
GIESRA, Universidad de Sevilla

INTRODUCCIÓN

Como en muchas ocasiones se ha señalado, hay una Semana Santa del interior de los templos y litúrgica y una Semana Santa de las calles y procesional. Aunque la primera siempre fue más elitista, determinadas ceremonias gozaban de gran popularidad.

En las ciudades con sede episcopal, su catedral era el centro y el modelo del culto, máxime en Sevilla, en donde, por su importancia sociopolítica y religiosa, por su gran diócesis, su *magna hispalensis* adquirió una amplia área de influencia.

Expresivas son las palabras del historiador local Alonso Morgado: “no hay cosa en ella [Catedral] (para en lo tocante a su ornato y culto divino) que no pueda contarse, cada una en particular, por grandeza singular y señalada. Siendo como de grandiosa autoridad y riqueza todas sus cosas tomadas en general, y en particular, por la curiosidad y santo celo de su ilustrísimo Cabildo y renta de su fábrica de más de cuarenta mil ducados en cada año” (tomo 2, 34).

La riqueza y prestigio del Cabildo Eclesiástico sevillano hizo que se desplegara un grandioso aparato en el culto, que se evidencia de una manera importante en torno a las celebraciones pascuales, núcleo del año litúrgico.

Lo expresa perfectamente Ortiz de Zúñiga: “*Quanto en estos días los demás templos de Sevilla imitan a su Catedral en monumentos, luces, oficios, ceremonias, y bien empleado dispendio de sumas crecidísimas, es una de las cosas que a Sevilla hacen famosa*” (tomo 3, 242 s.).

Junto a esto, tras la edición del *Misal Romano* de 1568, obligatorio para todo el Rito Romano, salvo indulto pontificio, que se implantó en Sevilla en 1571, bajo el pontificado de Cristóbal de Rojas y Sandoval, como señala Guichot (tomo 2, pp. 411-412), se conservaron, no obstante, en la Catedral hispalense ciertos usos y costumbres peculiares.

Del esplendor de pasados tiempos nos quedan importantes obras de arte: el tenebrario, la urna de Jueves

Santo, el monumento despiezado, libros de coro, ornamentos, el *Miserere* de Eslava... Todo ello nos habla de una época, la Edad Moderna, que queda liquidada en lo litúrgico a partir de la reforma litúrgica de la Semana Santa de 1956 y la general del Concilio Vaticano II, y de la idiosincrasia religiosa, expresiva, exuberante y dramática, de un pueblo.

CELEBRIDAD DE LOS FASTOS PASCUALES HISPALENSES

El conocido analista Ortiz de Zúñiga comenta que los fastos pascuales concitaban la asistencia de naturales y forasteros (tomo 3, p. 238). En el mismo sentido se expresa el analista Velázquez, en el siglo XIX, aunque es más explícito y poético (p. 85).

La fama incluso trasciende nuestro país. El conocido Barón de Davillier (1823-1883), en su *Viaje por España*, publicado por primera vez en 1862, comenta con rotundidad: “*Las fiestas religiosas de Sevilla, sobre todo las que tienen lugar durante la Semana Santa, son las más frecuentadas y las más curiosas. Se pueden comparar a las ceremonias de Roma*” (tomo I, pp. 447-448).

VELACIÓN DE ALTARES Y CRUCES

Desde las I Vísperas del Domingo de Pasión se prescribía ocultar el retablo con un velo inmenso morado. Las cruces y las imágenes se ocultaban también con un velo morado no transparente como signo de tristeza y que acaba adquiriendo con el tiempo también el significado de expresar la humillación del Redentor.

Para cubrir el Calvario de nuestro retablo mayor, había un velo llamado *Sábana Santa* con una cruz desnuda pintada en medio, por lo que no entra en el mandato referido más arriba, y en derredor los instrumentos de la Pasión: escala, lanza, corona, columna, azotes, túnica,

martillo, clavos...: son los *arma Christi*. Llevaba en 1824 el rótulo tomado del himno de Vísperas *Vexilla regis*, del que luego se hablará: “*O crux, ave, spes unica, hoc Passionis tempore, piis adauge gratiam reisque dele crimina*”¹.

OSTENSIÓN DE LA SEÑA

Se consideraba el comienzo del Tiempo de Pasión. Consistía en tremolar el estandarte de la Cruz, la primera vez al último Salmo de las Vísperas del Domingo de Pasión, y luego hasta cinco veces, en las segundas del mismo domingo, en las I y II Vísperas del de Ramos, y en las del Miércoles Santo, al cantar el coro el Himno *Vexilla Regis*².

El Chantre ordinariamente, u otra Dignidad o Prebendado preeminente, sacaba la bandera de la Cruz, que era de tafetán negro, con una cruz carmesí que la atravesaba, y asta ligera de junco indiano, y puesto en medio del altar mayor, a ciertas pausas la extendía y tremolaba sobre los Prebendados que arrodillados la rodeaban.

A esta ceremonia acudía mucha gente por devoción y por varias indulgencias que había concedidas por los Cardenales Arzobispos Don Juan de Cervantes (1369), por el Cardenal Arzobispo Don Pedro González de Mendoza (1478), y el Cardenal Arzobispo Don Alonso Manrique (1538).

El origen remoto de esta ceremonia lo sitúan los historiadores en la de la Antigüedad romana a la muerte de un caudillo victorioso, en la que un jefe ondeaba en el Capitolio sobre los soldados su estandarte. Su significado era la preparación del pueblo para la celebración de la Pasión: la Iglesia acoge a sus fieles bajo la bandera de Cristo.

Vexilla son los estandartes militares de reyes y príncipes, que se interpretan simbólicamente como los sacramentos o se identifican con los *arma Christi*: la cruz, los flagelos, la lanza y los otros instrumentos de la Pasión, con los que venció al pecado y a la muerte, recordando sin duda el lábaro de Constantino.

El Cura Flores atribuye su origen inmediato en la Adoración de la Cruz practicada en la Iglesia oriental mediada la cuaresma, que pasó al rito hispánico. De la Catedral se extendió esta práctica a otras iglesias del Arzobispado, como la de Santiago de Alcalá de Guadaíra, así como a muchas de las americanas.

¹ El Deán Manuel Torres y Torres, cordobés discípulo de José María Rodríguez Losada, que pintó numerosos cuadros y más de doscientos reposteros en que imitaba los tapices, utilizando tela de saco, luego Obispo de Plasencia, pintó en 1895 para ello un gran lienzo al óleo de dieciocho metros cuadrados: en el centro, sobre una cruz flordelisada, un círculo con el monograma de Cristo y una ancha orla perimetral de estilo plateresco con los símbolos de los evangelistas en los ángulos y atributos y signos de la Pasión en los

LA PROCESIÓN DE RAMOS

Asistían, por ser procesión general, las cruces parroquiales adornadas con ramos. En ella se repartían entre el clero catedral, capellanes y ministros más de trescientas palmas.

Salía por la puerta del Nacimiento e iba por gradas y entraba por la Puerta de las Campanillas, que tiene en el tímpano representada la Entrada en Jerusalén. Llegada la comitiva a la capilla mayor y antes de empezar la Misa Solemne, el Canónigo Magistral del Cabildo predicaba el Sermón del Evangelio de la Entrada en Jerusalén.

El Abad Gordillo (+1644, pp. 115-117) anota que se ganaba indulgencia plenaria perpetua en las condiciones acostumbradas en el altar mayor catedralicio desde el sábado a las Vísperas, concedida por el Papa Gregorio XIII.

Las palmas eran luego muy codiciadas para colgarlas en los balcones a fin de proteger con ellas los domicilios. El Barón de Davillier, en el capítulo ya citado, nos relata un antiguo uso: “*Parece ser que siguiendo un uso muy antiguo, el capítulo de la catedral de Sevilla envía cada año una cierta cantidad de estas palmas a los canónigos de Toledo, que a cambio de este obsequio, hacen presente cada año de la cera que sirve para confeccionar el Cirio Pascual*”.

En 1646 un portugués vecino de Sevilla compró al Rey el estanco de las palmas, por el que sólo él, o quien él quisiese, pudieran venderlas. En protesta por tal privilegio, debido al alto precio, el Arzobispo Espínola, tras consulta a la Diputación de Ceremonias de la Catedral de que éstas no eran precisas, mandó que se realizase la procesión con ramos de olivo, por lo que el pueblo quedó contentísimo y el portugués quedó burlado por su usura, pues el Cabildo no las admitió aun llegado el momento que el extranjero quiso dárselas de balde³.

EL ROMPIMIENTO DEL VELO

Refiere el analista Ortiz de Zúñiga: “*en la [Pasión según San Lucas] de Miércoles Santo, al referir las palabras: Et velum Templi scissum est [Lc. 23, 45], rompiéndose uno [blanco] que antes encubría el altar, se imita el terremoto horrible con que se estremecieron los elementos en la muerte de su Criador, con truenos y fuegos artificiales*” (3, 239).

Así describe la ceremonia el francés Davillier: “*el*

lados y en las esquinas bajas y altas, el sol y la luna. GUICHOT, tomo 2, 338-9. 469.

² Bellísimo himno en siete estrofas, fue escrito por Venancio Fortunato (Treviso, ca. 530-Poitiers, 600) para una procesión de una reliquia del *lignum Crucis*.

³ CASTRO PALACIOS, 1717, 2ª Parte, fol. 86. Guichot, tomo 2.467.

miércoles acudimos temprano a la catedral donde se cantaba la Pasión. Cuando llegaron a estas palabras: 'et velum Templi scissum est' (y el velo del Templo se rasgó), oímos el ruido de un velo rompiéndose de verdad; después imitaron, con los mismos medios que se emplean en el teatro, el trueno y los relámpagos que se produjeron en el momento en que Cristo exhaló su último suspiro" (451).

El velo era un símbolo de la santidad de Dios que hacía inaccesible su presencia a los hombres. El rompimiento del velo significaba que Dios se acababa de revelar en la cruz redentora de Cristo. Su rompimiento el Miércoles Santo recuerda también el final de la disciplina penitencial, pues el Jueves Santo tenía lugar la reconciliación de los penitentes.

EL TENEBRARIO

Al rezo coral solemne de Maitines y Laudes del Tri-duo Sacro se llamaba desde el siglo XII Oficio de Tinieblas, porque terminaba con las luces apagadas. Se adelantaba desde los siglos XIII-XIV a la tarde anterior para facilitar la participación de los fieles.

En este Oficio se usaba el tenebrario o saeta: candelabro triangular que ya es citado en el siglo VII, que se colocaba en el lado de la epístola, cuyas quince velas eran apagadas progresivamente, como señal de tristeza y luto y símbolo de la muerte de Cristo, durante el Oficio al fin de cada salmo y sólo la más alta quedaba ardiendo tras el canto del último de éstos.

Al *Benedictus*, cántico evangélico de Laudes, se extinguían cada uno de los seis candeleros del altar. De la misma manera, todas las otras luces de la iglesia se apagaban, excepto la candela de la cúspide del candelabro, que en la costumbre de algunas iglesias era blanca, en vez de amarilla o tiniebla como las demás.

Era entonces quitada de su lugar por un acólito cuando se repetía la antifona del *Benedictus Christus factus*, y escondida detrás del altar, en el lado de la epístola, durante el canto del *Miserere* y la oración, para ser expuesta de nuevo, encendida, a la conclusión del Oficio, tras un momento de estruendo muy popular, recordando la cita evangélica: "La tierra tembló, las rocas se partieron" (*Mateo: 27, 52*).

A este candelabro se le da también un rico simbolismo: su forma triangular, recuerda a la Santísima Trinidad; las primeras catorce velas representan a los once Apóstoles y a las tres Marías; la luz de la cúspide representa a Cristo, que acaba venciendo las tinieblas del pecado y de la muerte, o la Virgen María, que siempre

creyó y esperó el triunfo de su Hijo.

El candelero de tinieblas o tenebrario de la Catedral es obra magna bronceada de 7,80 m. ejecutada entre 1559 y 1564. Diseñada por el arquitecto Hernán Ruiz II, Maestro Mayor de las catedrales de Córdoba y Sevilla, y fundida por los rejeros Pedro Delgado y Bartolomé Morel. Los entalladores Juan Giralte y Juan Bautista Vázquez el Viejo y el policromador Juan Marín realizaron las esculturas de madera que lo rematan y sirven de base a los cirios, que eran de ocho libras: representan al apostolado, a los evangelistas Marcos y Lucas y a la Virgen en la cúspide.

EL MISERERE DE ESLAVA

Con el canto del *Miserere*⁴, el Oficio de Tinieblas llega al clímax. En el primer tercio del siglo XVI empezó a generalizarse la costumbre de alternar versículos cantados con la melodía oficial gregoriana en el *Tonus peregrinus* con otros al *stile antico* en *falsobordone* a cuatro o cinco voces a capella. Entre los siglos XVII y XVIII se introduce en la musicalización de esta pieza el *stile nuovo*, que supone la orquestación de ella.

En Sevilla⁵ se cantaba en gregoriano, como se siguió cantando en la tinieblas del Sábado Santo, hasta que un Maestro de Capilla empezó a poner algunos músicos en los órganos para que cantasen, y otro introdujo el realejo, cubierto con un manteo para que sonase poco, hasta que el Canónigo Luis Corbet donó en 1672 el claviórgano; otro los dispuso los músicos en los púlpitos, y al fin se decidió hacer un tablado para los instrumentos en la Capilla Mayor al plano del presbiterio.

La partitura más famosa de las interpretadas a lo largo del tiempo es la conocida por *Miserere de Eslava* de Miguel Hilarión Eslava y Elizondo⁶, de una música melódica de corte italiano. Al asumir el cargo de Maestro de Capilla en Sevilla contrajo la obligación de componer y estrenar un *Miserere* cada dos años. Así lo hizo en 1833 en Do menor, tonalidad muy adecuada por su carácter penitencial, para orquesta, coro y cinco voces solistas, que no tuvo especial éxito.

En 1835 estrenó otro, con la misma descripción técnica, cuya interpretación dos años después el Cabildo Catedral decidió prorrogar, porque no estaba en condiciones de afrontar el estreno de uno nuevo por la gran crisis económica que afrontaba, por lo que el autor se limitó a sustituir algunas secuencias.

La versión definitiva, tras el último retoque de 1871,

⁴ Salmo 50 (51), cuarto en orden de los siete llamados penitenciales.

⁵ GUICHOT, tomo 2, 469 s.

⁶ Burlada, Navarra 1807-Madrid 1878. De familia humilde, empezó en la música como niño de coro de la Catedral de Pamplona. En 1828 ganó por oposición la plaza de Maestro de Capilla

de la Catedral de El Burgo de Osma (Soria). En 1832 se trasladó a Sevilla, en donde se ordenó de presbítero el mes de septiembre del año siguiente, con el mismo cargo, que ejerció hasta 1847. En dicho año se traslada a Madrid como Maestro Director de la Capilla Real. En 1854 fue nombrado profesor de composición del Conservatorio de Madrid, que en 1866 pasó a dirigir hasta su muerte.



Monumental
Candelabro de
Tinieblas o Tenebrario

que consta de doce números, acabó por quedarse fija. La popularidad alcanzada es reseñada por el Barón Davillier (tomo I, p. 452), e incluso hizo que, en tiempos del Arzobispo Beato Marcelo Spínola y Maestre, se admitiera público al ensayo general que se hacía en la Casa Lonja el Miércoles Santo al precio de una peseta, cuya recaudación iba destinada a la Asociación Sevillana de Caridad, el cual pidió indulto pontificio⁷ para que pudiera seguir interpretándose en la liturgia pese a las nuevas normas litúrgicas⁸. Admitido el indulto por los Arzobispos Spínola, Almaraz e Ilundáin, fue suprimido del Oficio en 1945 por el Cardenal Segura y Sáenz por Instrucción Pas-

⁷ Se manifiesta la intención de elevar consulta a la Santa Sede y pedir indulto en el *Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla*, número 560 (Sevilla, 15-02-1905), en atención al gran concurso de fieles que asisten a su interpretación, incluso extranjeros, y a la petición formal del Ayuntamiento, que se ofrecía incluso a sufragar los gastos de su representación. Fue concedido el privilegio por la Sagrada Congregación de Ritos, pese a denegarse solicitudes semejantes al Arzobispo de Santiago de Compostela y a la Catedral de Pisa, por ejemplo.

toral del Boletín Oficial de Arzobispado de veinticinco de febrero, tendente a una correcta aplicación del citado *Motu proprio*, tras dictamen de una comisión de expertos compuesta por el musicólogo Felipe Pedrell Sabaté y los compositores José María Nemesio Otaño y Eguino, José Antonio de Donostia y Manuel de Falla, que lo tacharon de *decadente clasicismo* y de *operismo italiano*.

Fue sustituido por un *Miserere* en Fa menor a seis voces de Vicente Goicoechea Errazti, compuesto entre 1902 y 1904, basado en motivos del canto gregoriano. Pese a un intento fallido por parte del Ayuntamiento, a propuesta del 8º Teniente de Alcalde, Manuel Grosso Valcarce, de pedir en pleno al Papa Pío XII Pacelli la representación de éste en la Catedral, no se volvió a interpretar, hasta hacerlo como concierto sacro en 1956, gracias a los esfuerzos de Pedro Braña, en la Iglesia de la Anunciación, hasta que al fin volvió a la Catedral, con la misma categoría, a la tarde del Sábado de Pasión.

Lo han interpretado los tenores más afamados del mundo de la música: Julián Gayarre (en 1880, 1881 y 1885), Miguel Fleta, Stagno, Giacomo Lauri Volpi, Hipólito Lázaro, Rafael Ruiz Amé... a los que corresponden la antífona *Christus factus* y tres versículos: *Miserere*, *Tibi soli* y *Benigne*, números de gran lucimiento, sentimiento y expresión; muy esperado el Do sonoro o de pecho con que termina el último de ellos. El *Redde*, uno de sus trozos más bellos, es interpretados por dos niños tiples.

EL MONUMENTO DE JUEVES SANTO⁹

Acorde con la interpretación medieval alegórica de la liturgia, el simbolismo fundamental que adopta la reserva del Jueves Santo fue fundamentalmente sentimental y anacrónico: la deposición del cuerpo de Jesús en el sepulcro, para completar las aproximadamente cuarenta horas pasadas por Él en la tumba. El altar se asimila a un catafalco o sepulcro votivo de Cristo, adornado con luces y flores, y se empieza a denominar *Monumento*, palabra latina que significa *sepulcro*.

El tabernáculo solía adoptar la forma de urna o relicario, siempre opaco. Un amplio cáliz sustituyó al copón, que se tapaba con la hijuela, sobre la que se colocaba la patena vuelta hacia abajo, cubierto todo con un velo blanco, ceñido con una cinta blanca, que evocaba la

⁸ Emanadas del *Motu proprio Tra le sollicitudini* sobre la música sagrada del Papa San Pío X Sarto de veintidós de noviembre de 1903, explicitada por Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos de ocho de enero de 1904.

⁹ GUICHOT, tomo I, 121-122; 366; tomo 2, 472 ss.; Morgado, tomo II, 35-36; CARO, fols. 54 v-55r; PONZ, vol. 3, 71-72; GONZÁLEZ DE LEÓN, 287-289; Velázquez y Sánchez, 86-87; GESTOSO, III, 283 ss.; SANZ SERRANO, (I) 76-77; (II) 68-69; (III) 76-77; MORILLAS, 205 ss. Lleó, 2001, 241-2.

mortaja.

Pronto se fueron desarrollando también arquitecturas efímeras, que, contraviniendo la norma general, incluían imágenes alegóricas, prefiguraciones bíblicas y personajes de la Pasión. En un principio eran una especie de decorado teatral con escenas alusivas a la Eucaristía y a la Pasión, que incluso incluían actores representando éstas.

En el Renacimiento se le añaden arcos triunfales, que evolucionaron hacia una estructura arquitectónica, en la que cada lado repetía el esquema de un arco de triunfo de pisos superpuestos, formando unas torres resplandecientes de luz y de rica ornamentación.

Estos conjuntos en madera jaspeada en blanco y dorado, tienen también que relacionarse con los túmulos funerarios, que lo eran en negro y dorado. Estas estructuras arquitectónicas son generalmente de planta centralizada porque hacen referencia también al Templo de Salomón, donde se custodiaba el Arca de la Alianza, pues en la Eucaristía llega a su plenitud la promesa hecha por Dios al real constructor¹⁰.

El Monumento de la Catedral de Sevilla tiene su génesis en el siglo XVI, y vino a sustituir al montaje bajo-medieval, que era una máquina con monte y árboles y figuras de cáñamo pintadas, y en el que intervenían incluso actores a modo de auto sacramental. Alonso Morgado nos señala el tránsito de uno a otro (tomo 2, p. 35).

En 1531 se le añaden ya arcos triunfales. En 1545 se encargó ya uno arquitectónico perdurable y en 1559 se le encomienda a Hernán Ruiz II, pero el que había de llegar hasta la Edad Contemporánea, fechado en 1594, es atribuible a Asencio de Maeda, por entonces Maestro Mayor de la Catedral, y se le añadió el cuarto cuerpo en 1624.

Intervinieron en su ejecución destacados artistas¹¹. Fue restaurado por Pedro Honorio de Valencia en 1649 y por Pedro de Medina Valbuena en 1668. En su estado último, respondía a la remodelación llevada a cabo entre 1688 y 1689 por el pintor Miguel Parrilla; la parte escultórica corrió a cargo del célebre imaginero utrerano Francisco Antonio Gijón. Fue restaurada en su conjunto por última vez en 1863 por Juan Escacena y Juan Rossi.

Esta máquina manierista a cuatro caras de 120 pies de altura, destacaba por su magnitud, ostentación y

popularidad. Era de planta ochavada de cruz griega, con las fachadas de 22 m de ancho. La principal miraba al trasero, en cuyo centro se instalaba, rodeada de blasones y de altas verjas de hierro, iluminada por cientos de luces¹² y envuelta permanentemente en el humo del incienso de las cazoletas que estaban en las primeras contrabajas (fundamento del Monumento). Su alzado era turriforme de cuatro cuerpos decrecientes, con la gradación de órdenes vitruviana, jaspeado en blanco y dorado. Completaba el conjunto veintitrés esculturas y un Calvario de remate.

Empezaba su montaje —el último fue en 1960— el lunes de la tercera semana de Cuaresma e incluso antes, trabajando en él todos los Peones de la fábrica, e incluso contratando obreros ex professo. Se iba cubriendo con toldos y no se descubría hasta el Miércoles Santo por la noche. Las figuras, ubicadas de noche, eran cubiertas, particularmente las del Crucifijo y de los ladrones, con velos negros.

Hernández Díaz lo calificó de *gran fanfarronada eucarística*, pues se levantaba para apenas veinticuatro horas (p. 299). Messía de la Cerda lo denomina *octava maravilla del mundo* (15-20). Ortiz de Zúñiga comentaba ya la admiración que despertaba entre propios y extraños (tomo III, pp. 239-240). Incluso la famosa Enciclopedia Espasa selecciona este Monumento como modelo excelente o arquetipo de su modalidad.

El primer cuerpo, de orden dórico, era llamado de la custodia, porque en su centro, sobre cinco gradas, se colocaba la rica máquina renacentista de plata de Juan de Arfe y Villafañe de 3,90 m de altura, ejecutada entre 1580-1587 por encargo del Cabildo Catedral¹³.

Albergaba la urna de oro y chapa de plata sobredorada (0,34 m. de alto y 0,19X0,23 m. de base), ejecutada por el orfebre francés Luis Valadier en 1771 y donada al Cabildo por el Canónigo Jerónimo Ignacio del Rosal, con relieves (Transfiguración, Oración del Huerto, Piedad (frente) y Cena de Emaús), y rematada por el pelicano. De tres años después es la peana de plata con partes doradas (0,25 m de alto y 0,34 m de diámetro de la base), realizada por el flamenco Francisco Leclare, con relieves alusivos a la Eucaristía y a la Pasión¹⁴.

Las esculturas, ilustradas por inscripciones, eran prefiguraciones eucarísticas o tipos de Cristo del Antiguo Tes-

¹⁰“Este lugar he escogido yo y he santificado, para que mi nombre sea invocado en él para siempre y estén fijos sobre él mis ojos y mi corazón para siempre” (I (III) Reyes IX).

¹¹ Los pintores Juan de Saucedo, Juan de Campaña, Diego de Zamora, Amaro Vázquez, Diego de Esquivel, Francisco Cid, Juan Bautista de Argüello, Juan de Ortega, Miguel Vallés, Pedro de Ortega, Agustín Vázquez, Blas Grillo y Pedro Calderón, así como los escultores Marcos Cabrera, Blas Hernández y Juan de Guerola.

¹² El impacto visual antes de la instalación de la electricidad en la Catedral sería fantástico, provocando un efecto deslumbrador,

porque además se tapaban por la parte de afuera las vidrieras más inmediatas, para aumentar el contraste lumínico, con esteras bien clavadas para no ser arrancadas por el aire. En el primer cuerpo había un ministro con sobrepelliz pendiente de las luces, y los de los demás cuerpos iban vestidos de blanco para que no se echaran de ver desde abajo. En cuanto al total de luces, Guichot (1935) señalaba datos de 1924: 760 luces (109 lámparas de aceite, 221 cirios y 430 velas) a las que se añadió iluminación eléctrica desde 1912.

¹³ CRUZ, 66-74; FALCÓN, n.º 6, 7 y 8.

¹⁴ FALCÓN, n.º 3.

tamento: Abrahán (dos), Isaac, Melquisedec, Moisés, Aarón, Salomón, Reina de Saba; figuras alegóricas femeninas: Naturaleza humana, Ley Escrita, Ley de Gracia, Vida Eterna; imágenes de Cristo presidiendo los cuerpos: Salvador del Mundo (Eucaristía presencia de Cristo Glorioso), Atado a la Columna (sangre derramada) y Calvario: crucificado entre ladrones flanqueado por la Dolorosa y San Juan (Eucaristía memorial del sacrificio), y personajes de la Pasión: San Pedro llorando, Sayón de la Bofetada, Sacerdote del Concilio, Soldado que jugó la túnica.

El ilustrado Ponz hace una crítica negativa por el cambio de sensibilidad religiosa más intimista que externa, como otras críticas contemporáneas (vol. III, pp. 71-72). Entre los extranjeros románticos llamó la atención al francés Théophile Gautier (1811-1872), gran admirador de la riqueza de nuestra catedral hispalense (p. 341), al Barón Davillier (tomo I, p. 452) y a Noel, teorizador de la Semana Santa de Sevilla, que hace una crítica poco benévola, reclamando una sencillez evangélica (pp. 296-299).

La llave del Monumento debía conservarla el celebrante hasta el día siguiente; aunque se entregaba otra simbólica al Alcalde, costumbre inmemorial ratificada por la Sagrada Congregación de Ritos para Sevilla en siete de agosto de 1880.

CIRIO PASCUAL

El cirio pascual era grande según la posibilidad de cada iglesia. El jesuita Agustín de Herrera ponderaba en 1644 la grandeza y hermosura del cirio pascual de nuestra catedral, fabricado en el catedralicio Colegio de San Miguel: tenía 8,40 m. de altura y era de forma algo cónica. Pesaba unos 920 kg. Se decoraba con varios escudos de colores, oro y plata y otros adornos.

Constantemente cuidaba de él un colegial con sotana y sobrepelliz, al que se preparaba una tribuna sujeta a la cornisa de la reja de la Capilla Mayor. La cera derretida se extraía con un cazo. Se subía a ella por un espárrago muy prolongado.

En el siglo XX ya se había reducido a un cirio de 30 cm. de diámetro y 1,20 m. de altura, con peso de 73,5 kg, puesto sobre un cilindro de madera pintada de 1,90 m. de altura, encajado en un cubo de hierro forjado de chapa calada y repujada en estilo barroco, hecho por Elías del Toro y González, sostenido por un pedestal de jaspes de colores, alcanzando el aparato una altura total de 4,60 m.

BIBLIOGRAFÍA

AROCENA, Félix. *Los himnos de la Liturgia de las Horas*. Madrid: Ediciones Palabra, 1992, pp. 146-147.
 AYARRA JARNÉ, José Enrique. "La música en el culto catedralicio hispalense". En: *La Catedral de Sevilla*.

Sevilla: Guadalquivir, 1991, pp. 713-714.

BERINGER, R. *Repertorio Universal del Predicador. X La Eucaristía y la vida de la Iglesia. Culto Eucarístico*. Barcelona Editorial Litúrgica Española, 1932. Pp. 77-83.

CASTAGNA, Paulo. "Prescripciones tridentinas para la utilización del estilo antiguo y del estilo moderno en la música religiosa católica (1570-1903)". www.hist.puc.cl/programa/documentos/Castagna.pdf (04/06/2008).

CASTRO PALACIOS, Bernardo Luis. *Tesoro de noticias de la Santa Patriarcal Iglesia Metropolitana*. Ms. Dos tomos. Sevilla: 1717 (Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla 57-4-8 y 9, BCC en adelante).

CRUZ VALDOVINOS, José Manuel. *Cinco Siglos de Platería Sevillana*. Sevilla: Ayuntamiento, 1992, pp. 69-74.

DAVILLIER, Charles. *Viaje por España*. Tomo I. Madrid: Ediciones Grech, 1988, pp. 447-454.

FALCÓN MÁRQUEZ, Teodoro. *Platería en la Catedral de Sevilla*. Sevilla: UIMP, 1989.

FLORES, Leandro José de. *Observaciones sobre el Origen, Antigüedad y mística significación de la Ceremonia de la Señá, que se hace en el tiempo de Pasión en la Santa Iglesia Metropolitana y Patriarcal de Sevilla y sobre la Cruz que con otros instrumentos de Pasión se pone en un velo llamado Sábana Santa, con que se cubre el Crucifijo del Altar Mayor*. Ms. Sevilla: 1824 (B. C. C. 59-3-46).

GAUTIER, Théophile. *Viaje a España*. Madrid: Cátedra, 1988.

GESTOSO Y PÉREZ, José. *Sevilla Monumental y Artística*. Tomo II. Sevilla, 1892, pp. 283 ss.

GONZÁLEZ BARRIONUEVO, Herminio. "Miserere para solos, coros y orquesta". En: *Magna Hispalensis. El universo de una Iglesia*. Sevilla: Ayuntamiento, 1992, pp. 491-492.

GONZÁLEZ DE LEÓN, Félix. *Noticia artística, histórica y curiosa de todos los edificios públicos, sagrados y profanos de esta [...] Ciudad de Sevilla*. Sevilla: Imprenta de D. José Hidalgo y Compañía, 1844.

GUÉRANGUER, Próspero. *El Año Litúrgico*. Tomo II. Burgos: Aldecoa, 1956, pp. 163 s.

GUICHOT Y SIERRA, Alejandro. *El Cicerone de Sevilla. Monumentos y Bellas Artes (compendio histórico de vulgarización)*. Tomo primero y segundo. Sevilla: Imprenta Municipal, 1935.

HERNÁNDEZ DÍAZ, José. "Retablos y esculturas". En: *La Catedral de Sevilla*, Sevilla: Guadalquivir, 1991, p. 299.

LERCARO, Giacomo. *¿Cuál es el Vocabulario de la Liturgia Católica?* México: Editorial Novaro-México, 1960, pp. 151 s.; 208; 232 s.; 251 s.

LESAGE, Robert. *Ornamentos y objetos litúrgicos*, pp. 48-51; 121-122; 129.

LLEÓ CAÑAL, Vicente. "La Catedral en la historia de Sevilla". En: *La Catedral de Sevilla*, Sevilla: Guadalquivir, 1991, p. 80.

— *Nueva Roma. Mitología y Humanismo en el Renacimiento*



Monumento de Jueves Santo hasta 1960

- sevillano. Sevilla: Ediciones Libanó, 2001.
- “El monumento de la catedral de Sevilla, durante el siglo XVI”. En: *Rito y Fiesta: una aproximación a la arquitectura efímera sevillana*. Sevilla: Ed. FIDAS/COAS, 2004.
- LOBERA Y ABIO, Antonio. *El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*. Madrid: Librería Católica de Gregorio del Amo, 1898.
- MACCONO, Fernando. *Breve Tratado de Sagrada Liturgia*. Barcelona: Luis Gili, 1941, pp. 83. 95-98; 210-220.
- MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, Gregorio. *Manual de Liturgia Sagrada*. Madrid: Cocusa, 1950, pp. 975 ss.
- Liturgia pastoral de la Semana Santa*. Madrid: Cocusa, 1957.
- MESSÍA DE LA CERDA Rafael. *Discursos festivos en que se pone la descripción del ornato e invenciones que en la fiesta del sacramento la Parrochia Collegial y vecinos de Sant Salvador hizieron*. Sevilla, 1594, pp. 15-20
- MORGADO, Alonso. *Historia de Sevilla (1587)*. Tomo II. Sevilla: Ediciones Libanó, 2001.
- MORILLAS ALCÁZAR, José María. “Arquitectura efímera en la Catedral de Sevilla: el Monumento Eucarístico”. En: *Las cofradías de Sevilla en el siglo xxx*. Sevilla: Universidad, 1992, pp. 205-227.
- NOEL, Eugenio. *Semana Santa en Sevilla (1916)*. Sevilla: Universidad, 1991, pp. 296-299.
- ORTIZ DE ZÚÑIGA, Diego. *Anales eclesiásticos y seculares de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Sevilla, Metrópoli de la Andalucía*. Madrid: Imprenta Real, 1796.
- PALOMERO PÁRAMO, Jesús M. “Cruz de Altar del Cardenal Hurtado de Mendoza”, en: *Magna Hispalensis. El universo de una Iglesia*. Sevilla: Ayuntamiento, 1992, p. 534.
- “Custodia Grande”, en: *Magna Hispalensis. El universo de una Iglesia*. Sevilla: Ayuntamiento, 1992, pp. 388-391.
- “Juego de bandejas del Arzobispo Delgado y Venegas”, en: *Magna Hispalensis. El universo de una Iglesia*. Sevilla: Ayuntamiento, 1992, p. 442.
- “Platería en la Catedral de Sevilla”. En: *La Catedral de Sevilla*. Sevilla, Guadalquivir, 1991, pp. 575 ss.
- “Tenebrario”, en: *Magna Hispalensis. El universo de una Iglesia*. Sevilla: Ayuntamiento, 1992, pp. 392-393.
- PONZ, Antonio. *Viaje de España (1786)*. Volumen III. Madrid: Aguilar, 1988.
- RIGHETTI, Mario. *Historia de la Liturgia*. Tomo I. Madrid: BAC, 1955.
- SANZ SERRANO, María Jesús. “La Semana Santa en la Catedral: Aspectos ornamentales (I)”, *ABC de Sevilla* 24-3-87, pp. 76-77.
- “La Semana Santa en la Catedral: Aspectos ornamentales (II)”, *ABC de Sevilla* 25-3-87, pp. 68-69.
- “La Semana Santa en la Catedral: Aspectos ornamentales (III)”, *ABC de Sevilla* 26-3-87, pp. 76-77.
- SOLA, Daniel. *Curso práctico de Liturgia en relación con el canto sagrado*. Valladolid: Talleres Tipográficos Cuesta, 1919, pp. 149-154; 200; 203; 448 ss.
- SOLÁNS, Joaquín. *Manual Litúrgico*. Tomo Segundo. Barcelona: Imprenta de Subirana Hermanos, 1904, pp. 28 ss.; 553.
- VELÁZQUEZ Y SÁNCHEZ, José. *Glorias de Sevilla (1849)*. Sevilla: Ediciones Libanó, 2001.
- VILLEGAS, Sebastián Vicente de. *Ceremonias de la Iglesia de Sevilla desde Septuagésima hasta Viernes Santo inclusive*. Ms.

LAS CUADRILLAS DE COSTALEROS EN SEVILLA: IDENTIDAD Y FORMAS DE SOCIABILIDAD

Fernando Díaz Ruiz
Universidad Libre de Bruselas

A pesar de la ingente bibliografía publicada en los últimos tiempos acerca de la Semana Santa de Sevilla, lo cierto es que sólo desde la Antropología y la Historia se han realizado investigaciones documentadas acerca de este fenómeno sociocultural tan complejo. Un repaso al resto de obras sobre esta fiesta nos sitúa ante un sinfín de tópicos y lugares comunes de escaso rigor y autenticidad. En lo referente al estudio de las cuadrillas de costaleros, nos encontramos con un área que apenas ha recibido tratamiento específico por parte de antropólogos, sociólogos e investigadores. En este contexto, nuestro trabajo pretende ayudar a iluminar las principales claves de sociabilidad existentes en las mismas desde la segunda mitad del siglo XX, yendo más allá de las recurrentes cuestiones del género, la clase y la religiosidad popular, propias de unas lecturas que fundamentan la existencia de estas cuadrillas en su carácter exclusivamente masculino, como una reivindicación de protagonismo de las capas más bajas de la sociedad frente a las elites o por la devoción por las imágenes.

Para lograr este objetivo, enmarcaremos nuestro estudio de estas comunidades en el marco de un contexto más amplio, que contemple tanto el actual marco mundial —caracterizado por el reforzamiento de las identidades locales en respuesta a la temida uniformidad promovida por la globalización—, como la particular etnicidad de sus miembros o la propia evolución histórica de estas cuadrillas, cuestiones que ayudarán a explicar la vigencia de esta tradición y de la religiosidad popular en una Andalucía cada vez más secularizada.

Dicho análisis no dejará de acercarse a cómo las diferentes relaciones de poder y formas de sociabilidad generadas por la vivencia anual de la fiesta construyen la propia identidad común.

Otra razón más que justifica el estudio científico de estos colectivos es la de intentar arrojar luz sobre el fenómeno sociocultural más exotizado de toda la Semana Santa. Y es que los costaleros siguen siendo vistos por visitantes, sevillanos y gran parte de los cofrades como una especie de Hércules modernos, superhombres mediterráneos hechos de una pasta especial, cuando cada vez lo son menos. De hecho, el aligeramiento de peso de buena parte de los pasos, la formación de dos cuadrillas completas en casi todas las hermandades, la generalización de los ensayos para corregir defectos y bajas de última hora, las igualás¹ al milímetro que cuidan las espaldas de los costaleros, han logrado reducir enormemente la exigencia física de esta práctica.

No obstante, a pesar de esta menor exigencia física motivada por la generalización de esta práctica a todos los estratos y clases de la sociedad, así como la progresiva automatización de los oficios más penosos², la realidad de los costaleros como superhéroes y últimos bastiones de la masculinidad, sigue vigente. Una muestra de ello podría ser que hasta el celeberrimo programa de radio cofrade de Sevilla, “*El Llamador*” de *Canal Sur Radio*, que ha reinventado este tipo de emisiones, sustituyendo la tertulia complaciente por la información puntual y directa, al hablar de los costaleros los denomine “hombres del costal”, alimentando así el tópico de que es gente hecha de otra pasta.

¹ “Ordenamiento gradual por fuerza y altura de los costaleros de una cuadrilla para discernir el lugar que habrán de ocupar bajo el paso”. VELÁZQUEZ, p. 72.

² Las primeras cuadrillas de capataces y costaleros estaban formadas por los cargadores de los muelles de Sevilla y sus propios

capataces del puerto. Hoy en día, máquinas elevadoras, quizás pilotadas por un enclenque trabajador, hacen el trabajo de estas cuadrillas de hombres.

En este sentido, aunque desde finales del siglo XX, el trabajo de Isidoro Moreno y otros antropólogos sevillanos, así como los distintos congresos y publicaciones científicas sobre el tema, han comenzado a aportar luz sobre muchas de las cuestiones y realidades relativas a la Semana Santa de la capital andaluza, poco se ha escrito aún sobre las cuadrillas de costaleros. Dicho colectivo está demandando un estudio serio y riguroso que lo sitúe en la realidad del siglo XXI, explicando sus lógicas de funcionamiento y significaciones peculiares, reflejando así su realidad como comunidad y espacio de sociabilidad donde se construyen identidades.

Finalmente, para justificar la pertinencia de este trabajo recordaremos que hablamos de unas prácticas que en Sevilla ocupan directamente en una semana a más de cinco mil personas en los más de cien pasos que procesionan hasta la Catedral sólo durante esos ocho días³. Todo ello, sin contar con los familiares y amigos cercanos de los costaleros, que en la mayoría de los casos se ven impelidos a participar de esta faceta de la fiesta⁴.

DE LOS PROFESIONALES A LOS HERMANOS COSTALEROS

Poco se sabe de los orígenes de la tradición de portar las imágenes procesionales con costaleros. Existen pocos documentos escritos sobre esta tradición, malconsiderada por las juntas de gobierno y hermanos de las cofradías hasta hace apenas tres décadas, actividad para la que apenas se encontraban candidatos y por la que se pagaba un jornal. Quizás por ello, por el hecho de recibir este jornal, no excesivo pero sí importante para estos humildes trabajadores, los costaleros fueran llamados despectivamente “gallegos” (denominación con la que se conocía a los encargados del transporte de pianos y otras grandes mercancías) a principios del siglo XX, cuando lo cierto es que fueron estos los que debieron copiar su sistema de la manera de llevar los pasos, tal y como demuestra el hallazgo en el archivo de la Catedral de unos grabados de costaleros del siglo XVII⁵.

El caso es que este menosprecio del costalero en las cofradías hasta la formación de las primeras cuadrillas de hermanos en los setenta no fue óbice para que entre ellos existiera una fuerte devoción por las imágenes que portaban, una preocupación por la manera de llevar los

pasos y una fidelidad inquebrantable a sus compañeros y capataces, que deja a entrever que consideraban esta práctica como algo más que un simple trabajo⁶. Sobre esta base, la estimación y visibilización de las cuadrillas de costaleros hasta la actualidad ha seguido una clara línea ascendente. Hoy en día, todos los estratos de la sociedad sevillana consideran algo digno de elogio y admiración el hecho de ser costalero y esta práctica se ha ido generalizando a todas las clases sociales. Así, existen cuadrillas como las del Calvario, conformadas por hermanos que en bastantes casos disponen de formación universitaria y un nivel económico alto, presidentes de clubes de fútbol y famosos que piden poder salir de costaleros por una vez, etc.

En consecuencia, podríamos asegurar que, desde la formación de las primeras cuadrillas de costaleros hasta la actualidad, la construcción de la identidad del costalero ha sufrido tantos vaivenes como la de la propia Semana Santa sevillana. Quizás, el más significativo de todos sea, como ya hemos apuntado, el de la gestación con éxito de la primera cuadrilla de hermanos costaleros (Los Estudiantes) por parte de los ya fallecidos capataces Salvador Dorado *El Penitente* y Manuel Santiago en 1973. Como es bien sabido, este hecho no fue ni mucho menos un caso aislado, siendo imitado por casi la práctica totalidad de las hermandades (El Calvario, Montesión, etc.), hermandades que en muchos casos han logrado integrar en la estructura de la corporación el trabajo de estos cofrades —hoy en día pertenecientes a todas las clases—, que mantienen convivencias durante el año, juegan ligas de fútbol sala, financian joyas y faldones del paso vendiendo papeletas...

Sin lugar a dudas, la formación de las cuadrillas de hermanos, así como la exigencia del pago generalizado de la papeleta de sitio a los costaleros —incluso a los que no son hermanos, como ocurre en el palio de la Cena, La Lanzada o en Los Negritos—, es otra clara muestra del actual contexto de revitalización de los rituales, en el que aún estamos inmersos. Una revitalización tal que, en el caso de la Semana Santa de Sevilla, ha llegado a una monetarización de algunos aspectos de la misma, simbólica en el caso de los costaleros, ya que en la mayoría de los casos la papeleta tiene un precio asequible —otra cosa sería la adquisición de una silla en La Campana o la Avenida, donde el ritual parece más interesado en satisfacer a individuos que en formar sujetos⁷—.

³ Haciendo una estimación provisional aproximada de que cada costalero porta un paso y medio y calculando una media de setenta costaleros por cuadrilla —éstas suelen oscilar entre los cincuenta y cien costaleros—.

⁴ A todo lo anterior deben añadirse los pasos que procesionan con costaleros los días previos al Domingo de Ramos, los del Corpus y los pasos de Gloria, las dos o tres salidas extraordinarias anuales habituales en los últimos años, los ensayos previos a la salida, las numerosas cruces de mayo de barrios y corporaciones, así como las convivencias, comidas, partidos de fútbol y reuniones periódicas o esporádicas de capataces y costaleros.

⁵ FRANCO, p. II.

⁶ Así se deduce también de los comentarios oídos por los que hemos tenido la oportunidad de hablar con algunos de estos costaleros y capataces profesionales de los años cincuenta.

⁷ Alan Touraine define como sujeto “al deseo de ser un individuo, de crear una historia personal, de otorgar sentido a todo el ámbito de las experiencias de la vida individual”. Siguiendo esta línea, estima que “la transformación de los individuos en sujetos es el resultado de la combinación necesaria de dos afirmaciones: la de los individuos contra las comunidades y la de los individuos contra el mercado”. CASTELLS, p. 32.

Así pues, si es en este contexto de vigor y revitalización de la Semana Santa, donde nacen las cuadrillas de hermanos costaleros, no hay que olvidar que éstas también surgen impulsadas por las históricas luchas de poder causadas entre las cuadrillas de capataces y costaleros y las juntas de gobierno tras la interiorización de los profesionales y de sus capataces de su importancia real en la fiesta, al intuir las nefastas consecuencias de una posible *espantá*⁸ y la consiguiente no salida de los pasos a la calle (algo que ocurrió en alguna ocasión en los años cincuenta y sesenta y que aún sigue ocurriendo en algunos pueblos de la provincia). Es en este contexto donde hay que situar la intención de la mayoría de las hermandades de formar cuadrillas de hermanos costaleros que con el tiempo no sólo suplan sino que mejoran a las de los profesionales, sin olvidar que la posesión de una buena cuadrilla de costaleros y capataces puede aumentar la nómina de hermanos y, por tanto, su poder e importancia social, algo patente en el caso de San Gonzalo o la Redención.

SEMANA SANTA: GLOBALIZACIÓN-GLOCALIZACIÓN

Hasta mediados de los noventa, la mayoría de los análisis antropológicos sobre los rituales festivos andaluces, entre ellos, la Semana Santa de Sevilla había girado en torno a su dimensión sociopolítica. Se atendía fundamentalmente a un estudio profundo de su significación y de sus diversas funciones, que parecían fijas e inmutables. ¿Eternas como la propia ciudad? A pesar de que Isidoro Moreno⁹, apuntase ya la importancia de las fiestas como marcadores de identidad, aún seguía hablando en términos de funciones, asumiendo en última instancia los reificados aspectos de estatismo y tradición otrora atribuidos a la Semana Santa. La metodología y el aparatage utilizado en estos primeros estudios de Moreno, de corte funcionalista, se mostraba incapaz de vertebrar los aspectos conflictuales, dinámicos y cambiantes de una realidad tan viva. Quizás consciente de ello, en sus últimos textos sobre la Semana Santa ha cambiado su forma de mirar primando el aspecto de la identidad y del estudio del contexto como principales elementos explicativos de los vaivenes de la Fiesta:

“Creo más útil contemplar los rituales festivos, sobre todo hoy en Andalucía, no tanto como fundamentalmente insertos en

el ámbito ideológico —aunque lo ideológico esté sin duda claramente presente— sino en el identitario. Tanto aquellos que poseen claros significados y/o tienen significantes religiosos como aquellos que no, representan, sobre todo, contextos y ocasiones donde se reafirman, reproducen o redefinen identidades e identificaciones colectivas. En ello estriba, desde mi análisis, la razón principal de su vigencia y auge”¹⁰.

De este modo, el auge actual de la Semana Santa de Sevilla, reflejado también en el de sus cuadrillas de costaleros, habría que enmarcarlo en ese marco defensivo global de respuesta a la globalización presente en todas las zonas de Europa en las últimas tres décadas que ha supuesto una revitalización —e incluso reinención— de muchos de sus rituales. A este respecto, Boissevain¹¹ ha analizado algunas de las características del contexto en el que se produce esta revitalización, destacando entre otras la vuelta de los emigrantes a las comunidades locales tras la emigración masiva de los años cincuenta y sesenta; la revalorización de lo tradicional que ha supuesto el acelerado y caótico proceso de urbanización; la explosión de los mass media y su profundo impacto en las celebraciones públicas; la descentralización que el extenso periodo de paz supuso en algunos países mediterráneos como España impulsando los rituales de las comunidades locales, o el advenimiento del turismo de masas, que ha creado la necesaria categoría de los otros, básica para completar el aspecto performativo del ritual.

En similares términos analiza el panorama el sociólogo español Manuel Castells, quien considera que “la oposición entre globalización e identidad está dando forma a nuestro mundo y a nuestras vidas”¹². No obstante, a diferencia del sociólogo británico Anthony Giddens, Castells no cree que en la sociedad occidental actual la construcción de la identidad sea fruto de un proyecto reflexivo e individual. Todo lo contrario, para Castells, la disociación entre lo local y lo global que la globalización ha traído consigo lo imposibilita en la inmensa mayoría de los casos.

En este sentido, el sociólogo español cree que en nuestra sociedad occidental y globalizada —sociedad red— la búsqueda de sentido, de sujetos, “tiene lugar en la reconstrucción de identidades defensivas en torno a los principios comunales”¹³. Desde esta perspectiva de resistencia a lo común apuntada por Castells, la revitalización de numerosas asociaciones locales y rituales lúdicos en Europa —caso de la Semana Santa sevillana— durante las últimas décadas cobra un nuevo y liberador sentido:

⁸ Aunque éstas apenas si se produjeron, sí existieron conflictos entre capataces y hermandades por la cuantía del *jornal* o pesetas a pagar a los costaleros, como el que provocó la salida de Rafael Franco Luque del Gran Poder de 1925 a 1930, año en el que se aceptaron sus condiciones y volvió a ser el capataz de la hermandad. FRANCO, pp. 45-47.

⁹ Andalucía. ..., p. 75.

¹⁰ “Identificaciones...”, p. 245.

¹¹ Revitalizing..., pp. 8-9.

¹² CASTELLS, p. 23.

¹³ CASTELLS, p. 33.

“Junto con la revolución tecnológica, la transformación del capitalismo y la desaparición del estatismo, en el último cuarto de siglo hemos experimentado una marejada de vigorosas expresiones de identidad colectiva que desafían la globalización y el cosmopolitismo en nombre de la singularidad cultural y del control de la gente sobre sus vidas y entornos”¹⁴.

Todo esto va a quedar resumido en una sola palabra, glocalización, concepto acuñado por Robertson y difundido por Ulrich Beck, que viene a enfatizar ese proceso contrapuesto e inesperado que ha surgido parejo al de la voceada globalización consistente en el reforzamiento de las identidades locales, étnicas o religiosas. Una nueva realidad teórica cuya aplicación a los estudios de la Semana Santa sevillana no va a apuntar el principal investigador de esta fiesta, Isidoro Moreno, hasta el final del segundo milenio: “Es imprescindible insistir en la importancia de las identidades e identificaciones colectivas en nuestro mundo actual, caracterizado por la doble dinámica de la glocalización”¹⁵. En dicho artículo, Moreno expone los que constituyen a su entender los cinco ejes explicativos del auge actual de la Semana Santa de Sevilla¹⁶, aplicables a nuestro entender a la revalorización de las cuadrillas de costaleros:

- Su papel en el juego dinámico de la producción-reproducción de identidades colectivas.
- La imposición del modelo de la modernidad tardía (posmodernidad para otros autores) en Andalucía, consistente en la aceptación por la comunidad de la superposición de temporalidades como rasgo identitario y no el mantenimiento de la tradición tal cual.
- La fragmentación del ámbito de lo sagrado, que ha permitido que el proceso de laicismo en Andalucía sea menos intenso que en Europa, así como la vigencia del poder simbólico de las imágenes. Tópico manido este último con el que discrepamos, ya que a nuestro entender este poder simbólico descansa no tanto en las propias imágenes o la tradición barroca de la ciudad como en su continua resignificación étnica, vecinal, etc. Resignificación apoyada en una perfecta adaptación a la cultura de masas, patente en la proliferación de estampitas, páginas webs, pósters, pins, etc.
- La menor dominación del Mercado como absoluto en Andalucía, que permite dotar de utilidad económica a la vivencia del sevillano en la Semana Santa, algo incomprensible para turistas y extranjeros que miran desde ópticas económicas diferentes.

Según Moreno, lo económico no se liga aún con lo monetario, sino con el “autorreconocimiento en el nosotros colectivo”, el sentimiento de formar parte de una comunidad imaginada¹⁷.

- El relativismo característico de los andaluces respecto a las creencias e ideologías, que permite la existencia de hermandades interclasistas, intersexos e intergeneracionales; así como la refuncionalización —nosotros hablaríamos mejor de resignificación continua— de instituciones y asociaciones como las hermandades.

CUADRILLA Y HERMANDAD: SOCIABILIDAD Y RELACIONES DE PODER

Como todos sabemos, los seres humanos —al igual que muchos animales— han vivido siempre en sociedad. Necesitamos interrelacionarnos con nuestros iguales para compartir y comunicar nuestras experiencias, sentimientos, vivencias, etc. Éstos son canalizados y modelados a través de la cultura, que se transmite de generación a generación en la socialización. Así pues, dependiendo de la realidad o marco sociocultural en el que nos haya tocado nacer y vivir, estas experiencias y valores variarán teniendo un sentido u otro. La identidad personal, étnica o de grupo es siempre objeto de negociación y diferente en cada comunidad. Además, como ha quedado de manifiesto en nuestro breve recorrido por la historia reciente de las cuadrillas de costaleros: “esta construcción siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder”¹⁸.

Esta tensión se refleja en las variaciones sufridas en esas comunidades de sociabilidad que son las cuadrillas —marcadas durante los últimos treinta años por la sustitución o reconversión de los profesionales en hermanos costaleros—, variaciones en las que, eso sí, a nuestro parecer, algunos aspectos claves han permanecido constantes, ajenos a estos cambios. Se trata de los que afectan a la vigencia de la cuadrilla como un lugar de sociabilidad y convivencia marcado por los tres elementos o marcadores que, según expone Isidoro Moreno¹⁹ definen la identidad andaluza: antropocentrismo y segmentación social, rechazo simbólico de la inferioridad y relativismo respecto a las ideologías.

La primera de estas características se pone de manifiesto en el carácter totalizador de buena parte de las relaciones que se establecen en estas cuadrillas y

¹⁴ CASTELLS, p. 24.

¹⁵ MORENO, “Identificaciones...”, p. 244.

¹⁶ MORENO, “Identificaciones...”, pp. 246-249.

¹⁷ Algo que está en la base de otras festividades andaluzas de masas como el Rocío o la Feria de Sevilla.

¹⁸ CASTELLS, pp.29.

¹⁹ “La identidad...”, pp. 13-59.

que suelen ir más allá de las mismas. Esta idea viene a desmentir el falso mito de la debilidad asociativa andaluza, confirmando la tesis defendida por Javier Escalera²⁰ sobre la presencia de una importante sociabilidad en Andalucía, que no se plasma en participación formal en asociaciones. La existencia de muchos costaleros que no son hermanos de las cofradías que procesionan desde hace años o la participación regular de amigos, novias y familiares en las actividades de la cuadrilla aún sin ser miembros de la corporación, refuerzan la idea de Escalera; al igual que el hecho de que muchas cuadrillas de costaleros sean lugares de sociabilidad en ámbitos muy variados (lúdicos, deportivos, caritativos...). Abordaremos otro de los aspectos apuntados por Moreno más adelante.

Por otra parte, hoy nadie duda que el buen funcionamiento de las cuadrillas de hermanos costaleros sea un elemento clave en la salud y estabilidad de las hermandades que siguen manteniendo esta estructura. El hecho de que hipotéticamente surgieran como un modo de evitar la dependencia de elementos externos de las corporaciones, así como un gravoso gasto, no debe ocultar que éstas no hubieran sido posibles si muchos de estos costaleros profesionales no se hubieran hecho hermanos de las cofradías con anterioridad a 1973 al mejorar su otrora penosa situación económica y abrirseles las cuadrillas como auténticos lugares de sociabilidad.

De este modo, podemos afirmar que las cuadrillas de hermanos surgieron amparadas en la realidad de unos profesionales que, apegados a las hermandades e imágenes que procesionaban, siguieron en ellas aún cuando sus capataces las habían abandonado, sin cobrar un solo céntimo. Visto así, poner una fecha exacta (1973) o una cuadrilla en concreto (Los Estudiantes) para hablar de cuadrillas de hermanos parece una simple formalidad. De los profesionales de finales de los sesenta, a las primeras cuadrillas de hermanos sólo hubo un paso, el mismo que hay de salir de costalero siendo “un hermano que no paga las cuotas” a no serlo pero “pagar la papeleta de sitio”²¹.

A grandes trazos, parece claro que la generalización de las cuadrillas de hermanos ha sido un paso más en la concienciación de los costaleros como un colectivo con plenos derechos en la hermandad, capaz de formar grupos de presión que, cohesionados, son capaces de quitar y poner capataces y, si se lo proponen, hasta hermanos mayores. Un ejemplo de ello fue lo ocurrido en 1995 en la Carretería, que pasó a ser dirigida por el capataz José Andreu. Otro más reciente, la imposición

por parte de un grupo de costaleros de un nuevo capataz para el paso de Cristo de San Esteban en el año 2004 o la cascada de enfrentamientos producida en dicha hermandad, tras el relevo de los capataces en 2007, que ha llevado al arzobispado a nombrar a un comisionado para gobernarla (2008).

De hecho, en hermandades pequeñas como la citada Carretería o medianas como San Esteban donde los cabildos no reúnen demasiados votos, el voto en bloque de los costaleros y sus familias puede nombrar al hermano mayor. Así, tanto los propios hermanos costaleros como las respectivas juntas de gobierno son conscientes de la importancia clave del apoyo explícito de este colectivo, por lo que las últimas deciden incluir en sus candidaturas a costaleros carismáticos para contentar a la cuadrilla o ganarse su apoyo en caso de elecciones. Tampoco son raras las charlas electoralistas de los hermanos mayores durante los ensayos o incluso minutos antes de la salida.

En este sentido es en el que puede hablarse de un rechazo simbólico de la inferioridad en las cuadrillas —rasgo subrayado por Moreno como un rasgo indisoluble a la identidad andaluza—, tanto profesionales como de hermanos, a lo largo de toda su historia. Éste queda de manifiesto en los pulsos que a menudo efectúan estos colectivos a las juntas de gobierno, pulsos que en la época de los profesionales se manifestaban con la amenaza de irse dejando el paso en la iglesia, cuando alguno de ellos era menospreciado o vetado por la hermandad, no se pagaba lo prometido, etc.

En conclusión, la realidad del poder actual de las cuadrillas surge del hecho de que los costaleros forman o suelen formar un grupo homogéneo de hermanos que aglutina a muchos de los cofrades más comprometidos con las labores y tareas de las hermandades. Su homogeneidad y funcionamiento grupal proviene del hecho de constituir comunidades basadas en cuestiones identitarias focalizadas en torno a la masculinidad y la sevillanía²². No obstante, es un error pensar que esta fórmula de las cuadrillas de hermanos haya sido o sea la más extendida en nuestra Semana Santa. A pesar de lo que se escriba en los periódicos —para los que todas las cuadrillas salvo la de Santa Marta lo son de hermanos—, más de la mitad de los pasos siguen siendo procesionados por no hermanos que, en su mayoría, portan más de una cofradía. Aún más raros son los casos de cuerpos de capataces formados por hermanos. De este modo, la explicación de la vinculación de muchos costaleros entre sí sigue residiendo en el ritual, así como en los referidos factores identitarios y de género, más que

²⁰ *Sociabilidad...*, pp. 17-19.

²¹ Esta cuestión ocurre hoy en hermandades con no demasiados hermanos como es el caso de La Lanzada o Los Negritos.

²² Aspecto aún poco estudiado hasta la fecha que será objeto detenido de nuestro estudio más adelante.

en la pertenencia a una hermandad, hecho que, además, limita las fricciones y luchas de poder con las juntas de gobierno²³.

EL AUGE DE LAS CUADRILLAS DE COSTALEROS

Sin olvidar el favorable contexto actual —apuntado por Castells y Boissevain— de reforzamiento de las identidades locales frente a las fuerzas globalizadoras impuestas por el mercado, los mass media, etc., la explicación del boom de costaleros, patente en la ingente masa de jóvenes aspirantes que acude a las igualás de las hermandades debe buscar su principal explicación más allá de la religiosidad popular: en el propio funcionamiento general de las cuadrillas, los nuevos valores y significaciones atribuidas al costalero y la resemantización de su identidad. Porque si no, cómo se explicaría el hecho de que la mayoría de los aspirantes, de los que “piden paso” —en palabras de Antonio Santiago—, vayan a las igualás sin ser hermanos de las corporaciones, con la disposición de hacerse tales si son escogidos por el capataz o movidos por el conocimiento de alguno de la cuadrilla o Junta de Gobierno que trata de recomendarles al capataz²⁴.

En este sentido, varios factores se entrecruzan en el deseo de ser costalero de una cofradía, aunque quizás el fundamental sea la erección de las cuadrillas en espacios de sociabilidad y formación de identidades —generalmente basadas en aspectos como la masculinidad y la sevillanía²⁵—, que permiten el desarrollo de auténticas relaciones entre sujetos sociales, en un contexto globalizado que pretende sustituir éstas por las relaciones entre individuos basadas en el propio interés. Así pues, a la hora de acudir a una igualá, el factor de la devoción a las imágenes cobra a nuestro entender un papel no más importante que el interés por estrenarse en el mundillo, el conocimiento de un costalero de la cuadrilla, el buen ambiente de la misma o la atracción por trabajar con un capataz que saca otras cofradías que le interesan más. Para concluir, podríamos fijar tres grandes rasgos o pilares de identidad comunes a todas las cuadrillas de costaleros de hoy:

1. Su erección como lugares de sociabilidad exclusivamente masculinos que, a causa de su indudable —aunque mitificada— exigencia física, parecen por el momento los únicos espacios de la Semana Santa a salvo de la participación activa de la mujer. En ese sentido es en el que podemos afirmar que el género es un aspecto vertebrador y exclusivo de esta identidad costalera. A ello se sumaría el nuevo culto al cuerpo existente en la sociedad actual, patente en la continua apertura de gimnasios y centros deportivos. De hecho, un porcentaje cada vez más importante de costaleros va al gimnasio y está muy interesado en los ejercicios de musculación (pesas).
2. Un segundo aspecto común a todos los costaleros es su consideración por los otros (visitantes, sevillanos y cofrades) como los máximos exponentes de la sevillanía. Más allá de las diferencias que supone el ser costalero de Triana, San Gonzalo, El Cerro o La Macarena, hay una identidad común, una sevillanía del costalero que los aglutina, que se viene construyendo en las últimas décadas por la ciudadanía, identidad manifiesta en los pregones²⁶, reconocimientos públicos, canciones, exposiciones fotográficas, programas de radio... Este hecho es quizás el rasgo más novedoso, toda vez que hasta los años cincuenta el reconocimiento de los profesionales que hacían esta labor estaba limitado a los propios círculos de los costaleros. Fuera de ellos, esta labor estaba estigmatizada, al estar limitada a los estratos más bajos de la sociedad.
3. Por último, destacaríamos su erección en auténticos lugares de sociabilidad entre sujetos, por encima de las diferencias de clase o estatus, así como la formación de una comunidad similar al parentesco, que recuerda al compadrazgo de los jornaleros y que posee sus propios códigos específicos. Todo esto podría englobarse dentro de la búsqueda de auténticas relaciones entre sujetos basadas en las identidades comunes frente a los efectos de la globalización o la adquisición de

²³ Las cuadrillas con capataces profesionales y costaleros no necesariamente hermanos vuelven a ser hoy en día el modelo más extendido y nos atrevemos a decir que hasta el preferido por las juntas de gobierno de las hermandades, como demuestra el repunte de capataces como los Villanueva o los Ariza, caracterizados por no respetar la base de hermanos de las cuadrillas anteriores. Sin duda, el miedo de las actuales elites dominantes en algunas cofradías —pertenecientes a profesiones liberales y de clase media alta— a perder su poder, miedo quizás compartido por una Iglesia que no ve con buenos ojos que las cuadrillas interfieran en la toma de decisiones de las hermandades, puede explicar el reciente dismantelamiento de las cuadrillas de hermanos en San Bernardo o La Hiniesta.

²⁴ El funcionamiento del clientelismo en estas instituciones es fundamental, siendo utilizado como un instrumento de vertebración de la propia cuadrilla, así como entre los costaleros y las máximas autoridades jerárquicas: el capataz o el hermano mayor.

²⁵ En este aspecto, consideramos que las identidades de ser costalero de Triana, San Gonzalo o del Cerro están contempladas dentro de esa sevillanía del costalero de la que hablamos, que se viene construyendo en las últimas décadas por la ciudadanía, quedando de manifiesta en los pregones, programas de radio, boletines, páginas cofrades y suplementos especializados de los periódicos, etc.

²⁶ A este respecto, cabe destacar que la hermandad de San Esteban celebra desde 1981 el Pregón del Costalero, hay marchas de música dedicadas a los mismos, sevillanas y hasta cursos de formación.

identidades mediante el consumo.

BIBLIOGRAFÍA

- BOISSEVAIN, Jeremy. Ed. *Revitalizing European Rituals*. Londres: Routledge, 1992.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. Vol. 2: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- ESCALERA REYES, Javier. “El tópico de la debilidad asociativa andaluza desde la Antropología Social”. En *Revista de Estudios Andaluces*. Número II. 1988, pp. 87-108.
- *Sociabilidad y asociacionismo: estudio de antropología social en el Aljarafe sevillano*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1990.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, Esther. “La religiosidad popular sevillana en sus manifestaciones de culto externo”. En *Religiosidad popular*. Ed. José Hurtado Sánchez. Sevilla: Excmo. Ayto. de Sevilla. Secretariado de Publicaciones, 2000, pp. 97-122.
- FRANCO DEL VALLE, Carmelo. *Martillo y trabajadera. Cien Años de historia*. Sevilla: Editorial Castillejo, 1997.
- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste. *La descodificación de los símbolos. Más allá de Andalucía*. Sevilla: Fundación Blas Infante, 1996.
- MORENO NAVARRO, Isidoro. *Andalucía: Identidad y Cultura*. Málaga: Editorial Librería Ágora, 1993.
- “Identificaciones colectivas, modernidad y cultura andaluza: Modernidad y Cultura Andaluza: La Semana Santa en la era de la globalización”. En *Religiosidad popular*. Ed. José Hurtado Sánchez. Sevilla: Excmo. Ayto. de Sevilla. Secretariado de Publicaciones, 2000, pp. 237-253.
- *La Semana Santa en Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla: Colección Biblioteca Hispalense, 2001.
- “La identidad en Andalucía”. En *Conocer Andalucía: gran enciclopedia andaluza del siglo XXI*. G. Cano García. Dir. Volumen 6. Sevilla: Ed. Tartessos, 2002, pp. 13-59.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*. Sevilla: Signatura Ediciones de Andalucía, 2000.
- VELÁZQUEZ MIJARRA, Emilio. *Léxico de capataces y costaleros*. Sevilla: Ediciones Guadalquivir, 2003.

PELEGRINI E CONFRATELLI DEL MONTE DELLA STELLA: LA SETTIMANA SANTA NEL CILENTO

Vincenzo Esposito
Università degli Studi di Salerno

In Campania, a sud di Salerno, oltre Eboli ed oltre la piana di Paestum, si estende quel territorio della provincia delimitato ad est dal fiume Alento e a sud dalla sua foce, ad ovest dal mar Tirreno e a nord dal corso del fiume Solofrone. Un territorio estremamente montuoso tanto da coincidere quasi integralmente con il massiccio del Monte della Stella la cui vetta, posta a 1.131 m s. l. m., funge da centro geografico e da “baricentro” culturale per tutti quei paesi che, con i loro abitanti, costituiscono il comprensorio del cosiddetto Cilento Antico. Alcuni studiosi, infatti, ravvisano nel Monte della Stella l’antico Monte Cilento sulla cui vetta, a partire dal 671 d.C., dapprima gli uomini al comando di Romualdo e poi quelli del principe Arechi II, trasformarono un preesistente *castrum* romano nella capitale del Gastaldato longobardo di Lucania.

A partire da quel momento, complesse furono le vicende storiche che contribuirono, lentamente, a costruire il panorama geografico e culturale del Cilento contemporaneo. Vicende, in qualche modo, legate anche al sistema della viabilità locale. Basti qui ricordare come alcuni studiosi di geografia storica ritengano che proprio su quella cima fosse stata edificato un importante insediamento: la città nota proprio con il nome di Cilento, della quale, tuttavia, restano ben scarse evidenze archeologiche. Quella capitale perse progressivamente di importanza, fino a scomparire definitivamente, presumibilmente a causa della desertificazione che seguì la Guerra del Vespro fra Aragonesi ed Angioini (1282-1302)¹. Su quella vetta venne edificata una cappella dedicata a S. Marco², divenuta poi della Madonna della Stella. Un santuario che sovrasta, oggi, i borghi e i paesi

del Cilento Antico, tutti ubicati più in basso, lungo i crinali del monte che, visto in pianta, dall’alto, si presenta con la forma di una enorme stella marina sui cui metaforici tentacoli si sono strutturati gli insediamenti umani cilentani. Tali centri abitati costituiscono una serie di minuscoli borghi che già il Lenormant³ alla fine del 1800, definiva piccolissimi e molto ravvicinati tra loro o per dir meglio, posti a “distanza pedonale”⁴.

Secondo il geografo Aversano, il territorio rimase segnato dal depauperamento, dalla progressiva desertificazione, dalla scomparsa di decine di centri abitati di piccole dimensioni tra i quali, verosimilmente, possiamo annoverare anche alcuni di quelli che erano posti a “distanza pedonale” lungo i crinali secondari del Monte della Stella. Centri cilentani sui quali si erano abbattute le scorrerie degli Almugàveri. Centri i cui abitanti si combatterono a scopo di rapina e rappresaglia per colpa di una guerra che portò, possiamo presumere, morte, distruzione, fame, malattia.

Una situazione di assoluta disgregazione che, possiamo ipotizzare, doveva necessariamente approdare –lentamente, col trascorrere dei secoli– a dei riti riparatori di riunificazione territoriale e riappacificazione sociale, economica, politica. Riti celebrativi dell’unità e dell’unicità del “Cilento Antico” e della particolare sua identità culturale. Riti capaci di inventare, costruire ed affermare, con modalità performative diverse, l’identità comunitaria e collettiva delle genti cilentane ma anche le specificità e le differenze esistenti tra le micro comunità del contesto, sempre a rischio di disgregazione oggi, a differenza del passato, più a causa di fattori economici, ambientali e sociali che politico-

¹ AVERSANO, p. 100.

² MIGLIORINO, pp. 157–168.

³ LENORMANT, p. 230.

⁴ DE MARCO, p. 18.

⁵ SCASSELLATI, pp. 13-17.

militari⁵. Rituali che si sarebbero articolati intorno al simbolo orografico più forte esistente in quel contesto: il Monte della Stella. Rituali di morte e di rinascita dell'identità da compiersi, con scadenze temporali diverse, "intorno", "sulla cima" e nei borghi del Monte della Stella.

Dunque, il sistema di comunicazione tra i paesi del Cilento Antico si presentava, almeno fino alla decadenza politica e amministrativa del centro principale sul Monte della Stella, come una rete di piccoli e piccolissimi insediamenti, posti tra loro a breve distanza, collegati tra loro, almeno fin da imprecisata epoca longobarda, da sentieri e da percorsi di crinale e contro crinale⁶. Questa situazione insediativa rimase sostanzialmente immutata anche in seguito al decadimento del capoluogo. Ciò che mutò fu l'uso del sistema viario di collegamento: non essendoci più legami con il centro abitato sulla cima, andò in disuso la rete dei sentieri di crinale che transitava per la vetta⁷ e fu utilizzata definitivamente la strada che, ancora oggi, collega a mezza costa i centri posti in cerchio, perimetralmente ai versanti della montagna.

È su questa strada che si svolge, ogni anno, nel giorno del Venerdì santo, uno dei più complessi riti penitenziali della Settimana Santa in Campania. È a tale rituale che dedicherò la mia esposizione, nel tentativo di fornirne una descrizione etnografica ed una possibile interpretazione antropologica. Ma tali riti confraternali si chiariscono meglio solo se vengono comparativamente accostati ad altri due momenti rituali del comprensorio cilentano: il Pellegrinaggio al Santuario della Madonna della Stella, della metà di agosto, sulla cima dell'omonimo monte, e i diversi rituali del "Volo dell'Angelo" che si svolgono in alcuni paesi della stessa zona in occasione della festa di S. Michele arcangelo. Ritengo che tali momenti rituali, costituiscano tre modi complementari di rappresentazione performativa dell'identità culturale cilentana che oscilla tra una possibile apertura verso una "alterità" limitrofa (riti confraternali) ed una forma ristretta, quasi autarchica e difensiva, di identità locale ("Volo dell'Angelo"). Senza trascurare il momento della totale con-fusione rituale in una forma identitaria molto ampia e molto più genericamente cilentana, senza distinzioni di campanile (pellegrinaggio alla Madonna della Stella). Sulla comparazione dei tre momenti è ancora in corso, diretta dal sottoscritto, una ricerca etnografica visiva.

Ma è tempo di rientrare nel tema specifico di questa convegno e riflettere sulla Settimana Santa nel Cilento.

Per cominciare, è opportuno sottolineare che lo studioso napoletano Lello Mazzacane ha ritenuto di poter

individuare nella Passione di Cristo e nel "meccanismo salvifico, purificatore e rigeneratore vita–morte–vita" da essa proposto, il "modello paradigmatico" delle feste tradizionali campane⁸. Un modello nel quale, sincreticamente, si sono stratificati, rafforzati, a volte fusi, due orizzonti ideologici diversi e fondamentali nella definizione della temperie culturale tradizionale meridionale: quello cattolico e quello contadino che col tempo sono divenuti difficilmente separabili anche se osservati col rigore del metodo scientifico⁹. Non è quindi fuori luogo affermare che tutto l'orizzonte culturale popolare sembra essere permeato di ideologia cattolica senza –ed anzi a maggior ragione– per questo aver perso la sua specificità folklorica.

Di questa particolare temperie culturale popolare e tradizionale, costituiscono un eccellente esempio proprio i rituali della Settimana Santa da me osservati etnograficamente nel Cilento Antico, intorno al Monte della Stella. In generale:

In quasi tutti i paesi meridionali, la visita al "Sepolcro", la veglia in Chiesa, la processione con la Croce al Calvario, quella con il Cristo depresso dalla Croce, raffigurato con le piaghe sanguinanti, si svolgono contrassegnate da antichi canti popolari o chiesastici popolareggianti nei quali si afferma la propria colpa, la propria condizione di peccatori e, quindi, la propria responsabilità nei patimenti e nella morte del Cristo e in Lui si piange la morte, quale ognuno ha sperimentato nel dolore per la perdita delle persone care.

Nel quadro di questa religione popolare, solcata decisamente dall'ideologia della colpa, della penitenza, della necessità della sofferenza e del sacrificio per il superamento del male e della propria condizione di peccatori e, quindi, di portatori puntuali del male, ogni anno la cultura folklorica presentifica un modello di Dolore e Riscatto¹⁰.

Le parole di Luigi Maria Lombardi Satriani ben riassumono ciò che nel giorno del Venerdì Santo accade anche nel Cilento.

Immaginiamo, allora, di seguire le attività di una delle circa quaranta Confraternite operanti nella diocesi cilentana nella consapevolezza che ognuna di esse compie un rituale del tutto simile a quello fatto rivivere dalle altre.

Indossata la divisa –camice bianco, cappuccio dello stesso colore e *mozzetta*, la corta mantella dal colore caratteristico ed unico per ogni singola congrega– i *cunfrati* (confratelli) intonano un canto "alla cilentana" e partono per la *peregrinatio* che si snoderà lungo le strade poste intorno al Monte della Stella. Nelle tappe predisposte, la confraternita entra nella chiesa del paese in cui è stato allestito il "Sepolcro" –ovvero "Altare della

⁶ ANZANI, p. 32.

⁷ DE MARCO, pp. 39–44.

⁸ MAZZACANE, p. 27.

⁹ MAZZACANE, pp. 27–28.

¹⁰ LOMBARDI SATRIANI, *Il silenzio...*, p. 84.

Reposizione”—intonando un canto simile a quello eseguito alla partenza. All'interno della chiesa, il gruppo compie una serie di giri (tre, cinque o sette a seconda del tempo a disposizione per concludere l'intero percorso intorno al monte) davanti all'altare dov'è esposto il sacramento. Qui, solo alcune confraternite eseguono una sorta di “disciplina” penitenziale percuotendosi simbolicamente le spalle con un flagello metallico. Questo percorso devozionale “interno” dura mediamente trenta minuti ed è interrotto da soste che prevedono l'esecuzione di diverse *performances* vocali. Per una completa disamina del rituale musicale si rinvia allo schema interpretativo dell'etnomusicologo Maurizio Agamennone¹¹ che inquadra i momenti vocali all'interno della scansione rituale completa di ogni singola confraternita. Qui basterà ricordare che:

Tutto ciò che i confratelli fanno durante il percorso devozionale è cantare. Il repertorio eseguito consiste in:

1. *Versioni monodiche del Salmo 50 (Miserere mei Deus), in latino o (più raramente) in parafrasi in italiano;*
2. *parafrasi e adattamenti in italiano della sequenza Stabat Mater di Jacopone e del Planctus Mariae, in esecuzione monodica;*
3. *brani polifonici a due o tre parti.*¹²

Va evidenziato che il *Miserere* viene eseguito in maniera non polifonica prevalentemente dai priori che spesso si alternano con altri cantori; che la medesima esecuzione è riservata allo *Stabat Mater* o al *Planctus Mariae* e che, infine, i brani polifonici detti “alla cilentana” costituiscono la parte più interessante del rituale cantato. Questi vengono definiti ancora “Cantare il Giovedì Santo” (in dialetto ‘*u Giuvere Sandè*) ma il rito, dal 1955, si svolge di venerdì in ottemperanza a disposizioni liturgiche diocesane volte a salvaguardare il corretto svolgimento delle funzioni “ufficiali” del giorno precedente. Come ha scritto Agamennone:

*i brani polifonici hanno una struttura a due parti che sono chiamate rispettivamente alto e bassi (...). La parte di alto è eseguita da un solo cantore, un solista che può essere sostituito da un altro cantore nella strofa successiva. La parte inferiore (i bassi) è invece cantata da almeno 3 cantori che cantano insieme, alternandosi nella respirazione, con lo scopo di non interrompere mai il sostegno alla voce solista. Questo è il modello tipico del gruppo di canto*¹³.

Ancora, per completare la sintetica descrizione del rituale, è necessario ricordare che ogni qualvolta una confraternita ha modo di incrociarne un'altra —ad es. fuori di una qualche chiesa dove ha appena finito di compiere il suo rituale “interno”— quella che arriva (definita “entrante”) si dispone su due file aperte ai lati della strada mentre quella “uscente” sfila compatta al

centro del corridoio venutosi a creare non prima che si sia compiuto un interessante rituale di riconoscimento reciproco definito “Bacio delle Croci”. Questo consiste nell'avvicinarsi rapido delle braccia e delle teste dei due crocifissi che aprono i cortei di entrambe le confraternite che così sembrano abbracciarsi e baciarsi, sapientemente manovrati dai due confratelli, definiti “crociferi”, specializzati nel compiere l'atto rituale e, più in generale, nel condurre in processione quello che è il simbolo, con tanto di stendardo recante il nome e l'anno di fondazione, di ogni singolo sodalizio.

Infine, nei pressi di ogni chiesa sede di “Sepolcro” e tappa di confraternita, viene allestito un banco di dolciumi, bevande, liquori e vino, in segno di ospitalità.

In genere, le tappe disposte da ogni singola confraternita sono scelte tra i centri abitati del perimetro del Monte della Stella in base al principio di reciprocità consistente nel ritenere che ogni gruppo abbia sempre l'obbligo di restituire le visite ricevute.

Tale attività rituale è dunque una delle tre fasi del complesso meccanismo di costruzione dell'identità cilentana che, in queste pagine, provo a descrivere —omettendo le altre— utilizzando le parole di Maurizio Agamennone:

In senso più ampio, l'itinerario di visita ai Sepolcri assume l'aspetto di una sorta di circum-deambulazione, con diverse orbite, chiuse o spezzate, effettuata lungo le pendici del Monte Stella. Gli itinerari di visita possono seguire percorsi assai diversi, evitando alcune località e selezionandone altre. Queste traiettorie sembrano assumere un particolare rilievo simbolico, dal momento che alcuni studiosi delle modalità di insediamento locale considerano il Monte Stella come il centro mitico di tutta l'area: la cima di questa montagna è infatti visibile da quasi tutti i paesi del Cilento Antico; su di essa, inoltre, è collocato uno dei santuari più frequentati, meta di un afflusso di devoti particolarmente intenso nel mese di agosto. Poiché i percorsi di visita sono limitati esclusivamente all'area del Cilento storico, con centro intorno al Monte Stella, questa peregrinatio sembra costituire un unicum devozionale, proprio e specifico dell'area, e assai diverso da consuetudini rilevabili in aree viciniori. Pertanto, è probabile che il pellegrinaggio di visita ai Sepolcri nel Cilento Antico contribuisca a delimitare un ambito geografico, a conservare e rinnovare certi legami fra casali e paesi. Sul piano simbolico, gli itinerari del pellegrinaggio confraternale sembrano “marcare lo spazio”, nel senso di “fissare” —intorno ad un centro vuoto quale è appunto il Monte Stella— la memoria e l'identità di una comunità che possiede comuni radici, ma non dispone di un centro forte ed egemone verso cui convergere. In questa prospettiva le “vie dei canti” delle congreghe contribuiscono a perpetuare annualmente i rapporti fra paesi e casali in una rete sovra-comunale e policentrica di antica tradizione, evitandone

¹¹ AGAMENNONE, “Musiche e devozioni ...”, pp. 41–80.

¹² AGAMENNONE, “Musiche e devozioni ...”, pp. 47–48.

¹³ AGAMENNONE, “Musiche e devozioni ...”, p. 52.

¹⁴ AGAMENNONE, “Musiche e devozioni ...”, p. 45.

*la dispersione e la frammentazione*¹⁴.

Aggiungerei solo che si tratta di itinerari rituali i quali, oggi più che mai, fissano una memoria ed una identità cilentana che tenga conto e rispetti le reciproche differenze tra comunità viciniori.

È evidente come, considerando quanto fin qui esposto, il tema centrale del rituale appena descritto sia la “morte” che, in circostanze rituali come quella appena evidenziata, non può essere altro che “la morte della vita”¹⁵. La “morte” come tema culturale, com’è ben noto, è stato uno dei fulcri della ricerca demartiniana. La paura del vuoto vegetale, la colpa e l’angoscia per aver provocato la morte di quel bene fondamentale per il sostentamento umano che è il frutto della produzione agricola, ha prodotto tutti quei riti religiosi o magico-religiosi atti a preservare la vita culturalmente intesa come “umana presenza”, come “centro di decisione e di azione”¹⁶. La morte della natura è allora la metafora culturale della morte della comunità e del luogo che la ospita. Nel mondo tradizionale meridionale ciò è ben espresso nei rituali della Settimana Santa:

*Dal Giovedì Santo alla domenica di Pasqua il paese tradizionale si carica di un lutto collettivo e instaura, secondo l’articolata liturgia ecclesiastica, una strategia del cordoglio che ha come nucleo speciale di riferimento la chiesa*¹⁷.

Nel Cilento Antico, così come in tutti i “paesi tradizionali”, le chiese diventano “i sepolcri” nei quali viene messa in scena la morte per eccellenza, la morte di Cristo. I silenzi delle campane, sostituite dagli *zirri* (raganelle o *troccole*), il colore viola dei paramenti e degli arredi sacri, le piantine albine di semi germogliati al buio, diventano gli elementi della tomba collettiva della natura, del territorio, della comunità e dei singoli esseri umani perché ogni cosa, ogni oggetto, ogni azione sembra ricordare che accanto al rischio della morte della natura si corre il rischio altrettanto grave della morte della cultura, quindi del gruppo che la produce e contemporaneamente ne è prodotto, del territorio che lo ospita. In una parola, il rito cilentano, in quanto rito della Settimana Santa, è il rito di rifondazione, attraverso un meccanismo simbolico di morte e di rinascita, della specifica identità delle singole comunità del Cilento Antico.

Tali identità locali, perennemente poste sotto la minaccia del dissolvimento da parte di una serie di istanze culturali omologanti sia locali sia globali, provano a difendersi attraverso una loro messa in scena tanto teatrale quanto rituale:

Le processioni costituiscono una delle forme più vistose e frequenti di teatro popolare, spettacolo che, inerendo quanto a

*percezione soggettiva alla dimensione religiosa, si pone come meta-teatro, rappresentazione nella quale si realizzano, oltre che istanze religiose, esigenze espressive; esse si caricano di una serie di significati simbolici e svolgono, per lo più a livello implicito, precise funzioni culturali*¹⁸.

In particolare, le processioni della Settimana Santa, e nello specifico caso quelle confraternali del Venerdì Santo nel Cilento, rappresentano

*la teatralizzazione del dolore per il Morto, il coinvolgimento di tutta la comunità e dei suoi spazi sociali —le chiese, le vie, le piazze— in un rituale di assunzione della morte, di controllo di essa, di espulsione. Lo spazio viene reso simbolicamente intriso di morte per poterlo recuperare, dopo un processo di destorificazione simbolica, come spazio rinnovato e protetto*¹⁹.

Dunque, con l’assunzione, il controllo e l’espulsione della “morte” intesa come negativo, quindi con l’assunzione di correttezza umana provata e dichiarata attraverso un rito di dolore, penitenza, espiazione e riscatto —un rituale ben costruito perché fondato sull’utilizzazione del modello sincretico della Passione del Cristo— viene eliminato, insieme a tutto il “negativo” che storicamente si è prodotto nella comunità, anche il rischio gravissimo di perdita di quella particolare “presenza” collettiva che è l’identità socio-culturale. Cosa resa maggiormente evidente proprio dalla protezione e dal recupero della spazio insediativo e dalla sua proiezione all’esterno attraverso il percorso processionale delle confraternite che si recano in visita ai “sepolcri” allestiti ben oltre i confini del paese di partenza.

Quindi, mentre il pellegrinaggio alla Madonna del Monte della Stella si rivelava, per il passato, come il tentativo di dar vita ad una identità cilentana generale e astratta ma diffusa sul territorio, i rituali confraternali del Venerdì Santo si dimostrano, oggi, essere il modo per non far morire o indebolire le molteplici sfaccettature mediante le quali l’astratta identità culturale cilentana si manifesta concretamente nelle singole comunità e nei singoli centri abitati posti intorno al monte. La montagna si rivela così essere ad un tempo il simbolo dell’identità e della diversità o, se si vuole, dell’identità nella diversità. Ciò, sorprendentemente, vale anche per quei centri abitati posti sul mare che partecipano al rito con uno loro “congrega”. È, ad esempio, il caso di Acciaroli, rinomato porticciolo cilentano che ogni anno vede la propria confraternita “Maria SS. Annunziata” partecipare alla peregrinazione intorno al Monte della Stella. È il caso anche della confraternita *Maria SS. del Carmine* di Agnone, paese del Cilento adagiato sulle rive del mar Tirreno.

¹⁵ LOMBARDI SATRIANI e MELIGRANA, p. 73.

¹⁶ DE MARTINO, *Sud e magia*.

¹⁷ LOMBARDI SATRIANI e MELIGRANA, pp. 75-76.

¹⁸ LOMBARDI SATRIANI, p. 73.

¹⁹ LOMBARDI SATRIANI, p. 74.

Ogni “paese” diventa così protagonista di una sfida rituale. Una sua rappresentanza, la congrega, viene inviata in delegazione negli altri paesi del circondario per proporsi, conoscere e farsi riconoscere dagli abitanti degli altri centri così come anche questi ultimi reciprocamente fanno. In genere le visite sono scambiate tra quei centri che, reciprocamente, si sono proposti come *partner*: si va “li”, in quei borghi, dove ci sono congreghe che –lo si sa o lo si suppone– sono già stata “qui”, nel nostro paese, o ci verranno. Chi rimane in paese, dunque, è obbligato alla preparazione dei “complimenti”, un banco di bevande e di leccornie da offrire alla confraternita ospitata nella consapevolezza rituale che altrettanto sarà fatto per reciprocità. Poi, a notte giunta, con il ritorno delle singole confraternite nei paesi di residenza, l’ordine simbolico viene ristabilito e tutta la “negatività” scongiurata.

La morte e la resurrezione di Cristo, ovvero il “miracolo per eccellenza”, hanno fornito il simbolismo centrale dei meccanismi di rassicurazione proposti dal rito, così come Annabella Rossi, nel solco di Ernesto de Martino, aveva evidenziato per tutte le “feste dei poveri”²⁰. Questo naturalmente potrebbe far sospettare una matrice pagana o pre-cristiana operante nel sostrato culturale tradizionale ma basti pensare –suggerisce Mazzacane– a come il contenuto “espianate-catartico” delle sacre rappresentazioni sia legato alla pratica rituale della penitenza (appunto centrale nelle Sacre rappresentazioni) per dimostrare ancora una volta come il cattolicesimo popolare e la tradizione culturale siano diventati, anche nel Cilento, un esclusivo linguaggio, simbolico e sincretico, del tutto simile a quello che caratterizza, in generale, tutte le feste e i riti del Mezzogiorno.

A nostro parere, ciò è maggiormente dimostrato da quell’altra prospettiva interpretativa, che di seguito proponiamo, dei rituali confraternali cilentani, quella carnevalesca, poiché essi sono un’occasione di mostrare la “morte” –nell’accezione di cui sopra– rendendola visibile in una rete simbolica protettiva e destorificante.

Se, infatti, è vero che “Cristo, Morto paradigmatico, viene presentificato come negatore paradigmatico della morte” e che: “la commemorazione della sua vicenda libera, anche nell’orizzonte storico, gli uomini dalla loro precarietà, e dall’angoscia ad essa connessa, inserendoli in una *strategia della speranza*, essenziale per la continuazione dell’esistenza”²¹, è altrettanto vero che tale funzione viene ben evidenziata proprio da quegli aspetti carnevaleschi²² presenti nei riti confraternali in cui la morte simbolica per eccellenza –quella del Cristo– è ridicolizzata e vinta attraverso una teatralizzazione giocosa, buffonesca o cialtronesca.

Ho avuto modo di osservare, durante la mia per-

manenza sul campo, almeno tre episodi significativi ed illuminanti in tal senso.

Durante l’attesa, necessaria ad entrare nella chiesa del paese di Pollica per compiere il rito, i confratelli della Congrega del SS. Rosario di Sessa Cilento aspettavano –aperti in due file disposte ai lati della strada, con il confratello svolgente le funzioni di crocifero pronto ad effettuare il “Bacio delle Croci”– il saluto rituale di riconoscimento della confraternita uscente, in questo caso quella del SS. Rosario di Montecorice. Nel silenzio e nell’immobilità assoluta, i confratelli aspettavano il momento dello scambio del saluto e dell’entrata. Subito dopo il “Bacio delle Croci”, mentre la congrega uscente sfilava a file serrate tra i confratelli di Sessa Cilento, in un gesto di rara perfezione rituale, algido e composto, è bastato che uno dei presenti, scorgendo tra le file degli altri un suo conoscente, gli rivolgesse un sonoro cenno di saluto perché una comica risonanza distruggesse la perfezione formale del momento: tutti si sono scomposti e amalgamati in un vociare indistinto. Tutti salutavano rumorosamente tutti gli altri ed hanno smesso, faticosamente, solo dopo la partenza del gruppo di Montecorice.

Ancora, la compostezza formale dell’atteggiamento rituale, che veniva rappresentato dai confratelli di Sessa durante le fasi salienti del rito –ovvero durante le soste nelle chiese delle località tappa del loro “giro”– era spesso vinta da comportamenti buffoneschi e cialtroneschi messi in essere dai confratelli durante le fasi “strumentali” del rito, quelle fasi solo superficialmente decodificabili come funzionali alla mera riuscita materiale della performance. Mi riferisco alle pause di riposo o alle soste fatte per rifocillarsi. Tali aspetti, invece, appartengono pienamente alla sfera formale del rituale in azione.

Interessanti appaiono, a tal proposito, i comportamenti messi in essere dai confratelli durante il trasferimento in autobus da una chiesa all’altra del loro itinerario. La confusione regnava sovrana all’interno dell’autobus usato per il viaggio; i confratelli, a gruppi, evocavano situazioni scherzose e/o equivoche accadute o immaginate; era possibile ascoltare canzoni ovviamente non religiose che provocavano il divertimento di tutti e rumorose risate contraddette solo da qualche timida obiezione; le bottiglie di birra, usate dai confratelli per dissetarsi, venivano aperte utilizzando come cavatappi le placche metalliche dei flagelli cioè gli strumenti che in pubblico servivano ai confratelli per disciplinarsi penitenzialmente. Durante questi momenti scherzosi, tutti avevano una barzelletta da raccontare o una vicenda comica oppure una mangiata pantagruelica o ancora le gesta di vicende erotiche “molto intime” da ricordare.

²⁰ ROSSI.

²¹ LOMBARDI SATRIANI, p. 78.

²² BURKE.

Infine è necessario sottolineare come, durante l'esecuzione di un canto nella chiesa di Celso, un confratello abbia usato il suo bastone rituale, sollevando il camice di un giovane che lo precedeva nella fila, per infilarglielo scherzosamente tra le gambe, con chiara allusione sessuale, provocando il divertimento di chi se ne era accorto.

Mi preme sottolineare che –lontani da interpretazioni o, peggio ancora, da valutazioni moralistiche di qualsiasi tipo– tali aspetti carnevaleschi, presenti nel rito penitenziale, sono costitutivi del rituale stesso e svolgono la funzione di rinforzare il suo aspetto fondante, catartico e di assicurazione.

A differenza di quanto si potrebbe pensare, tutto ciò che viene considerato centrale nelle rappresentazioni carnevalesche (l'infrazione della norma, il disordine, il rovesciamento dei ruoli) non viene confutato, ribaltato o annullato nei rituali della Settimana Santa cilentana. Tale ipotesi di contrapposizione netta tra i riti del Carnevale e della Quaresima viene avanzata, per l'intera provincia salernitana da Paolo Apolito. Egli sostiene che mentre il Carnevale si manifesta attraverso una ritualità che "ipocritamente" nasconde l'ordine sociale e culturale per affermarlo in maniera latente, la Quaresima e la Pasqua rappresentano una potente macchina rituale di "messa in ordine della società nel suo complesso". Se è possibile concordare in generale con tale affermazione, ci sembra invece che nel Cilento Antico le cose si manifestino diversamente: gli aspetti carnevaleschi pur non prendendo il sopravvento su quelli quaresimali sono comunque fondamentali per la costruzione e per l'efficacia simbolica dei riti confraternali²³.

In verità, da quanto emerge dall'osservazione partecipante, pare evidente che i riti confraternali del Cilento possano essere assimilati alla categoria dei "funerali simbolici", essendo le "confraternite della buona morte" deputate a rendere il loro "primo" servizio funebre proprio nei rituali commemorativi del Cristo defunto – che così sembrano funzionare, almeno nel Cilento Antico, secondo i principi dei funerali carnevaleschi. In molti contesti tradizionali meridionali, infatti, nel periodo di Carnevale vengono inscenati dei funerali fittizi di un fantoccio o di un uomo mascherato rappresentante il Carnevale²⁴. L'intera rappresentazione si basa sulla parodia esasperata di una lamentazione funebre tradizionale, eseguita durante un corteo burlesco effettuato per le strade del paese, nella quale vengono elencate e magnificate (o deplorate) le qualità grottesche di Carnevale, specialmente quelle alimentari e ses-

suali. Tutto ciò, ovviamente, suscita ilarità e allegria esasperata tra i presenti. Ora, è proprio questa capacità di ridicolizzare un momento tanto serio quanto tragico – il funerale– quella che viene evidenziata anche durante le fasi buffonesche dei riti confraternali cilentani e tale capacità è tanto più evidente e ritualmente efficace quanto più è pregnante e significativo il momento rituale che con tali comportamenti scherzosi si vuol ridicolizzare. Ovvero, se è lecito così esprimersi, e come se si stesse ridicolizzando il funerale di Cristo.

D'altra parte, come ha ben evidenziato de Martino, anche nei funerali reali, almeno per quanto riguarda quelli da lui esaminati in *Morte e pianto rituale*, una forte componente desacralizzante, lasciva e parodica, costituiva parte essenziale del rito protettivo ed apotropico²⁵.

A proposito dei funerali parodici quindi si può affermare, con le parole di Luigi Lombardi Satriani e Mariano Meligrana, che:

Il riso, la maschera, i cibi rituali, la dimensione sessuale-orgiastica consentono di immergere la vita nella finzione della morte per farla riemergere più saldamente come vita riaffermata. La presenza di elementi ludico-rituali e di erotismo sacralizzato nei rituali funerari si iscrive in una strategia culturale di difesa e riaffermazione della vita²⁶.

Nel gioco del guardare e dell'essere guardati –che è l'essenza di ogni rituale, specialmente di quelli in cui è centrale la costruzione dell'identità, così come si visto in quelli confraternali cilentani nei quali la processione diviene spettacolo per chi la fa e per chi la osserva– "è come se il paese, e quindi ciascuno in quanto appartenente alla comunità, *giuocasse alla morte*" e, di conseguenza, è come se la "maschera della morte" e la "morte mascherata" –il Cristo e il Carnevale– si incontrassero "in una grande metafora della vita"²⁷ che rassicura e rinforza tutti i vincoli sociali e culturali del gruppo.

In conclusione, penso che i cortei processionali dei confratelli cilentani possano rappresentare ritualmente in tentativo di "pacificazione tra gruppi e comunità potenzialmente rivali e antagonisti"²⁸. Ma di questo ho già detto in precedenza così come ho già detto che altri rituali dello stesso contesto mettono in scena il tentativo di difendere un'identità locale più ristretta dall'intrusione dell'alterità e della diversità ("Volo dell'Angelo" e combattimento teatralizzato con il diavolo)²⁹. Così come ho anche già detto che, nel Pellegrinaggio alla Madonna del Monte della Stella, ritualmente i confini identitari vengono simbolicamente allargati a tutte le

²³ APOLITO, pp. 103–124.

²⁴ DE SIMONE e ROSSI.

²⁵ DE MARTINO, *Morte e pianto...*, pp. 150–177.

²⁶ LOMBARDI SATRIANI e MELIGRANA, p. 73.

²⁷ LOMBARDI SATRIANI e MELIGRANA, p. 74.

²⁸ APOLITO, p. 120.

²⁹ VOLPE e VASSALLUZZO.

comunità comprensoriali che diventano così depositarie di una teorica e generale forma di cilentanità.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMENNONE, Maurizio. "Musiche e devozioni confraternali nel Cilento Antico". In *Quaderni del parco. Cultura, ambiente, territorio*. Numero 4, 1997, pp. 41–80.

— *Varco le soglie e vedo. Canto e devozioni confraternali nel Cilento Antico*. Roma: Squilibri, 2008.

ANZANI, Giuseppe. *Paesaggio con campane. Iconologia e acustic design intorno al Monte della Stella*. Napoli: Electa Napoli, 2000.

APOLITO, Paolo. *Il tramonto del totem. Osservazioni per un'etnografia delle feste*. Milano: Franco Angeli, 1993.

AVERSANO, Vincenzo. "Villaggi abbandonati e paralisi dello sviluppo per la guerra del Vespro in Campania e Basilicata". In *Geographica salernitana. Letture cronospaziali di un territorio provinciale*. Ed. Vincenzo Aversano. Salerno: Salernum s.r.l., 1987, p. 100.

BACHTIN, Michail. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*. Torino: Einaudi, 1979.

BURKE, Peter. *Cultura popolare nell'Europa moderna*. Milano: Mondadori, 1980.

DE MARCO, Rosa. *Il Monte della Stella nel Cilento Antico. Il complesso racconto delle forme*. Acciaroli: Centro di promozione Culturale per il Cilento, 1994.

DE MARTINO, Ernesto. *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Einaudi, 1958.

— *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli, 1959.

DE SIMONE, Roberto e Annabella ROSSI. *Carnevale si*

chiamava Vincenzo. Rituali di Carnevale in Campania. Roma: De Luca, 1977.

FAETA, Francesco e Antonello RICCI. *Le forme della festa. La Settimana Santa in Calabria: studi e materiali*. Roma: Squilibri, 2007.

LENORMANT, François. *A Travers l'Apulie et la Lucanie: notes de voyage*. Paris: A. Levy, 1883.

LOMBARDI SATRIANI, Luigi M.^a. *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. Palermo: Sellerio, 1979.

LOMBARDI SATRIANI, Luigi M.^a e MELIGRANA, Mariano. *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Palermo: Sellerio, 1996.

MAZZACANE, Lello. "Un modello per tutte le feste. Devozione e regole nel sistema delle feste campane". In *Santità e tradizione. Itinerari antropologico-religiosi nella Campania di fine millennio*. Ed. Luigi M.^a Lombardi Satriani. Roma: Meltemi, 2000, pp. 25–51.

MAZZOLENI, Donatella e Giuseppe ANZANI. *Il Cilento antico. I luoghi e l'immaginario*. Napoli: Electa Napoli, 1993.

MIGLIORINO, Antonio. "La cappella di Santa Maria della Stella". In *Mille anni di storia. San Mango Cilento*. Ed. Francesco Volpe. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, pp. 157–168.

PROPP, Vladimir Ja. *Feste agrarie russe*. Bari: Dedalo, 1978.

ROSSI, Annabella. *Le feste dei poveri*. Bari: Laterza, 1969.

SCASSELLATI, Ubaldo. *Una storia cilentana. Iniziative e attività del Consorzio Irriguo e del Consorzio Velia per lo sviluppo del Bacino dell'Alento*. Cava de'Tirreni: Avagliano, 2004.

VOLPE, Giampiero e VASSALLUZZO, Renzo. *Un'infanzia di*

LA PASCUA COMO UNO DE LOS EJES VERTEBRADORES DEL CALENDARIO EN EUROPA OCCIDENTAL HOY

Elisabet Fernández González
Universidad de Valladolid

CONSIDERACIONES PREVIAS: DISEÑO DEL CALENDARIO LITÚRGICO Y CICLO PASCUAL

El calendario es el instrumento que organiza la sincronización y la duración de las actividades y las relaciones sociales, desde la visión de que el sentido del tiempo pertenece al dominio de la cultura, no al de la naturaleza. El tiempo social está organizado según un sistema con secuencias de desigual valor y significado que marcan la sucesión de ciclos temporales y la principal diferenciación temporal de todas las culturas es la distinción entre tiempo laboral y tiempo festivo. En el interior de cada calendario las fiestas constituyen intervalos rituales que actúan como límites simbólicos para separar y también unir la temporalidad continua, son los hitos que permiten diferenciar las principales fracciones temporales y, a la vez, los lazos que marcan el ritmo de la progresión del tiempo¹. Nuestros calendarios son el resultado de una evolución histórica, la interrelación, el solapamiento y la superposición de principios heterogéneos que acaban conformando un instrumento común.

Sabemos que el calendario que difundió Julio César en el año 45 a.C. en Roma con base solilunar fue asumido por la primitiva Iglesia cristiana y, con algunas

correcciones –la más importante la del Papa Gregorio XIII en 1582, en una decisión de poder y de prestigio del papado postridentino– es el sistema de medición del tiempo por el que seguimos rigiéndonos en la actualidad². La Iglesia fue ajustando este calendario, situó en él sus fiestas y “reinventó” el tiempo, ya que comenzó un nuevo cómputo de los años a partir de la figura de Cristo como elemento de partida³. De esta forma el año litúrgico se fue desarrollando a partir de las exigencias de las comunidades cristianas, no a partir de un plan preestablecido. Los intentos jacobinos de cambiar la medición mensual y anual indican un esfuerzo de racionalizar métricamente el tiempo, de acomodarle a los datos astronómicos y de descristianizar su percepción sacra, pero la experiencia sólo se mantuvo doce años y no llegó a cambiar los hábitos del pueblo francés⁴.

Recordamos brevemente que el calendario cristiano divide dos grandes tiempos a lo largo del año. El principal está dedicado a la vida de Cristo, se celebra de una forma especial con ritos conocidos como “propios del tiempo” (la celebración recurrente de los momentos más importantes de su vida) y se divide, a su vez, en dos grandes ciclos: el Natalicio y el Pascual. El otro es el conocido como “tiempo ordinario” y se destina a celebrar

¹ ARIÑO, pp. 33-34, VELASCO, pp. 8-10.

² Hoy los cristianos de Oriente siguen utilizando el calendario juliano y la “Era de Diocleciano” o “Era de los Mártires”, por lo que sus fiestas están desplazadas con respecto a las nuestras occidentales, que seguimos el denominado a partir de entonces calendario gregoriano. La reforma restó diez días al mes de octubre de ese año y estableció que, entre los años seculares, fueran bisiestos solamente los perfectamente divisibles entre 400. SALAVERT, p. 29.

³ Se atribuye a Dionisio “el Exiguo” la introducción de la Era Cristiana (s. VI) que sustituía el reinado de Diocleciano por el nacimiento de Cristo, que habría tenido lugar el 25 de diciembre del año 753 de Roma y que se fue imponiendo, superadas modalidades locales o regionales. *Ibidem*, p. 29 y EGIDO, p. 122.

⁴ Este calendario estuvo vigente de 1793 a 1805. *Ibidem*, p. 122

no un aspecto particular de la vida de Cristo, sino su misterio global. Dentro de ambos tiempos se incluyen el culto a la Virgen y los santos (“dies natalis”), sobre todo en las 33-34 semanas fuera de los dos ciclos principales que sirven de tránsito y ajuste entre ellos (el “tiempo ordinario”), donde la ausencia de conmemoraciones significativas relacionadas con Cristo se soluciona con la aparición de fiestas de importancia menor asociadas a los santos —en origen de substrato pagano— para paliar la necesidad de fiestas (como días de descanso, alegría y diversión) distribuidas a lo largo de todo el año⁵. Las primeras comunidades guardaban el recuerdo de sus miembros difuntos y esta memoria se fue transformando progresivamente en un culto, primero centrado en los mártires y posteriormente ampliado a quienes habían dado testimonio de su fe con una vida ejemplar. De esta forma, en lugar de rezar a Dios por ellos, los cristianos comenzaron a rezar a Dios a través de ellos, es decir, a tomarlos como intercesores, abogados, defensores y patronos. Así nace el patronazgo y el santoral⁶.

El ciclo Natalicio se formó a partir de los primeros decenios del s. IV, para alejar a los fieles de las celebraciones romanas que tenían como protagonista al Sol Invicto (en el solsticio de invierno). La Navidad se superpone así a estas creencias para conmemorar uno de los aspectos más importantes de la figura del fundador del cristianismo: su nacimiento. Esta celebración se completa con el periodo de preparación para la fiesta (de cuatro a seis semanas), el tiempo de Adviento, y las celebraciones posteriores hasta el 6 de enero, Epifanía del Señor.

El ciclo Pascual une un conjunto de celebraciones alrededor del Domingo de Pascua⁷. En las primeras comunidades cristianas sólo existía el domingo como única fiesta. Era el primer día después del sábado hebreo en que, según el evangelio de San Juan, Cristo resucitado se apareció por primera vez a sus discípulos. Para celebrar este milagro y recordar el momento en que había tenido lugar, los domingos quedaron instituidos como el día festivo de los cristianos, instituido oficialmente en el año 321 por el emperador Constantino⁸. A esta fiesta semanal se unió un Gran Domingo (o la con-

memoración anual de la Pascua o resurrección de Jesús) que, más tarde, se alargaría con el Triduo Pascual (tres días antes, para recordar su pasión y muerte) y el periodo posterior de cincuenta días que culmina en Pentecostés (la llegada del Espíritu Santo a los discípulos, que señala el comienzo de la predicación en su nombre y, por tanto, la fundación de la Iglesia cristiana). Ambas fiestas tienen una inspiración judía: la Pascua judía conmemora la libertad del cautiverio de Egipto y su Pentecostés rememora el momento en que Dios otorga las tablas de la ley a este pueblo en el monte Sinaí. Los cristianos sitúan diez días antes de Pentecostés la fiesta de la Ascensión y después, las fiestas de Trinidad y Corpus Christi, fiesta celebrada ya dos meses después de Pascua, dedicada a exaltar la importancia de la presencia permanente de Cristo en la Eucaristía surgida en un momento en que la Iglesia debía mantener la unidad de credo ante la proliferación de devociones y creencias locales en el mundo cristiano.

El periodo de preparación de la Pascua son cuarenta días, la Cuaresma, momento de sacrificio, penitencia y oración inspirado en el periodo de ayuno pasado por Cristo en el desierto, y el Carnaval, los días de desenfreno y desorden inmediatamente anteriores⁹.

El ajuste de estas fiestas móviles (que dependen del día de Pascua, regida por la luna) con las fechas fijas en el calendario (las correspondientes con el ciclo de Navidad, cuya referencia es el sol) se hace con un número de domingos donde no hay celebraciones importantes y que varían según los años. Estos domingos se utilizan de tránsito entre los dos ciclos principales descritos, el ya citado como “tiempo ordinario”.

CAMBIOS EN LA PERCEPCIÓN SOCIAL DEL TIEMPO

En la Edad Moderna el tiempo se percibía, se medía y se databa en su corta duración no por fechas exactas sino por ciclos litúrgicos, por advocaciones del santoral. El tiempo anual quedaba determinado por el fin del Adviento, la Navidad, la derrota de la Cuaresma y la alegría de la Pascua¹⁰.

⁵ FERNÁNDEZ, pp. 17-20.

⁶ SALAVERT, p. 40.

⁷ Para establecer la fecha de la Pascua cada año hace falta recurrir al calendario astronómico. En recuerdo de la Resurrección de Jesucristo, la Iglesia católica celebra la Pascua el domingo siguiente a la primera luna llena de la primavera (equinoccio: 21 de marzo). Si este día es luna llena, y al día siguiente es domingo, la Pascua se celebrará el 22 de marzo, la fecha más temprana dentro del año en que puede conmemorarse, ya que, si coincide domingo el día de la primera luna llena de primavera, su celebración se aplaza al domingo siguiente para evitar que coincida con la Pascua judía (día de la primera luna llena de primavera, independientemente del día de la semana con el que coincide). La fecha más tardía en la que puede

fijarse la Pascua sucede en los casos en que la luna llena tiene lugar el 20 de marzo, justo antes del equinoccio, y hay que esperar todo un ciclo lunar (que consta de 29 días y medio) hasta una nueva luna llena, el 18 de abril y, si este día coincide en domingo, aplazarlo a la semana siguiente, el 25 de dicho mes. En función de este domingo comprendido entre el 22 de marzo y el 25 de abril es cuando se sitúan casi todas las restantes fiestas móviles, cuya característica común es la de guardar con dicho domingo una relación fija. CATTABIANI, pp. 169-189.

⁸ SALAVERT, p. 30.

⁹ CARO BAROJA, pp. 43-49.

¹⁰ EGIDO, p. 21.

Ya en nuestra época **Caro Baroja** dividía el calendario tradicional en cinco partes, o ciclos festivos, según un “orden pasional” que recorría el año: a la “alegría familiar” de la Navidad le sucedía el “desenfreno” del Carnaval, y a éste, tras la represión de la Cuaresma, el recogimiento y la devoción de la Semana Santa. El Domingo de Pascua de Resurrección representaba el fin de la penitencia y la vuelta a la alegría, en donde la llegada de la primavera jugaba un papel destacado. En oposición al espíritu triste de la fiesta de Difuntos celebrada en noviembre, existía el canto al amor y el esparcimiento de las fiestas de primavera y verano¹¹.

Se ha ido evolucionando poco a poco desde este universo mental sacralizado hacia una sociedad secularizada, promovida desde los humanistas, la Ilustración y las nuevas directrices surgidas de la industrialización económica. Nuestra percepción de la fiesta del Carnaval, Cuaresma, Difuntos e incluso Semana Santa se ha modificado sustancialmente y en las últimas décadas se ha introducido un nuevo tipo de movilidad que se superpone al precedente y que afirma esos cambios, ejemplos emblemáticos son las fiestas del Corpus Christi o la Ascensión. Hoy, para evitar que entorpezcan el ritmo laboral de las sociedades avanzadas, han sido trasladadas al domingo siguiente, en un ejemplo de cómo la movilidad del calendario lunar está siendo ajustada a los principios de racionalización que tiende a concentrar las fiestas en torno a grandes ciclos, al igual que sucede con las fiestas patronales¹². Frente a esta tendencia unificadora seguimos dividiendo nuestro tiempo laboral/escolar en trimestres según las estaciones del año y mantenemos las fiestas móviles más importantes en el calendario: Pascua. De la misma forma que la Iglesia no ha conseguido acabar con los residuos de paganismo heredados de la Antigüedad, el fenómeno secularizador contemporáneo no ha podido, y ni siquiera lo ha pretendido muchas veces, acabar con los restos confesionales que siguen impregnando el terreno de lo político y lo social¹³.

LA IMPORTANCIA DE LA PASCUA DENTRO DE LOS CALENDARIOS EUROPEOS ACTUALES

En España el diseño general del calendario escolar lo establece cada comunidad autónoma, respetando

unos requisitos mínimos fijados desde el estado para garantizar la homogeneidad del sistema educativo en su conjunto¹⁴. De esta forma se tienen en cuenta las características de cada zona y se incluyen las festividades locales específicas, con el objetivo de que el calendario se convierta en un instrumento cercano a los individuos y, a la vez, integrador del conjunto¹⁵. Como sabemos, nuestros trimestres escolares están determinados por las vacaciones de Navidad (que ponen fin al primer trimestre), las de Semana Santa (que separan el segundo del tercero) y las de verano, que son las que finalizan el curso académico. Toda la comunidad educativa observa con atención las fechas en las que “cae” cada año la Semana Santa porque dependiendo de las fechas de esta celebración se fijan el resto de los días vacacionales de este periodo (si es muy pronto, normalmente el resto de las vacaciones son la semana después y, si “cae” tarde, los días de descanso coincidirán plenamente con los días correspondientes a la semana de Semana Santa). Además de cómo se distribuyen los días de vacaciones, la cantidad de días lectivos del segundo y el tercer trimestre varían sustancialmente de un curso escolar a otro, por lo que la secuenciación para el desarrollo de las programaciones curriculares de las materias debe ser adaptada cada año. Al menos resulta curioso, desde el punto de vista de nuestro pensamiento racional de sociedad desarrollada, que sigamos rigiendo nuestro trabajo por una celebración que no responde a una fecha bien determinada y conocida previamente por todos.

Hay una gran variedad de modelos de organización dentro de los sistemas educativos europeos, por lo que hemos considerado interesante realizar un pequeño recorrido por algunos calendarios escolares de diferentes países para situar la importancia y la repercusión que tiene la Semana Santa en la actualidad, pues no debemos olvidar el gran nivel de implicación que gran parte de la población tiene con este tipo de calendario (familias con hijos en edad escolar o profesionales relacionados directa o indirectamente con el sector de la educación). Para tener una visión más completa de la percepción del tiempo festivo en estos países hemos cruzado también los datos referidos a las fiestas laborales fijadas para todo el conjunto de la población.

En el Reino Unido las vacaciones escolares no se encuentran reguladas a nivel nacional, sino a través de las

¹¹ CARO BAROJA, p. 18.

¹² SALAVERT, p. 17.

¹³ AMIGO, pp. 159-160.

¹⁴ Orden Edu/879/2008, de 2 de junio, por la que se establece el calendario escolar para el curso 2008-2009 en los centros docentes no universitarios de la Comunidad de Castilla y León. BOCYL del 6 de junio de 2008, n° 108, p. 11024.

¹⁵ Las fiestas laborales con carácter retribuido y no recuperable para el año 2008 son: 1 de enero, 6 de enero (Epifanía), 21 de marzo (Viernes Santo), 1 de mayo, 15 de agosto (Asunción de la Virgen),

12 de octubre, 1 de noviembre (Todos los Santos), 6 de diciembre (Día de la Constitución Española), 8 de diciembre (Inmaculada Concepción) y 25 de diciembre, Natividad del Señor. Hay que sumar a estas fiestas dos de carácter local, determinadas para cada municipio por la autoridad laboral competente a propuesta del pleno del Ayuntamiento respectivo y una de carácter autonómico. Resolución de 9 de octubre de 2007 de la Dirección General de Trabajo, por la que se publica la relación de fiestas laborales para el año 2008. BOE de 20 de octubre de 2007, n° 252, pp. 42708-42709.

autoridades locales y los propios centros escolares y se diferencian tres zonas: Inglaterra-Gales, Norte de Irlanda y Escocia. En Inglaterra podemos encontrar el curso dividido en seis partes, con periodos vacacionales de una semana de descanso o de dos semanas seguidas (similar a nuestros tres trimestres con pequeñas vacaciones hacia la mitad de cada uno). Comienzan a principios de septiembre y terminan a finales de julio. Descansan una semana en otoño, dos en Navidad, una en Invierno, dos en Primavera y una semana en el tercer trimestre. Las vacaciones de verano constan de seis semanas (195 días lectivos en total). Tradicionalmente consideran la Semana Santa para planificar sus vacaciones de Primavera, pero como en 2008 “cayó” muy tarde acordaron no incluirla dentro de ninguno de sus periodos vacacionales, ni largo ni reducido, aunque aparece señalada como días en los que los estudiantes no asisten a clase y en general no se trabaja: desde *Good Friday* (Viernes Santo) hasta *Easter Monday* (Lunes de Pascua)¹⁶. Un nuevo modelo educativo propuesto desde 2004-2005 en Inglaterra y Gales intenta dividir racionalmente el tiempo por bloques lectivos y hacer el descanso de primavera en las primeras dos semanas de abril, independientemente de la celebración del tiempo de la Pascua, pero sólo un pequeño número de administraciones locales y de centros escolares se han adherido a la propuesta.

En Francia los calendarios varían en función de dónde estés situado, pues el país se distribuye en tres zonas diferentes¹⁷. En general, comienzan el curso a principios de septiembre, el día 4, y lo terminan el día 3 de julio¹⁸.

¹⁶ Son fiestas oficiales que se conocen como *Bank days* en Gran Bretaña y *National Holidays* en EEUU. Otras significativas son: *New Year Bank Holiday*: 1 de enero; *May Day*: 5 de mayo (en Gran Bretaña se celebra el primer lunes después del día 1, tradicionalmente era una celebración inicio de la primavera, en la actualidad está asociada a las reivindicaciones laborales), *Spring Bank Holiday*: 26 de mayo y *Late Summer Bank Holiday*: 25 de agosto. EURYDICE, UK. *England and Wales. Northern Ireland. Scotland*.

¹⁷ Zona A: Caen, Clermont-Ferrand, Grenoble, Lyon, Montpellier, Nancy-Metz, Nantes, Rennes, Toulouse. Zona B: Aix-Marseille, Amiens, Besançon, Dijon, Lille, Limoges, Nice, Orléans-Tours, Poitiers, Reims, Rouen, Strasbourg. Zona C: Bordeaux, Créteil, Paris, Versailles. Fuente: www.calendrier-scolaire.com

¹⁸ Todas las fechas que se utilizan a lo largo de este artículo se refieren al curso escolar 2007-2008, por lo que pueden existir variaciones de unos años a otros.

¹⁹ En Francia las fiestas laborales son diez: 1 de enero, 1 (Fiesta del Trabajo) y 8 de mayo (celebración del fin de la 2ª Guerra Mundial), el Lunes de Pascua, el jueves de la Ascensión, el 14 de julio (Fiesta Nacional), el 15 de agosto (Ascensión), los días 1 (Todos los Santos) y 11 de noviembre (Armisticio que celebra el final de la I Guerra Mundial en 1918) y el 25 de diciembre (Navidad). Durante estos días, las administraciones, bancos y comercios están cerrados en su mayoría. Fuente: www.franceguide.com/informacion-practica.

²⁰ También aparecen como días festivos en todos los estados el Día de la Unidad Alemana (*Tag der Deutschen Einheit*) que se celebra el 3 de octubre desde 1990 para conmemorar la reunificación del país,

Distinguen como periodos de vacaciones principalmente *Toussaint* (desde el 27 de octubre al jueves 8 de noviembre), *Noël* (del 22 al 7 de enero), *Hiver* (cuyas fechas cambian en las tres zonas, pero se sitúan entre febrero y marzo y suman 16 días vacacionales. En la zona A, por ejemplo, del 16 al 3 de marzo), *Printemps* (otros 16 días de descanso en abril o entre abril y principios de mayo) y las *Vacances d'été*, ya el 3 de julio. No hay ninguna referencia a la Semana Santa, sólo es festivo el Lunes de Pascua, y podríamos suponer que tiene relación con el conocido carácter laico del Estado, pero en el calendario está presente, entre otras, la fiesta de Todos los Santos y la de Navidad, relacionadas directamente con la herencia cristiana¹⁹.

En Alemania los días festivos y la duración de los periodos vacacionales más cortos de cada año es establecida por los distintos estados (*Länder*), dentro de un total de 75 días a lo largo del curso escolar. Así se distingue el Verano como el tiempo vacacional más largo (seis semanas), Otoño (entre cinco y doce días), Navidad (de 11 a 18 días), Invierno/Carnaval (dependiendo de los estados, puede no existir descanso o durar hasta 12 días), Pascua o Primavera: de 4 a 15 días (se celebra el Viernes Santo, *Karfreitag*, el Domingo y el Lunes de Pascua *Ostern*) y, curiosamente, el descanso del tercer trimestre o mayo, que es conocido como Pentecostés (*Pfingsten*), una fiesta directamente relacionada con la Pascua y que sólo cuatro de los quince estados analizados no consideran como tal²⁰. Esta denominación vacacional aparece también en otros países como Austria y Luxemburgo (*Pentecôte*). No aparecen referencias a Pascua o Pen-

el día de Navidad, el día de San Nicolás (26 de diciembre), el 1 de mayo, el día de la Ascensión y el día de Pentecostés. El Corpus tiene, sin embargo, una celebración limitada a seis estados de los dieciséis y el Día de Todos los Santos lo celebran cinco estados: Baden-Württemberg, Bayern, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz y Saarland, los mismos que celebran el Corpus menos Hesse. Todos situados en la parte oeste del país, de herencia católica. Fuentes: www.farneto.com/shulferien-de.htm, www.feiertage-newsletter.de/deutschland/gesetzliche.html y EURYDICE: *Germany*.

²¹ En Bélgica existen doce días festivos oficiales: Año Nuevo, Domingo y Lunes de Pascua, 1 de mayo, Ascensión, Domingo y Lunes de Pentecostés, Asunción (15 de agosto), Todos los Santos, Armisticio de 1918 (11 de noviembre), Navidad y el día nacional: 21 de julio. www.fetes-traditionnelles.fr/fete-nationale-belge_explication-31.htm.

²² En los Países Bajos el Viernes Santo (*Goede Vrijdag*), el Domingo y el Lunes de Pascua (*Pasen*), la Ascensión y Pentecostés (domingo y lunes siguiente: *Pinksteren*) son considerados dentro de los nueve días de vacaciones anuales. Tanto el Viernes Santo como el día de la Ascensión no son días festivos obligatorios, pero muchos bancos y comercios cierran. Otras festividades: Año Nuevo, el cumpleaños de la reina (30 de abril), el día de la Liberación (5 de mayo) y Navidad. Fuente: www.postbus51.nl/index.cfm/t/Welke_feestdagen_kent_Nederland_en_wanneer_worden_ze_gevierd_/vid/63610527-C295-519D-I5CABEE945FD08FE/containerid/517415FF-C09F-296A-61FF669427222C44/objectid/1A3F8CEE-I635-38D4-CFA5C17AA49E90CA/displaymethod/displaydefaultintro.

tecostés en Bélgica²¹ y Holanda²² donde los periodos vacacionales son conocidos con el nombre de las estaciones del año: Primavera, Verano, Otoño e Invierno aunque sí se celebren estas fechas como fiestas oficiales. En Liechtenstein el nombre de las estaciones está vigente excepto en el caso de la Navidad, que se superpone al invierno²³.

En Irlanda la división de los trimestres también se hace a través de las vacaciones de Navidad, de Otoño (una semana: del 29 de octubre al 2 de noviembre), Invierno/Carnaval (una semana, del 11 al 15 de febrero en educación secundaria, dos días en primaria), Primavera/Pascua (dos semanas, del 14 al 28 de marzo) y Verano (sobre doce semanas en secundaria, junio-agosto, y diez en primaria, desde el 20 de junio hasta el 1 de septiembre). La educación primaria debe completar 183 días, por eso continúan hasta finales de junio, y la secundaria 167, por lo que comienza a finales de agosto y finaliza el 30 de mayo, ya que los exámenes anuales del estado tienen lugar a partir del miércoles siguiente²⁴.

En Italia el curso comienza entre el 10 y el 18 de septiembre y finaliza entre el 6 y el 14 de junio tanto para la educación primaria como para secundaria (un total de 200 días lectivos anuales). Sus vacaciones de Navidad son de dos semanas, en Invierno/Carnaval descansan tres días, tienen de 4 a 8 días en Pascua (depende de las regiones), no planifican vacaciones en el tercer trimestre y su verano es de 12-13 semanas de duración²⁵. Entre sus días festivos aparecen el 1 de enero (*Capodanno*), el 6 (*Epifanía*), el Domingo y el Lunes de Pascua (*Pascua* y *Pasquetta*), el 25 de abril (*Festa della Liberazione*: final de la II Guerra Mundial en 1945), 1 de mayo, 2 de junio (*Festa della Repubblica*, nacimiento de la República Italiana en 1946), 15 de agosto (*Assunzione* o *Ferragosto*), 1 y 2 de noviembre (*Ognissanti* e *Il Giorno dei Morti*), 8 de diciembre (*Immacolata*), 25 de diciembre (*Natale*) y 26, *Santo Stefano*²⁶.

Después de este breve recorrido por algunos calendarios europeos y a pesar de las particularidades nacionales, constatamos que existen muchas similitudes en cuanto a la organización de sus vacaciones escolares y

de sus fiestas oficiales. En toda Europa las vacaciones se concentran en tres periodos principales: Verano, Navidades - Año Nuevo y Primavera o Pascua. En la mayoría de los países a estos periodos se añaden vacaciones cortas en otoño y en invierno o Carnaval y, en algunos casos, vacaciones en el último trimestre o de Pentecostés. Además todos los países ofrecen a sus alumnos entre uno y diez días no lectivos, que coinciden con festividades públicas o, generalmente, religiosas. Las principales diferencias entre los países están relacionadas con las fechas y la duración de cada periodo vacacional, sobre todo el estival²⁷. Las vacaciones de Navidad y Año Nuevo varían menos, en torno a dos semanas en todos los países (duran tres en Suecia y sólo una semana en la República Checa, Polonia y Eslovenia) y finalmente, las vacaciones de Pascua o Primavera duran entre una y dos semanas²⁸. Más allá de la duración temporal, nos interesa destacar cómo la herencia cristiana sigue de plena actualidad en nuestro calendario, puesto que en toda Europa el descanso del periodo de invierno es conocido como vacaciones de Navidad, en muchos países esperamos la interrupción laboral/escolar de la primavera pensando en las vacaciones de Pascua —o de Semana Santa en nuestro caso— y vemos la vigencia con que se mantienen fiestas laborales de origen cristiano relacionadas con la Pascua en el calendario oficial de los distintos países europeos, fiestas que en España han ido perdiendo su importancia como son el día de la Ascensión y el Domingo y Lunes de Pentecostés.

Como apuntábamos al inicio, frente a la extrema racionalización de nuestra sociedad desarrollada todavía seguimos rigiendo nuestro calendario por un sistema solilunar heredado y sólo en algunos casos se está intentando imponer una distribución más homogénea y métrica del tiempo —el reparto en bloques bien determinados del número de semanas de trabajo y las correspondientes de descanso— que evitaría la sensación de desubicación temporal con la que todos nos enfrentamos a cada calendario anual hasta localizar las fechas en las que “cae” la

²³ www.farneto.com/shulferien-de.htm

²⁴ EURYDICE, *Ireland*.

²⁵ EURYDICE, *Italy*.

²⁶ Disponible en web: www.pubblica.istruzione.it/normativa/2007/om57_07.shtml.

²⁷ En España existe una creencia generalizada de que disponemos de más tiempo vacacional que en el resto (por las doce semanas de vacaciones veraniegas para los alumnos que superan con éxito sus materias), pero el estudio comparativo de la UE señala que la tendencia de nuestro país es a concentrar los días no lectivos en este periodo en vez de intentar distribuirlos de forma más homogénea a lo largo del curso; esta concentración se hace también en Portugal y Grecia. Así no disponemos de vacaciones en otoño (entre finales de octubre y principios de noviembre sólo disponemos del día de Todos los Santos) ni en invierno (la conocida como “semana blanca” no

tuvo éxito en su implantación y los dos-tres días de Carnaval no se celebran de forma generalizada); en las vacaciones de Primavera —nuestra Semana Santa—, que en Europa varían desde cuatro/seis días a dos semanas nosotros utilizamos diez días; y tampoco tenemos interrupción en el tercer trimestre, a mediados de mayo, el periodo calificado como Pentecostés en algunos lugares como ya hemos visto. Además, el número de días festivos aislados que se fija está en la media europea (alrededor de siete u ocho anuales). La carga lectiva existente en España es similar a la del resto de países de la UE tanto en educación primaria como en secundaria y se refuerza la idea de que el calendario es un instrumento cultural que debe adaptarse a las condiciones específicas de cada país.

²⁸ COMISIÓN EUROPEA-EURYDICE-EUROSTAT, pp. 257-260.

Pascua, para nosotros la Semana Santa, y cada una de sus fiestas relacionadas.

BIBLIOGRAFÍA

AMIGO, Lourdes. "Fiestas de toros en Valladolid en tiempos de Carlos III y Carlos IV. Una pasión reconducida por las luces". En *Estudios en homenaje al profesor Teófanos Egido*, vol. II, Coords. Máximo García Fernández y M.^a de los Ángeles Sobaler Seco. Junta de Castilla y León, 2004, pp.153-178.

ARIÑO, Antonio. *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*. Barcelona: Anthropos, 1992.

CARO BAROJA, Julio. *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*. Madrid: Taurus, 1979.

CATTABIANI, Alfredo. *Calendario. Las fiestas, los mitos, las leyendas y los ritos del año*. Barcelona: Ultramar, 1990.

COMISIÓN EUROPEA-EURYDICE-EUROSTAT. *Las cifras clave de la educación en Europa 2005*, Luxemburgo: Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas, 2005.

EGIDO, Teófanos. "Del mundo sagrado a la secularización. Religión y culturas". En *Historia del Mundo*

Moderno. Coord. Luis Ribot García. Madrid: Actas, 1992, pp. 117-139.

EURYDICE. *Organisation of school time in Europe. Primary and general secondary education. 2007-2008 School Year*. Disponible en web: www.eurydice.org/portal/page/portal/Eurydice/PubContents?pubid=089EN&country=null.

FERNÁNDEZ, Elisabet. *El Carnaval en España*. Madrid: Actas, 2002.

SALVADOR ESTEBAN, Emilia. "Calendario festivo en la Valencia del siglo XVI. Descanso y santificación". En *Estudios en homenaje al profesor Teófanos Egido*, vol. II, Coords. Máximo García Fernández y M.^a de los Ángeles Sobaler Seco. Junta de Castilla y León, 2004, pp. 289-308.

SALAVERT, Vicente. "Calendario y fiesta". En *Calendario de fiestas de la Comunidad Valenciana. Primavera*. Directs. Antonio Ariño y Vicente Salavert. Valencia: Banco de Valencia, 1999, pp. 17-41.

VELASCO, Honorio. *Tiempo de fiesta*. Madrid: Tres-Catorce-Dieciséiete, 1982.

SEVILLA. TEMPLO, CORTE Y CIUDAD. FELIPE V Y LA SEMANA SANTA EN EL LUSTRO REAL

José Gámez Martín
Instituto de Historia Ortiz de Zúñiga

Desde el 3 de febrero de 1729 al 16 de mayo de 1733, el primer rey Borbón, Felipe V, acompañado de su familia, habita en Sevilla trasladándose la Corte desde Madrid a la capital hispalense en el periodo de tiempo que es conocido por la historiografía como “Olimpiada” o “Lustro Real”.

La ciudad, encabezada por sus gobernantes y por la aristocracia, tuvo presente que esta visita del rey era la mejor forma de demostrarle su fidelidad, como ya aconteciera los años de la Guerra de Sucesión, por lo que es lógico que los gobernantes y las autoridades principales organizaran el buen desarrollo de la visita para que la ciudad, convertida en corte de España, volviera a disfrutar de su pasado esplendor de los años en que fue puerta de las Américas.

Lamentablemente, y como tantos sueños sevillanos, la “Olimpiada Real” no sacó a la ciudad de su ostracismo y tras la marcha de los monarcas a Madrid en 1733 Sevilla vuelve a la realidad cotidiana después de haber vivido un espejismo de ilusiones siendo la Corte del reino español¹.

Si repasamos las actas capitulares de ambos cabildos sevillanos en los días previos a la llegada de los reyes, observamos la ilusión de los gobernantes hispalenses ante la llegada de los monarcas. Así en la reunión del Ayuntamiento del día 5 de enero se eligió a un grupo de regidores que tendrían plenos poderes para preparar el recibimiento. La junta estaría compuesta por doce caballeros regidores y cuatro jurados bajo la dirección del asistente conde de Ripalda y del marqués de Gandul

como regidor mayor. En el mismo cabildo se da noticia de la sorpresa que conllevaba la venida de los soberanos que iba a efectuarse tras la celebración en el río Caya, próximo a Badajoz de las bodas del Príncipe de Asturias con la Infanta de Portugal y la del Príncipe de Brasil con la Infanta de España doña Mariana Victoria, siendo el deseo de la reina Isabel de Farnesio el traslado de la Corte a Sevilla, pues pensaba la soberana que la belleza y el clima de la ciudad podía ayudar al rey a salir del estado de profunda melancolía y tristeza en que se encontraba.

El Ayuntamiento nombra dos días después una llamada “Junta de Prevenciones” con el fin de que la misma recaudara dinero para sufragar los gastos de la visita del rey, circunstancia bastante difícil pues era bien conocido el estado de crisis en el que se encontraba la ciudad².

Los canónigos se reúnen en cabildo el día 5 de enero de forma extraordinaria y en el mismo el deán Alonso de Baeza y Mendoza anuncia la próxima visita real, comunicando a la diputación de ceremonias que tuviera presente el realizar una relación por escrito de lo que habría de prepararse en el recinto catedralicio para recibir a sus majestades³. El 10 de enero esta comisión entrega un completo oficio de lo que aconteció en la catedral por la venida del rey Felipe IV en 1624 haciendo hincapié en que la basílica debía de estar adornada de diferentes tapices y colgaduras de terciopelo y usar los canónigos los mejores ornamentos y capas pluviales para estar dignamente vestidos ante la presencia de los reyes⁴. Los canónigos aprovechan esta histórica

¹ La principal fuente para el estudio de este periodo en Zúñiga. De la bibliografía posterior destacan LEÓN, MORILLAS o MÁRQUEZ. Un atractivo resumen en MORALES, “Sevilla...”, pp. 172-181.

² Archivo Municipal de Sevilla: Actas Capitulares, 1729; fols 49 a 51 vto.

³ Archivo de la Catedral de Sevilla; Secc. I, Secretaría de Autos Capitulares, 1729; Libro I03, fol I.

⁴ Ibidem, fols 6 a 8.

ocasión para intentar cumplir un viejo sueño, así el 21 de enero el arcediano de Carmona José de Céspedes expone en cabildo que la visita de los monarcas sería buena ocasión para trasladar el cuerpo incorrupto de San Fernando a la nueva urna de plata terminada por Juan Laureano de Pina, el día siguiente este mismo capitular entrega al cabildo un ceremonial realizado por él, consistente en ocho folios y en los cuales se describe la forma en la que debía de efectuarse por el cabildo el rendir pleitesía y besamanos a los reyes⁵.

En la reunión del 24 de enero se recibe una carta del excelentísimo señor marqués de la Paz en la que se anuncia a los capitulares la llegada del rey para el día tres de febrero por lo que los canónigos acuerdan que haya en esa fecha luminarias y repique de campanas y se nombra una diputación capitular para el desarrollo de las mismas y para que participara al cabildo de la ciudad de las decisiones catedralicias, siendo la comisión formada por el arcediano de Carmona, por el canónigo el marqués de Campoverde, caballero de la orden de Santiago, y por el señor racionero Luis Serrano de Castro⁶.

Los reyes entraron en la ciudad el 3 de febrero de 1729 acompañados de los Príncipes de Asturias, don Fernando y su reciente esposa Bárbara de Portugal, y los Infantes don Carlos y don Felipe, y en la comitiva real venía también el ayuntamiento en pleno, que se había desplazado hasta Santiponce para recibir a los monarcas, aunque el asistente Conde de Ripalda había viajado hasta Castilblanco, Joaquín Esteban de Ripalda fue asistente de la Ciudad desde 1724 a 1731, influyendo para que la Casa de la Contratación volviese a Sevilla y acometiendo durante su gobierno numerosas reformas en la ciudad⁷. Sin embargo fue el arzobispo Luis de Salcedo y Azcona el que había viajado más pues se trasladó hasta Santa Olalla para encontrarse con la comitiva, trasladándose más tarde a Sevilla, pues quería estar en la ciudad para dar la bienvenida al séquito real, junto con el cabildo, en las mismas puertas de la catedral. No es de extrañar el sentimiento monárquico del prelado, pues era hijo del conde de Gomara y era protector del Consejo de las Órdenes Militares y Caballero del hábito de Calatrava. Su pontificado se caracterizó por su prudencia como gobernante y por su importante labor de mecenazgo artístico⁸.

Los reyes entraron por la Puerta de Triana trasladándose por la plaza de la Magdalena hasta la plaza de San Francisco, estacionando en la catedral, y de allí al Real Alcázar. Toda la ciudad estaba primorosamente exornada como el arco de los pasamaneros en la plaza de

San Francisco, el de los herreros en la plaza de las Herrerías o el exorno de la fuente de la plaza de la Magdalena, adornada con un gran risco con dos mundos ceñidos por una corona, aunque sin duda alguna el lugar más adornado fue la Puerta de Triana, con arcos y símbolos de exaltación monárquicas, fue un día según el cronista Lorenzo de Zuñiga “digno de que sevilla lo señale en sus factos con el mas precioso y rojo carmin, o mejor con carasteres de oro”.

En la catedral fueron recibidos por el cabildo en pleno, encabezados por el arzobispo en la puerta mayor, entrando la comitiva al altar mayor para rendir pleitesía al Santísimo Sacramento y saliendo por la Puerta de los Príncipes para dirigirse al Alcázar.⁹

Los siguientes días los reyes recibieron a los principales estamentos de la ciudad en los salones del real Alcázar, el 4 de febrero los canónigos le mostraron su respeto trasladándose al palacio real desde la sala capitular a las once de la mañana. Los capitulares iban vestidos para la ocasión con manteos y bonetes y el deán Alonso de Baeza les pidió a los monarcas que cuando tuvieran a bien fueran a visitar la catedral de forma oficial¹⁰.

Los monarcas no dilataron esta visita, pues la misma se efectuó al día siguiente, por la mañana las campanas de la Giralda avisaban a las parroquias para que por la tarde acudieran a la catedral para rendir así pleitesía a sus majestades. A las tres y media de la tarde la familia real en sus carrozas se dirigió a la catedral con una gran multitud de personas que la esperaban en las calles. El arzobispo Luis Salcedo esperaba a la comitiva en la esquina de las gradas con la calle Genova y en la puerta principal de la catedral se instaló un altar portátil presidido por la Inmaculada de Montañés, los reyes se arrodillaron para besar la reliquia del Lignum Crucis que llevaba el prelado y a petición del deán, y siguiendo el tradicional ceremonial, juraron las gracias y privilegios catedralicios en el altar mayor, se cantó el *Te Deum* ante el Santísimo y se trasladó la comitiva a la Capilla Real, donde rezaron a la Virgen de los Reyes y veneraron el cuerpo incorrupto de San Fernando. El prelado Luis de Salcedo, como se sabe devoto de la Virgen de la Antigua, llevó a los reyes a dicha capilla, trasladándose después los monarcas al Alcázar¹¹.

La familia real quedó impresionada por la catedral, como lo demuestra que volvieron a ella en visita privada el día 13 de febrero, dicha tarde visitaron la basílica, que estaba cerrada y sin público para que los monarcas y sus hijos pudieran disfrutarla. Subieron al altar mayor, esta-

⁵ Ibidem, fol 19.

⁶ Ibidem, fol 24.

⁷ CONTRERAS, p. 258.

⁸ ALONSO, pp. 606-624. Su faceta en el mundo artístico puede ser consultada en MORALES, “Las empresas...”, pp. 471-484.

⁹ ZUÑIGA.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ MÁRQUEZ, pp. 90-92.



Familia de Felipe V,
Louis Michel Van Loo,
1743

cionaron en la Capilla de la Virgen de la Antigua y en la Capilla Real, Felipe V quiso ver de nuevo el cuerpo de San Fernando, el arzobispo retiró el paño carmesí de su rostro y el rey cogió la espada fernandina y la besó. En el coro contemplaron el baile de los seises y los reyes no quisieron sentarse en un sitio especial preparado para ellos, sino que lo hicieron en las sillas de los canónigos disfrutando mucho los monarcas con el baile de los niños. También subieron a la Giralda, llegando los reyes a la quinta rampa mientras que los príncipes e infantes llegaron a las campanas, mostrándose Isabel de Farnesio muy contenta por el disfrute de sus hijos al contemplar la ciudad desde tan alto.

De esta visita real catedralicia se tiene constancia del ofrecimiento de la princesa María Bárbara de enviar el traje de novia a Nuestra Señora de los Reyes¹².

A finales de febrero la familia real marcha a Cádiz y Sanlúcar, suspendiéndose unos juegos preparados por la Real Maestranza de Caballería los días 22 y 23 aunque el rey prometió volver en fechas cercanas a la Semana Santa para participar en la gran fiesta de la ciudad que ya era preparada por las autoridades competentes sevillanas.

El Ayuntamiento decidió que se publicara una rela-

ción impresa de las cofradías que iban a formar parte de las estaciones penitenciales y celoso de que todos tuvieran orden cuidaba todos los detalles, así en la reunión del 22 de marzo se leyó una misiva de la hermandad de la Exaltación en la que ésta comunicaba que en la Alfalfa en una casa propiedad de Sebastian de Raigada se había colocado en el balcón una reja que sobresalía mucho a la calle, lo que haría imposible que los pasos pudieran pasar por la misma, por lo que el ayuntamiento acordó que se visitara dicho domicilio para pedirle al propietario que solventara la situación, también el martes 5 de abril el capitular Diego de Lujo dice que se ha recibido carta de la hermandad del Santo Entierro en la que comunica dicha corporación su deseo de salir el Viernes Santo, como la efectuó dos años antes, por lo que solicita una subvención y el préstamo de picas, armas y demás instrumentos que participarían en el cortejo profesional y que eran propiedad de la ciudad¹³.

Por su parte el cabildo catedral, en reunión del 15 de marzo, acuerda efectuar nuevos repiques de campanas cuando los monarcas vuelvan a Sevilla¹⁴, y en la reunión extraordinaria del día 28 se acuerda levantar una tribuna para que desde la misma la familia real pudiera

¹² QUILES, p. 178.

¹³ Archivo Municipal de Sevilla, Opus Cit, fols 61-62.

¹⁴ Archivo de la Catedral de Sevilla, Opus Cit, fol 44.

participar cómodamente de los oficios y ver el cortejo de las cofradías, después de discutir diferente sitios donde levantarla “*leuante dba tribuna en el pleno vajo de la capilla maior atajando del como la quinta o quarta parte al lado del evangelio estendiendola desde la vltima grada hacia la rreja delantera*” en la misma reunión se acordó que tuvieran la responsabilidad del desarrollo de la ceremonias los canónigos Bartolomé de San Martín y Damian de Villoslada del coro del señor deán y don Jerónimo Abadía y don Domingo de Maisol del coro del señor arcediano.

También acordó el cabildo que al rey y a su familia lo asistiera personalmente en las ceremonias litúrgicas el canónigo arcediano que era don Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta, un portuense de noble familia con cuyos servicios el rey quedaría sumamente satisfecho pues lo nombró sumiller de cortina, y el mismo año arzobispo de la imperial villa de México desde donde donaría al cabildo catedral sevillano la famosa serie de blandones de palta conocida hoy en día como los bizarrones¹⁵.

En el cabildo del 9 de abril se especifica cómo en el desarrollo de las ceremonias litúrgicas de la Semana Santa se cuidan al máximo todos los detalles en quince puntos de obligado cumplimiento, siendo el primero que todos los señores capitulares o ministros que pasen delante de la tribuna de los reyes, tras hacer genuflexión al Santísimo Sacramento, hagan profunda reverencia a sus majestades. En la misma se hace relación de todas las personalidades que iban a asistir a las ceremonias catedralicias, entre ellos el Cardenal Patriarca, el señor Obispo de Segovia, el Nuncio de Su Santidad, los grandes de castilla y los presidentes y secretarios del consejo del reino¹⁶.

El Domingo de Ramos, 10 de abril, a las tres de la tarde desde Sanlúcar llegan Sus Majestades a Sevilla. Los reyes iban en la galera llamada *La Capitana*, los príncipes en *La Patrona* y los infantes en *La Soledad*, para que Sus Majestades pudieran desembarcar con normalidad se hizo para la ocasión una especie de muelle recubierto de color celeste y blanco, amaneció el día despejado y de buen tiempo y la comitiva real traía un séquito de otras cuatro naves de escolta. En el muelle fue recibida por gran multitud de carruajes de la mejor nobleza, y la comitiva se dirigió entre repiques y luminarias por el Postigo del Carbón y la Plazuela de Santo Tomás, hasta el palacio, entrando por la Puerta de la Montería¹⁷.

Por la tarde realizó la estación de penitencia a la catedral la hermandad de la Entrada en Jerusalén desde la iglesia de los Terceros, teniendo durante toda la esta-

ción un repique general y por la noche el acompañamiento de las luminarias, ya que la ciudad festejaba la llegada de los monarcas, la Plaza de San Francisco aún estaba con andamios y sin tener la pila que la presidía, pues fue quitada para las fiestas de febrero organizadas por la Real Maestranza de Caballería y que aún no se habían celebrado como vimos anteriormente¹⁸.

La mañana del Miércoles Santo la familia real en pleno acudió a la catedral, donde presenció la ceremonia llamada como rompimiento del velo, presidida por el arzobispo Luis de Salcedo, la misma era llamada así ya que todo el presbiterio estaba cubierto por una cortina que se descorría en medio de la celebración. Por la tarde a las cinco volvieron para asistir al oficio conocido como las tinieblas, llamado así porque desde el siglo XII el mismo termina con las luces apagadas, este oficio se caracterizaba por estar redactado de forma simple y porque en él se utilizaba el candelabro triangular, cuyas velas se iban apagando progresivamente al fin de cada salmo en matines y laudes¹⁹.

La ceremonia duró hasta las diez de la noche, finalizando con el canto del salmo *Miserere* cantado con música.

El Jueves Santo por la mañana se dirigieron a los oficios a pié y seguidos por la grandeza, llegaron tarde a la catedral y fueron esperados por el arzobispo, por lo que la ceremonia empezó con retraso y terminó a las dos y media, en ella tuvo lugar la Consagración de los Óleos, el Santo Crisma, el Óleo de los enfermos y el de los catecúmenos. Por la tarde sus majestades volvieron a la catedral después de las cuatro, celebrándose la ceremonia del lavatorio y participando en el traslado del Santísimo al monumento desde donde lo adoraron en sus cuatro caras desde una tribuna que colocaron en el trascoro ante el altar de la Virgen de los Remedios. Después del canto de la tinieblas la familia volvió a la tribuna de la Capilla Mayor, donde vieron el desfile de las cofradías que por la tardanza de las ceremonias litúrgicas estaban paradas en la calle, por lo que tuvieron que pasar por el recinto catedralicio a la vista de los soberanos de forma rápida y prácticamente sin detenerse, fueron las cofradías que procesionaron este día el Traspaso de San Lorenzo, la Humildad de San Basilio, la Oración del Huerto de Montesión, y la Vera Cruz de San Francisco²⁰.

La madrugada realizó estación de penitencia la hermandad de Jesús Nazareno de San Antonio Abad, que no fue contemplada por sus majestades²¹.

El Viernes Santo por la mañana sí estuvieron pre-

¹⁵ Ibidem, fol 56.

Sobre la figura de Vizarrón véase la obra de Paulino Castañeda Delgado e Isabel Arena Frutos.

¹⁶ Archivo de la Catedral de Sevilla; Secc. I, Secretaría de Autos Capitulares, 1729; Libro 103, Fol 68 vto-70.

¹⁷ ZÚÑIGA: *Anales...*

¹⁸ ARTACHO, p. 127.

¹⁹ ZÚÑIGA.

²⁰ ZÚÑIGA.

²¹ ARTACHO, p. 129.

sententes en las ceremonias litúrgicas, que comenzaron a las diez de la mañana con un pontifical celebrado por el arzobispo, siendo el punto culminante del mismo la adoración del Santo Lignum Crucis que el Arzobispo Salcedo ofreció a sus majestades. Este día, considerado siempre como alitúrgico, pues en él no se celebraba la Santa Misa comenzaba en la catedral a las siete y media de la mañana con el sermón de la pasión pronunciado por el deán y después el rezo de las horas. La jornada litúrgica acabó con el traslado del Santísimo del monumento al altar mayor cerca de las dos de la tarde. Por la tarde los monarcas volvieron para contemplar las hermandades que estacionaban, siendo las mismas la Sentencia de San Gil, la Exaltación de Santa Catalina, Monserrat de San Pablo, la Expiración de la Merced, el Santo Entierro de San Laureano y la Soledad del Carmen²². Las crónicas refieren el lucimiento de esta última acompañada por la mejor nobleza de la ciudad, aunque lució sobremana el cortejo del Santo Entierro, descrito en un manifiesto publicado por la hermandad para la ocasión: soldados y alguaciles abrían paso al desfile, participaban en el mismo más de quinientos cofrades que alumbraban con hachas amarillas y blancas, daban escolta dos compañías de soldados que arrastraban las picas con banderolas negras, resaltaba el lucimiento del cortejo simbólico que antecedía al paso de la derrota de la muerte, participaron las tres comunidades de la Real y Militar orden de la Merced con sus tres conventos: la Casa Grande, el Colegio y los Descalzos, portando sus religiosos estolas negras, a los que le seguían las cruces parroquiales, el clero de San Vicente, doce diáconos con dalmáticas y doce sacerdotes, a la urna del Santo Sepulcro la escoltaban doce sacerdotes vestidos con capas pluviales negras, tras el paso del Cristo Yacente el batallón de inválidos, música y cantores y los principales estamentos de la ciudad ante el paso de la Virgen de Villaviciosa cuya presidencia ostentaba el conde de Ripalda como asistente de Sevilla.

Acompañando a sus majestades, presenciando el rico cortejo, estuvieron presentes entre otros, el marqués de la Paz, los duques de Osuna y de Arcos y el conde Santisteban, siendo las autoridades eclesiásticas el Cardenal Patriarca Borja, el Nuncio de Su Santidad, el Arzobispo de Sevilla y el Obispo de Segovia²³.

En la mañana del Sábado Santo los reyes volvieron a la catedral para los oficios de la jornada, llegando para la bendición de la pila a las once y media, en lo que fue la última jornada de la Semana Santa de dicho año que al decir de un cronista anónimo fue una semana *“muy fresca y sin polvo y habiendo tanta gente no habia sucedido desgracia alguna ni faltado el pan”*.

Lamentablemente este fastuoso ceremonial de la



Nuestro Padre Jesús del Gran Poder.
Juan de Mesa, 1620.
Venerada imagen visitada por Felipe V y su familia durante el “Lustro Real”

participación de la corte en la Semana Santa sevillana en el lustro real no volvió a repetirse, siendo una de las causas determinantes el que el monarca volviera a caer en el estado de postración y melancolía que impedía el desarrollo protocolario de su reinado.

Así en 1730, aunque la corte recibió las cenizas al comienzo de la cuaresma en la capilla de los Alcázares en una solemne ceremonia predicada por el reverendo padre José Navajas, de la orden trinitaria calzada, la reina Isabel de Farnesio para aliviar el desconsuelo de su marido organizó un viaje a Castiblanco y Granada que mantuvo alejada la corte de tierras sevillanas desde el 13 marzo al 13 de junio, no estando presentes por consiguientes en los días del triduo sacro²⁴.

Sevilla, sin sus reyes, celebró su fiesta pasional, saliendo el Domingo de Ramos el Silencio de Cristo desde San Juan de la Palma; el Viernes por la mañana la Sentencia de San Gil y, por la tarde, las Tres Caídas de San Isidoro, la Piedad de Santa Marina y la Soledad del Carmen; la jornada del Jueves Santo tuvo que suspenderse por la lluvia, por lo que no pudieron hacer estación otras cuatro cofradías²⁵.

En 1731 si se encontró la Corte en Sevilla durante los días correspondientes a la Semana Santa, pero pese a las expectativas de la Ciudad, ningún miembro real salió

²² ZÚÑIGA.

²³ Descripción ...

²⁴ ZÚÑIGA

²⁵ ARTACHO, p. 130

de los Reales Alcázares, aunque sí participaron en los cultos litúrgicos en la capilla de los mismos, el Domingo de Ramos y los días del Triduo con tinieblas, oficios y colocación del monumento eucarístico. El altar fue adornado con costosas alhajas, algunas de ellas prestadas por el Cabildo Catedral, siendo oficiadas las ceremonias litúrgicas por el Cardenal don Carlos de Borja²⁶.

Salieron a realizar estación de penitencia a la catedral la Presentación de San Ildefonso, el Traspaso de San Lorenzo, la coronación del Valle, la Oración del Huerto, la Antigua de San Pablo, la Vera Cruz de San Francisco, la Pasión de la Merced, las Tres Caídas de San Isidoro, Nuestra Señora de los Ángeles, la Piedad de Santa Marina, y la Soledad del Carmen *“habiendo hecho una semana que mejor no puede ser, pues ni aun aire, ni calor, ni frío, ni polvo, ni lodo, ni aún nublado, y toda la noche luna, y sin desgracia ninguna habiendo tanta gente forastera, que está aquí toda la corte todavía, pero ninguna persona real salió de su palacio para nada, si no es en su capilla, que allí tuvieron todos los oficios toda esta semana y no rezaron otro sagrario ni vieron nada, pero su capilla era sagrario para todos los que quisieron ir a rezar”*²⁷.

Idéntica actitud Real se repitió al año siguiente, celebrando la familia real la Semana Santa en la ya tradicional intimidad²⁸.

El desarrollo de la fiesta pasional estuvo marcado por una inclemencia absoluta del tiempo, ya que el mes de abril se caracterizó por fuertes tormentas, lo que hizo que sólo fueran dos cofradías a la catedral, el Viernes Santo por la mañana la Sentencia de San Gil y por la tarde la de los Negros desde su capilla, de las dieciséis que tenían prevista su salida.

La cofradía de los Negros o de la Virgen de los Ángeles salió más tarde de su hora, por lo que al llegar a la Catedral se encontró las puertas cerradas, ya que eran las seis de la tarde, y una vez acabadas las tinieblas y desalojada la gente, habían cerrado las puertas del Templo Mayor, las cuales no fueron abiertas a pesar de la insistencia de la cruz de guía de la hermandad, por lo que tuvieron que volverse atrás por el otro lado de las gradas hacia la calle Placentines.

La tarde del Miércoles Santo salió de San Isidoro la cofradía de las Virtudes a pesar del vendaval, causante de que los pasos, mojadísimos, tuvieran que refugiarse en el Salvador, desde donde volvieron a sus templos el segundo día de Pascua²⁹.

Es de resaltar que pese a la apatía de Felipe V de participar activamente en los cortejos pasionales sevillanos, su profunda piedad eucarística le hizo solicitar en 1731 del cabildo catedral mediante oficio del señor

Marqués de la Paz, que la procesión general del Corpus Christi pasara dicho año por las cercanías de palacio para que la familia pudiera rendir pleitesía al Santísimo Sacramento, lo que así acaeció por decisión de los señores capitulares³⁰.

Nuevamente en 1732 se mantuvo el mismo itinerario que el año anterior para la procesión eucarística *“ya que su indisposición no el permitía acompañar a esta religiosa función como quisiera”*³¹

En 1733, de nuevo con la ausencia de la familia real, la Semana Santa se desarrolló con total normalidad, saliendo el Domingo de Ramos la hermandad del Silencio de San Juan de la Palma y la Entrada en Jerusalén de los Terceros; el Miércoles Santo, el Despedimiento y Virtudes de San Isidoro; el Jueves Santo, Nuestra Señora de Regla de Santa Lucía, las Angustias del Carmen, la Coronación del Valle, el Traspaso de San Lorenzo, la Oración del Huerto de Montesión y la Pasión de la Merced; el Viernes por la mañana el Nazareno de San Antonio Abad y la Sentencia de San Gil, y por la tarde la Exaltación de Santa Catalina, las Tres Caídas de San Isidoro, la Lanzada y Buen fin de San Basilio, la Piedad de Santa Marina, el Santo Entierro de San Laureano y la Soledad del Carmen, *“y ha hecho muy buena Semana Santa, y sin haber llovido cosa de provecho desde el último día de enero hasta el Sábado Santo”*³². Muestra devocional y de la participación activa de la familia real es la visita realizada a la devota imagen de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder en la iglesia de San Lorenzo con aparato y traje de gala, manifestada ésta por el cronista decimonónico de la hermandad Manuel Serrano Ortega, aunque sin precisar ni fijar la cronología de la misma. Esta devoción monárquica por la conocida imagen del Nazareno sevillano fue repetida entre otros por los reyes Fernando VII y doña Amalia de Sajonia, que incluso se inscribieron en el libro de hermanos; los duques de Montpensier en 1848; Isabel II en 1877; o el Infante don Antonio de Orleans en 1878³³.

Tanto en 1732 como en 1733, la salud del monarca parece que alcanzó momentos críticos, queriendo permanecer aislado y sin ganas de ver a nadie, por lo que se decidió que el rey debía abandonar Sevilla y dirigirse al palacio de la Granja, lugar que añoraba con total sentimiento. El día de la partida quedó fijado para el 16 de mayo de 1733, saliendo la comitiva real, casi de hurtadillas, durante las calurosas horas del mediodía por la puerta trasera de la huerta del Retiro del Alcázar con el fin de no despedirse de las instituciones oficiales de la Ciudad, por lo que con la marcha de Felipe V “quedaba

²⁶ ZÚÑIGA.

²⁷ ARTACHO, p. 131

²⁸ ZÚÑIGA.

²⁹ ARTACHO, pp. 131-132.

³⁰ Archivo de la Catedral de Sevilla; Secc. I, Secretaría de Autos Capitulares, 1731; Libro 105, fols. 78 a 81.

³¹ MÁRQUEZ, p. 121.

³² ARTACHO, pp. 132-133.

³³ SERRANO, p. 158. El cronista contemporáneo sevillano Juan Carrero, p. 359, cita esta visita el 6 de enero de 1730.

³⁴ MORALES, “Sevilla es Corte...” p. 181.

como viuda la Reina de la Ciudades”³⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO MORGADO, José: *Prelados Sevillanos*. Sevilla: 1906, pp. 606-624.
- ANÓNIMO: *Descripción del Modo en que ejecutó su estación la Cofradía del Sagrado Entierro (...) el Viernes Santo 15 de abril a las tres de la tarde de 1729 hallándose presentes para verla en su tribuna (...) los Señores Reyes Católicos don Felipe V y doña Isabel de Farnesio*. Sevilla: 1730.
- ARTACHO Y PÉREZ-BLÁZQUEZ, Fernando de: *Manuscrito Sevillano. Crónica General de las Cofradías, festejos, sucesos y hechos curiosos acaecidos entre 1713 y 1775*. Sevilla: Guadalquivir, 1997
- CARRERO RODRÍGUEZ, Juan: *Anales de las Cofradías Sevillanas*. Sevilla: Castillejo, 1991.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino e ARENA FRUTOS, Isabel: *Un Portuense en México: Don Juan Antonio Vizarrón, Arzobispo y Virrey*. El Puerto de Santa María (Cádiz): Ayuntamiento, 1998.
- CONTRERAS RODRÍGUEZ-JURADO, José: “De los asistentes a los alcaldes constitucionales”. En *Ayuntamiento de Sevilla. Historia y Patrimonio*. Sevilla: Guadalquivir, 1992, pp. 249-282.
- LEÓN, Aurora. *Iconografía y fiesta durante el Lustró Real. 1729-1733*. Sevilla: Diputación (Arte Hispalense), 1990.
- MÁRQUEZ REDONDO, Ana Gloria. *Sevilla, Ciudad y Corte. 1729-1733*. Sevilla, Ayuntamiento, 1994.
- MORALES MARTÍNEZ, Alfredo. “Las empresas artísticas del Arzobispo don Luis de Salcedo y Azcona” en *Homenaje al profesor doctor Hernández Díaz*. Sevilla: Universidad, 1982, pp. 471-484.
- “Sevilla es Corte. Notas sobre el Lustró Real”. En *El Real Sitio de la Granja de San Ildefonso. Retrato y escena del rey*. Madrid: Patrimonio Nacional, 2000, pp. 172-181.
- MORILLAS ALCÁZAR, José María. *Felipe V e Isabel de Farnesio en Andalucía*. Sevilla: 1996.
- QUILES GARCÍA, Fernando: *Teatro de la Gloria. El universo artístico de la Catedral de Sevilla en el Barroco*. Sevilla: Diputación y Universidad Pablo de Olavide, 2007.
- SERRANO ORTEGA, Manuel: *Noticia histórico-artística de la Sagrada imagen del Señor del Gran Poder*. Sevilla: 1898.
- ZÚÑIGA, Lorenzo de. *Anales eclesiásticos y seculares de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Sevilla que comprenden la Olim-*

LA “RELIGIOSIDAD TRADICIONAL” EN LA MODERNIDAD AVANZADA. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL RITUAL FESTIVO DE LA SEMANA SANTA MARINERA DE VALENCIA

Dr. Pedro García Pilán
Universidad de Valencia

EL PROBLEMA DE LA TRADICIÓN

La revitalización de rituales festivos, acaecida durante las últimas décadas del siglo pasado, no sólo ayudó a poner en tela de juicio la tesis clásica (unilineal) de la secularización, sino que también contribuyó a convertir al ritual, asociado hasta entonces a sociedades “exóticas” y “primitivas”, en una categoría de análisis importante para el análisis de las sociedades de la modernidad avanzada. Esto, sin embargo, ha venido a plantear un nuevo problema, que podríamos plantear en los siguientes términos: si la acción ritual ha demostrado seguir manteniendo, o incluso incrementando, su importancia, ¿qué sucede con la acción tradicional? Porque cabría recordar, antes de seguir avanzando, que ritual y tradición aparecen como categorías íntimamente imbricadas en ciencias sociales: la vieja definición de Mauss del rito como “acción tradicional eficaz”¹, es la más célebre síntesis de una corriente que se remonta, como mínimo, a Durkheim, pero cuyos ecos continúan resonando en múltiples autores contemporáneos.

En principio, las celebraciones de Semana Santa podrían servir para responder a la pregunta planteada: sólo por aludir a un par de ejemplos, el antropólogo Rafael Briones ha afirmado que el ritual prieguense “tiene la tradición como matriz”,² mientras que uno de los sociólogos hispanos de mayor proyección mediática, al hablar de la potencia de las procesiones de Semana Santa por todo el ámbito peninsular, no ha dudado en afirmar que “la explicación es que la fuerza de la tradición cultural resulta tan ineludible como la fuerza de la gravedad”³.

Podríamos multiplicar los ejemplos. Pero en definitiva, y como refiriéndose a la Semana Santa andaluza, Isidoro Moreno puso de manifiesto hace algún tiempo, se ha impuesto como explicación monocausal, “la fuerza de la tradición”⁴. Sin embargo, esto nos llevaría a plantearnos, con este último autor, “porque ‘la tradición’ ha adquirido aquí y ahora tan inusitado vigor, cuando precisamente la modernidad, o incluso la que muchos denominan postmodernidad, es el ámbito en que se desenvuelven hoy sectores cada vez más amplios de la sociedad andaluza”⁵. La respuesta de “la tradición” se vuelve así radicalmente insuficiente, “y no puede dar cuenta de las causas por las que muchos rituales religiosos otrora populares sí han desaparecido o han pasado a ser muy poco relevantes, mientras otros se han mantenido o cobrado un fuerte auge”.⁶ La vitalidad de Semana Santa en Andalucía sólo puede ser explicada, pues, “en la modernidad y no en base a la perduración de rasgos ‘tradicionales’”.⁷ Advertencia que, evidentemente, puede ser extendida mucho más allá del ámbito andaluz.

Este tipo de cuestiones resultan sumamente importantes, porque no podemos olvidar que el estatus de la tradición en condiciones de modernidad ha sido objeto de importantes reflexiones en el seno de las ciencias sociales. Al respecto, resulta sumamente ilustrativo recordar a Weber, quien hablaba de la tradición como de un “actuar consensual” heredado del pasado, cuya eficacia viene garantizada por coactivas “normas obligatorias”.⁸ Pero quizás el principal sistematizador del término fue Shils, quien interpreta la tradición como algo inherente

¹ MAUSS, 139.

² BRIONES GÓMEZ, 318.

³ AMANDO DE MIGUEL, 53.

⁴ MORENO NAVARRO, “La vitalidad actual...”, 176.

⁵ MORENO NAVARRO, “La vitalidad actual...”, 176.

⁶ MORENO NAVARRO, “La vitalidad actual...”, 176-177.

⁷ MORENO NAVARRO, “La vitalidad actual...”, 177.

⁸ WEBER, 264.

a todas las sociedades, adoptando un enfoque funcional que hace de la misma un requisito transtemporal, ineludible de toda sociedad. Shils insiste en el carácter consensual de la recepción de la tradición, con un énfasis en la intertemporalidad que convierte a la misma en un mecanismo de anclaje del presente en el pasado, que proporciona modelos de conducta y actúa así como principio regulador de la vida social.

Tesis como las de Shils chocan con las recientes teorías acerca de la sociedad del riesgo, que se definiría entre otras cosas, según Beck, por la creciente individualización y por la “destradicionalización de las formas de vida de la sociedad industrial”⁹. Sin embargo, quien con más vigor ha ahondado en los últimos años en el análisis de la tradición ha sido Giddens, quien define a nuestra sociedad como “postradicional”, estableciendo una distinción nítida entre el suelo de posibilidad de la tradición antes y después de la modernidad. Cuatro serían las características básicas de la tradición en las sociedades tradicionales: es un mecanismo de organización de la memoria colectiva, tiene un carácter vinculante, está custodiada por guardines, e implica el ritual. Este autor olvida, sin embargo, que su “noción formular de verdad”¹⁰ remite a la revelación, lo que implica que, de manera sorprendente, queda obviado el crucial problema de la secularización. Por otra parte, la evidencia demuestra que, si la tradición ya no es posible, al menos el ritual goza de buena salud. Algo falla, pues, en el planteamiento de los teóricos de la “destradicionalización”. Para intentar avanzar, puede resultar interesante el análisis detallado de un caso concreto.

REFLEXIONES SOBRE LA SEMANA SANTA MARINERA DE VALENCIA

Me ceñiré a continuación a destacar determinados aspectos de la Semana Santa Marinera de Valencia¹¹. Es ésta la fiesta grande de tres barrios de la franja marítima de dicha ciudad (El Cabanyal, El Canyameler y El Grao), barrios que fueron municipios independientes hasta finales del siglo XIX, y que se mantuvieron en una situación de notable aislamiento físico respecto a la ciudad hasta la última década del siglo XX. Barrios habitados predominantemente por clases bajas, en los que el pasado marinero es capaz, todavía en la actualidad, de proporcionar un capital simbólico propio, que sirve para articular una identidad diferenciada. Nos encontramos, pues, ante un caso que claramente podría ser considerado como un “nicho de tradición local”:¹² en los már-

genes de una ciudad relativamente grande y cuyo universo festivo aparece dominado por las omnipresentes fiestas falleras, se mantiene un residuo de religiosidad fuertemente enraizado en el pasado. Desde esta perspectiva, resulta tentador recurrir a la explicación que últimamente ha devenido estándar: el ritual, como medio reproductor de una identidad diferenciada, adquiere un carácter integrador, y permite la supervivencia de una comunidad claramente delimitada y anclada en su pasado.

La realidad es sin embargo, mucho más compleja. Como en su día pusiera de manifiesto Isidoro Moreno, son múltiples los niveles de identidad susceptibles de ser activados por el ritual: refiriéndose a los andaluces, él habla de rituales de identidad “grupales”, “semicomunales”, “comunales” y “supracomunales”¹³. Evidentemente, no podemos aplicar mecánicamente este esquema a cualquier ámbito: en el caso que nos ocupa no podemos hablar de identidad “semicomunal”, ya que no nos encontramos ante una comunidad dividida en “mitades”, pero no sería inapropiado hablar de rituales de identidad “grupal” (las procesiones que realiza cada cofradía por separado), “comunal” (las procesiones conjuntas de las cofradías de cada parroquia o barrio) o incluso “supracomunal” (los actos estelares de Jueves Santo, Viernes Santo y Domingo de Resurrección, que se desarrollan conjuntamente a lo largo de los tres barrios). Pero además, la puesta a prueba de la tipología propuesta por Moreno nos proporciona pistas para seguir avanzando, ya que podemos, en realidad, observar nuevos niveles de identidad.

Así, el análisis de nuestro ritual permite discernir, en un primer nivel, niveles de identidad subgrupales: se trataría aquí de los que realizan los pequeños grupos (frecuentemente directivos de las cofradías) que se reúnen regularmente a programar la fiesta, a poner al día las cuentas, o simplemente a practicar la sociabilidad. Aparentemente menores, estos pequeños rituales son imprescindibles de cara a la puesta en marcha del gran ritual semanasantero. Ahora bien, en realidad, podemos seguir detectando niveles de significación, que se vuelven también cada vez más ambiguos y difusos: en primer lugar, porque la propia dinámica expansiva de la fiesta ha permitido que la ciudad de Valencia se apropie en cierta medida de ella: la Semana Santa Marinera es ahora considerada por los políticos locales como “la segunda fiesta de la ciudad”, lo que implica que la “identidad supracomunal” deviene ambigua, pues el sujeto celebrante son a la vez tres barrios y toda una ciudad. Se trata de un nivel de identidad incipiente, pero, en todo caso, ya no queda

⁹ BECK, 93-195.

¹⁰ GIDDENS, 86.

¹¹ Un análisis detallado de esta fiesta se ha realizado en GARCÍA PILÁN, de donde procede el material empírico utilizado para esta comunicación.

¹² Cf. CRUCES VILLALOBOS, 23.

¹³ MORENO NAVARRO, “Niveles de significación...”.



Niños de la Hermandad del Santísimo Ecce Homo escenifican el Juicio de Jesús ante Pilatos la mañana de Viernes Santo. Fotografía: Pedro García Pilán.

tan claro aquí dónde está el “nosotros” y el “ellos”. Más complejo todavía es el siguiente nivel, pues la ascendente proyección mediática del mismo implica la creación de comunidades escópicas, virtuales, dispersas y desterritorializadas. Como ha señalado un sociólogo, los *mass media* son capaces de reconstruir la tradición, pero a cambio de que ésta pierda su carácter regulador de las relaciones locales o interacciones cara a cara.¹⁴ Pero cabe entonces preguntarse qué hay realmente de “tradicional” en una tradición que ni es coactiva, ni necesariamente heredada, ni se practica en una comunidad asentada sobre un territorio bien definido.

Por otra parte, los procesos de recomposición territorial que caracterizan a la modernidad avanzada son susceptibles de incluir a la fiesta dentro de redes en las que la Semana Santa Marinera ya no es el centro, sino tan sólo un punto más dentro del universo festivo de la Semana Santa: la inclusión de la Junta Mayor de la Semana Santa Marinera dentro de la Junta Diocesana de Hermandades de Semana Santa supone la celebración de un espacio que desborda ampliamente el que vio nacer al ritual, espacio que se amplía hasta abarcar toda España en el caso de los Encuentros Estatales de Semana Santa. Hasta aquí, se articulan niveles de identidad inclusivos (del Estado al grupo), pero hay que tener en cuenta también la proliferación de niveles de identidad aún más transversales, como los que agrupan a las cofradías de tal o cual devoción (que crean también sus ritua-

les de reunión periódica). Pero, más allá del espacio, también se desborda el tiempo: si el ejercicio de la sociabilidad cofrade permite vivir la Semana Santa a lo largo de todo el año en un espacio concreto, la proliferación de foros y espacios en Internet permite la emergencia de nuevas formas devocionales y de sociabilidad de base mucho más incierta. En resumen, nos encontramos con una red polimórfica de procesiones, o de otras modalidades de interacciones, cara a cara o de manera virtual, que se superponen unas a otras, que en ocasiones compiten y en otras se complementan. Cualquier pretensión de totalidad se ve arrastrada en un torbellino cada vez más complejo y entremezclado de horizontes de entendimiento. Cuando el ritual se descentra, lo que refleja y a la vez sanciona es el profundo descentramiento de las sociedades de la modernidad avanzada; resulta lógico pensar pues que “incluso las identidades colectivas (...) se ajustan más a la imagen de una red frágil que a la de un centro estable de autorreflexión”¹⁵. En tales condiciones, la identidad no podrá ser prescrita por ninguna autoridad legítima, sino que será continuamente reconstruida y renegociada, fragmentada en definitiva en una multiplicidad de opciones sobre las que el individuo tiene la necesidad de elegir continuamente. Y es ésta, en realidad, una necesidad muy poco tradicional.

Esta situación se corresponde con las formas de religiosidad predominantes entre los principales actores del ritual (los cofrades). No es difícil encontrar múltiples

¹⁴ THOMPSON, 237-268.

¹⁵ HABERMAS, 424.

acciones que se han podido caracterizar como típicas de la religiosidad popular, ya que ponen el acento en la satisfacción de las necesidades más elementales o básicas (principalmente la salud), y se producen sin intermediación eclesiástica¹⁶; formas de religiosidad que coinciden con ese “rechazo de la mediación clerical” que Rodríguez Becerra ha definido como una de las características de la religiosidad popular¹⁷. Ahora bien, también podríamos considerarlas en la actualidad como parte del proceso de desinstitucionalización religiosa que caracteriza a las producciones culturales de la modernidad avanzada, perspectiva que, lejos de resultar antagónica con la anterior, permite apreciar una superposición de temporalidades sobre el mismo fenómeno. En todo caso, no dejan éstas de ser formas de religiosidad fuertemente vinculadas al lugar, a lo local. Ahora bien, nos engañaríamos pensando que, en materia de creencias religiosas, el recurso a la tradición supone la conformidad con una norma colectiva heredada del pasado. Muy al contrario, la religiosidad de los cofrades demuestra un grado de individualización que resulta inequívocamente moderno. Desde esta perspectiva, no se percibe ninguna contradicción entre creencia y falta de práctica, ya que cada uno tiene el derecho a —como me decía una cofrade— “hacerse la religión a su manera”¹⁸.

Este individualismo se plasma en un deseo de autonomía que provoca que, incluso en los que se reconocen de manera explícita dentro de la iglesia, reivindiquen su derecho a elegir libremente, sin dejar a la hierocracia el poder de decisión. Reclamando este derecho a la autonomía, se llega incluso a reivindicar una tradición propia, en la que el papel de los sacerdotes aparece claramente delimitado, sin por ello haber desaparecido esos “significados últimos” que la relación con lo sagrado provee al individuo¹⁹:

“...la iglesia siempre me ha tirao, siempre me ha tirao, pero siempre en el sentido de que lo que veo lógico, bajo mi punto de vista, lo comparto y lo apoyo, lo ilógico no estoy de acuerdo,

¹⁶ Es frecuente, a lo largo de las celebraciones, ver pasar pañuelos por las imágenes de los crucificados, o hacer girarse a éstos hacia la puerta de las casas en los que se sabe que hay alguien gravemente enfermo. Dentro de estas formas de religiosidad más tradicionales encontramos también el culto a determinadas reliquias, como el trozo de la *Vera Cruz* al que acuden quienes necesitan efectuar alguna petición. También hay que destacar que, durante la Semana Santa, las imágenes son guardadas en domicilios particulares, etc.

¹⁷ RODRÍGUEZ BECERRA, 32-33.

¹⁸ “... yo soy católica, soy creyente pero practicante no. Vamos a ver, si tengo que ir voy, y digamos que me he hecho como todo el mundo la religión a mi manera.” (Hermandad del la Crucifixión del Señor). Expresiones similares se han encontrado hasta la saturación a lo largo del trabajo de campo.

¹⁹ Al respecto, véase LUCKMANN.

²⁰ LUCKMANN, p.112.

²¹ Un ejemplo extraído de una entrevista: “.. es que yo verdaderamente no creo que de los cuatro mil quinientos cofrades que

ya puede decirlo el cura párroco de la iglesia de los Ángeles o el arzobispo de Valencia, me da exactamente lo mismo... Si no es lógico, bajo mi punto de vista, no es lógico, ni lo dice uno ni lo dice otro. Y yo pues, bajo mi tradición religiosa que tengo, yo creo en Dios pero no en los curas...” (Cofradía de Jesús en la Columna).

Valga apuntar al respecto que, como ya apuntara Luckmann hace varias décadas²⁰, quizá sea más propio enfocar este tipo de religiosidad individualizada como un fenómeno nuevo o emergente de religión desinstitucionalizada, que como un mero residuo del pasado. Es lógico que, bajo estas premisas, la fe adquiera un carácter fuertemente probabilista, en el que las grandes certezas han desaparecido²¹.

Nos encontramos, pues, ante un horizonte de religiosidad que “tiene que ver más con preocupaciones espirituales individuales que con la conformidad a una tradición colectiva”²². La búsqueda individualizada gana terreno, también aquí, a la observancia religiosa. El individuo ya no está sometido a las normas del grupo; es por esto que los dirigentes de la cofradía tampoco podrían hacer —en caso de que quisieran— nada para obligar al grueso de los cofrades a un mínimo cumplimiento de los oficios religiosos²³.

Resulta claro, pues, que dentro del universo simbólico que el ritual propone, cada uno elige libremente adherirse a sus prácticas preferidas (mayoritariamente procesiones y ejercicio de la sociabilidad), alejándose de las que no cree convenientes, llevándose a cabo un ejercicio de elección individual que entra de lleno dentro de lo que se ha llamado “religión a la carta”.²⁴ No se trata, ni mucho menos, de que los cofrades sean poco religiosos; ni siquiera tampoco de que las modalidades de adhesión a la norma sean múltiples: es que, en materia de creencias, ya no hay norma²⁵. El sentido está en la práctica, tal como me dijo en una ocasión una entrevistada: “mira, yo cuando me pongo el traje ya llevo todo el sentido”²⁶. Esta situación crea en determi-

hay en toda la Semana Santa, así como es cierto que la mayoría de ellos sí que salen por tradición y tal, y que no son practicantes y todo eso, pero creo que habrán muy pocos que no sean creyentes... Que tendrán su creencias y se habrán hecho su religión a su manera y su Dios a su manera, pero yo no creo que haya ningún ateo en Semana Santa... Ahora lo que pasa es que es cierto que no son practicantes” (Hermandad de la Crucifixión del Señor).

²² LENOIR, p.10.

²³ “... lo que pasa es que no puedes obligar a la hermandad... mira, cuando empiezas a decir ‘tenemos que ir a tal y cual’, entonces la gente ves que se va. Tienen que ir a su aire y porque ellos quieren ¿me comprendes?” (Hermandad del Santo Silencio y Vera Cruz).

²⁴ MONCADA

²⁵ Como me manifestó en una ocasión un cofrade, “aquí pretendemos pasarlo bien, pero cada uno en su conciencia que crea lo que quiera” (Corporación de Pretorianos y Penitentes).

²⁶ Hermandad del Santo Silencio y Vera Cruz.



La Hermandad del Santísimo Cristo del Salvador se dirige a la orilla de la playa la mañana de Viernes Santo. Fotografía. Pedro García Pilán

nados casos la necesidad de distinguir (inútilmente) entre lo que, en Semana Santa es y no es religión. El criterio para delimitar los confines entre una y otra es precisamente la tradición:

“estamos a medio camino entre lo que es religión y lo que no es religión, y entonces a veces es muy agradable, pero a veces es muy desagradable también porque la gente mezcla lo que es tradición pura de su familia con sentimientos religiosos, que yo sin duda creo que están”. (Hermandad del Santo Cáliz).

Y esa división es clave porque, si analizamos el discurso cofrade, “tradición” significa, en muchos casos, normalizar la secularización. No se trata de un ámbito al margen de lo sagrado, sino un ámbito en el que lo eclesial se queda ampliamente desbordado. Tradición es aquí, devoción desinstitucionalizada a la propia imagen, pero también identidad, sociabilidad, deseo de estar con los amigos, sacralización del lazo social, desfile por la calle “codo con codo”²⁷; *communitas*, en definitiva.

Nos encontramos, pues, ante una religión de carácter inequívocamente público, que trasciende por completo el marco eclesial. Y no sólo porque la calle sea el lugar privilegiado para efectuar la específica liturgia de tal religión, sino porque, en la práctica, la fiesta no cuenta con una hierocracia que la gestione. Antes bien, el ritual refleja universos simbólico complejos, que mezclan situaciones y temporalidades múltiples, en las que

conviven formas de religiosidad residuales (herencia de formas hegemónicas en el pasado) con otras absolutamente novedosas. Pero incluso en el caso de las más vinculadas a la hierocracia eclesial, la adhesión depende exclusivamente de la voluntad individual. En este sentido, la vivencia refleja el reciente diagnóstico de Berger:

*“... estos ejercicios de elección son inevitables en una situación en la que ninguna tradición religiosa se considera, desde hace tiempo, como garantizada. El individuo tiene que elegir. E incluso en el caso de que se defina a sí mismo como fiel y ortodoxo seguidor de esta o aquella tradición, también esta definición es el resultado de una elección”*²⁸.

Otro rasgo inequívoco de modernidad es la base asociativa de la fiesta, aunque, en principio, pudiera parecer evidente que pocas asociaciones hay más tradicionales que una cofradía o hermandad de Semana Santa. En el caso que nos ocupa, pocas son las que pueden esgrimir un pasado centenario; sin embargo, no es éste el criterio más indicativo: las funciones sociales de una cofradía pueden ser muy distintas hoy de las que eran en el momento histórico de su constitución. Al respecto, la evidencia etnográfica nos demuestra que, por su propio carácter de organización especializada en la organización del ritual, una cofradía es una asociación estrictamente moderna: puede haber una ideología familista, pero, en la fase de expansión que las cofradías viven, la

²⁷ *Semana Santa Marinera de Valencia 1991*. Valencia: Junta Mayor de la Semana Santa Marinera, 1991, p. 44.

²⁸ BERGER, p. II.

realidad es que, en muchos casos, son los hijos los que se apuntan antes que sus padres, y las redes de amistad cobran importancia creciente en detrimento de los vínculos fuertes o familiares. Además, cada cofrade elige de manera totalmente individual cuál es su grado de implicación en la cofradía, y lo cierto es que la mayoría no quiere saber nada de las complicaciones derivadas de los compromisos inherentes a la asunción de los cargos, en ilustrativa consonancia con ese “crepúsculo del deber” del que nos habla Lypovetsky. En cuanto a los cofrades que trabajan todo el año, son muy conscientes de que, gracias a su esfuerzo, “la tradición se mantiene viva”. Dicho sea de paso, es éste otro síntoma de modernidad, pues sólo dentro de la reflexividad que la modernidad supone pueden percibirse incertidumbres acerca del futuro de una tradición que, en tanto que anclaje consensuado en el pasado, sería por definición irreflexiva.

Siempre que se habla de tradición en contextos de modernidad avanzada, pueden surgir llamativas paradojas. Efectivamente, se da la circunstancia de que, cuanto más y mejor se organiza la fiesta (es decir, cuando más se contribuye al reencantamiento del mundo), en mayor medida aumenta la burocracia asociada a la misma. Al respecto, no es infrecuente ver cómo la sociabilidad ejercida en el local festero imbrica de manera indisoluble burocracia con carisma: se puede cenar todos los viernes para estar juntos y pasarlo bien, pero no faltará el momento en que se aluda a la mejor manera de costear, por ejemplo, el I.V.A. de las bandas de música que habrá que contratar llegados los días de fiesta, al estado de las cuentas de la lotería, o a la mejor manera de gestionar una subvención oficial. A través del ejercicio de la sociabilidad festera, se produce, pues, una espiral en la que sacralización y burocracia se retroalimentan mutuamente (la propia existencia de una Junta Mayor de la Semana Santa Marinera, encargada de planificar el buen desarrollo de las procesiones, es ilustrativa al respecto). Usando la terminología de Salvador Giner, pues, profanización de lo sagrado y sacralización de lo profano avanzan cogidas de la mano. O, como diría Ritzer, el reencantamiento sólo es posible a través del empleo sistemático de medios modernos, genuinamente desencantados.

Podrían seguir enumerándose rasgos de modernidad en la religiosidad que aflora en el ritual de la Semana Santa Marinera. Con todo, terminaré refiriéndome a uno de ellos: se trata de la conversión de la fiesta en patrimonio cultural y, de manera especial, la concreción física de tal operación en el espacio de un museo (siguiendo el ejemplo de otras semanas santas, la Marinera abrió las puertas del suyo en el año 2000). Y este

hecho es capital, porque la reconversión de una religiosidad en patrimonio implica el reconocimiento de algo que se siente como vivo (la sacralidad, la trascendencia), a la vez que se certifica como muerto (el pasado). También debería considerarse que el patrimonio fija la tradición y actúa como dispositivo de reconocimiento identitario, pero al tiempo que contribuye a sacralizar una identidad, contribuye a su descentramiento: en tanto que patrimonio, es propiedad común, y ya no sólo los locales pueden hacer uso del mismo, lo que equivale a la pérdida del monopolio de la tradición por parte de un grupo. Por otra parte, la conversión del ritual en patrimonio también sanciona, y de manera oficial, la secularización de la tradición, al transferir los principales símbolos de ésta de un espacio sagrado (la iglesia) a otro profano (el museo)²⁹. En el marco del museo, los símbolos son reverenciados por su función emblemática y por su significado histórico, pero difícilmente serán capaces de movilizar los significados que tuvieron en su día en la iglesia.

UNA REFLEXIÓN FINAL

Si enlazamos lo expuesto sobre la Semana Santa Marinera de Valencia con las reflexiones teóricas esbozadas al principio, podemos ver dónde fallan algunos de los planteamientos de los teóricos de la destradicionalización. En primer lugar, el caso descrito demuestra que el ritual puede avanzar y expandirse con independencia de cualquier “verdad formular” asociada al mismo. La legitimación tradicional (hierocrática), sometida a procesos de interrogación rutinaria por los propios cofrades, ya no es capaz de esgrimir prácticamente ningún privilegio autoritativo.

Evidentemente, “la tradición”, es la clave explicativa desde una perspectiva *emic*. Pero los científicos sociales estamos obligados a ir más allá, si queremos explicar la realidad social: la tradición hoy no es una simple herencia del pasado, sino que se construye a través de los distintos usos que se hacen de ella. La elección de remitirse a una tradición es pues un acto absolutamente autónomo y voluntario, que permite, eso sí, la incorporación subjetiva a la continuidad de un linaje que constituye “una de las modalidades posibles de la construcción postradicional de la identidad del yo, entre muchas otras que ponen en juego la afectividad de los individuos, y se alimentan de sus aspiraciones comunitarias, sus recuerdos y sus nostalgias”³⁰. Tal incorporación tiene tanto de estilo de vida como de búsqueda de trascendencia, pero tal búsqueda dista de encontrar acomodo en un corpus orgánico de normas sancionado por una autoridad legítima.

²⁹ Esta transferencia de sacralidad es tan evidente que, en el caso que analizamos, determinadas cofradías han llegado a iniciar sus salidas procesionales desde el museo.

³⁰ HERVIEU-LÉGER, 271.

tima. Sirve para construir una comunidad imaginada, un sujeto colectivo que carece ya de otros medios para constituirse como comunidad expresa. El recurso a la tradición también permite compatibilizar estructura con *communitas*, no sólo porque las procesiones conjugan ambas vertientes, sino porque, a través del ejercicio (voluntario) de la sociabilidad, un estado de liminalidad difusa, vinculado a tal *communitas*, es posible de mantener a lo largo de todo el año³¹. Pero se trataría, en todo caso, de una práctica completamente secularizada, capaz de proporcionar un reencantamiento débil, que en la práctica deja a los actores lejos de la sombra del campanario.

En definitiva, podemos seguir discutiendo acerca de la pertinencia del término “religiosidad popular”, pero no podemos, sin más, equiparar ésta con “religiosidad tradicional”. En condiciones de modernidad, la tradición, a la que se recurre de manera selectiva, es completamente ineficaz fuera del marco del ritual. La propia secularización es, pues, la más firme aliada de la expansión del ritual semanasantero, que segrega formas de sacralidad débiles e inequívocamente modernas.

BIBLIOGRAFÍA

- BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.
- BERGER, Peter L. *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*. Barcelona: Herder, 2006.
- BRIONES GÓMEZ, Rafael. *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*. Córdoba: Ministerio de Educación y Cultura, 1999.
- CRUCES VILLALOBOS, Francisco. “Procesos formativos en la expresividad urbana: tradición, instrumentalidad, autocensura, transgresión y comunicación crítica”. En *La ciudad es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*. Ed. Carmen Ortiz Gracia. Barcelona: Anthropos, 2004, pp. 19-35.
- GARCÍA PILÁN, Pedro. *Tradición y proceso ritual en la modernidad avanzada. La Semana Santa marinera de Valencia*. Tesis Doctoral, Universidad de Valencia, Departamento de Sociología y Antropología Social, 2006.
- GIDDENS, Anthony. “Vivir en una sociedad postradicional”. En BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony y Scott LASH. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza, 1997, pp. 75-136.
- GINER, Salvador. *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*. Madrid: Alianza, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- LENOIR, Frédéric. *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza, 2005.
- LIPOVETSKY, Gilles. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- LUCKMANN, Thomas. *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- MAUSS, Marcel. “La oración”. En *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral, 1970, pp. 93-142.
- MIGUEL, Amando de. *Los españoles y la religión*. Barcelona: Debolsillo.
- MONCADA, Alberto. *Religión a la carta*. Madrid: Espasa Calpe, 1996.
- MORENO NAVARRO, Isidoro. “Niveles de significación de los iconos religiosos y reproducción de identidades en Andalucía”. En *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Comps. Pierre Cordoba y Jean-Pierre Étienne. Granada: Casa de Velázquez, 1990, pp.91-103.
- “La vitalidad actual de la Semana Santa andaluza: modernidad y rituales festivos populares”. En *Demófilo*. Número 23, 1997, pp.175-192.
- RITZER, George. *El encanto de un mundo desencantado. Revolución en los medios de consumo*. Barcelona: Ariel, 2000.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. *Religión y Fiesta*. Sevilla: Signatura, 2000.
- SHILS, Edward. “Tradition”. En *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*. Chicago: The University of Chicago press, 1975, pp.183-218.
- THOMPSON, John B. *Los media y la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.
- TURNER, V. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988.
- WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: F.C.E., 2002.

³¹ Para la dialéctica entre estructura y *communitas* ver el clásico de TURNER.

DEVOCIÓN, ESTÉTICA Y FIESTA. EL EXORNO FLORAL EN LA SEMANA SANTA DE SEVILLA

Soledad Jiménez Barreras
GIESRA, Universidad de Sevilla

La Semana Santa, fiesta por excelencia de los pueblos españoles, aglutina no sólo una manifestación externa de fe y religiosidad, sino un conjunto sobresaliente donde el hombre manifiesta lo mejor de los postulados estéticos al servicio de Dios. Las artes están representadas prácticamente en su totalidad, haciendo presencia la música, la escultura, las artes suntuarias, etc. No hay que olvidar la presencia, además, de un arte efímero y que, sin lugar a dudas, ocupa un lugar destacado en la decoración de los pasos de la Semana Santa, el exorno floral, que ha llegado a convertirse hoy en día en un elemento indispensable que contribuye a la belleza y vistosidad en el procesionar de los pasos por las calles.

En este trabajo y, tras analizar la simbología de este exorno así como las diferentes tendencias en el uso de determinados tipos de flores, me centraré en el caso de Sevilla, realizando un seguimiento histórico y un análisis de la evolución del mismo.

LAS FLORES. SIMBOLOGÍA Y TIPOLOGÍAS

La principal raíz del exorno de las flores es su marcado carácter festivo, por lo que religiosamente y desde el principio de los tiempos, litúrgicamente ha estado íntimamente relacionada con la celebración de la Eucaristía, principal fiesta del mundo católico.

Las flores presiden así las iglesias y los altares, quedando por consiguiente suprimidas en tiempos de penitencia tales como el adviento o la cuaresma.

Este carácter festivo de las flores desde un punto de vistas sagrado tiene también características de veneración y amor hacia el Altísimo, apareciendo ya el mismo en textos bíblicos, como por ejemplo en *El Cantar de los Cantares*.

La simbología floral, en términos generales, podríamos concretarla de la siguiente forma. Las flores rojas representan el corazón, el fuego y la sangre, por lo que

están íntimamente asociadas con el martirio de aquellos que derramaron su sangre por la fe, cuánto más representa la sangre del Cordero Divino que consumió su vida por la liberación de los hombres. Las moradas hacen referencia a virtudes tales como la humildad o la penitencia, destacando en este grupo fundamentalmente la presencia del lirio.

Los tonos rosáceos representan un dolor esperanzado mientras que las flores blancas denotan una clarísima alusión a la Pureza y a la Alegría, por lo que están íntimamente relacionadas con la Santísima Virgen y con los Santos, que alcanzaron la alegría de la vida eterna tras seguir los pasos de la cruz con la pureza de vida del mensaje evangélico.

Realizando un análisis de las diferentes tipologías empleadas en el exorno floral de los pasos, empezaremos por el acanto, relacionado simbólicamente con la inmortalidad, pues sus espinas reflejan la concupiscencia, mientras que las tentaciones mundanas se ponen en relación con sus hojas carnosas.

El azahar es el símbolo palpable de la virginidad tanto por su olor como por su blancura, siendo en tierras andaluzas un protagonista romántico de los días primaverales.

La azucena es símbolo de pureza y virginidad, identificada sobretudo con la Virgen, aunque también se relaciona con algunos Santos que han sido vivos ejemplos de pureza, tales como San José o San Antonio de Padua.

El cardo borriquero es símbolo del sufrimiento y, por consiguiente, es asociado con el sufrimiento salvífico del Redentor.

El clavel rojo simboliza el amor puro y la sangre redentora de Jesucristo mientras que el blanco se identifica con la pureza de su madre, al igual que el rosado, que también se emplea para el exorno de los pasos de palio por su referencia a la esperanza contenida en el

dolor de la Virgen.

La hiedra simboliza la inmortalidad, sobretodo por la presencia continua de su llamativo verdor a lo largo de todo el año.

El lirio se caracteriza primordialmente tanto por su belleza como por su aroma y es considerada la flor silvestre más estimada. Su simbología plural hace referencia al amor fecundo, la belleza, la salvación, la realeza o la purificación.

El narciso, de floración primaveral, simboliza la belleza del amor.

El nardo, por su blancura y su sutil perfume, se vincula también con la pureza y el amor puro.

La orquídea, de exótica belleza, hace referencia a la perfección espiritual.

La palma es símbolo de fecundidad, ya que la palmera fue considerada por la cultura sumeria como un árbol sagrado; mientras que para el mundo judío también tiene un marcado carácter de prosperidad y regeneración.

La pasionaria, también llamada “rosa de pasión”, es indiscutible referencia al sacrificio de la Redención, pues sus órganos reproductores simulan los instrumentos de la Pasión.

La rosa es considerada prácticamente la reina de las flores por antonomasia en la cultura occidental. Su variado cromatismo hace que se le puedan otorgar un sin fin de simbologías, así la rosa roja es símbolo indiscutible del amor, y representa a los mártires al igual que a los dones del Espíritu Santo, también simboliza el estado de gracia así como el de virginidad. La rosa blanca está íntimamente relacionada con María Santísima, que ha sido llamada por este apelativo por infinidad de escritores eclesiásticos.

La violeta representa la modestia y la humildad por su característica pequeñez y su color morado.

CONFORMACIÓN HISTÓRICA DE LOS MODELOS

La presencia floral en el paso de Virgen puede ser considerada la más antigua, sin embargo no podemos asegurar que existiera antes del siglo XIX debido a que el espíritu penitencial de las cofradías no permitía la vistosidad que aportaba, ya que todo debía guardar luto; sin embargo parece que esta rigurosidad cambia hacia mediados de siglo, pues ya hay constancia de exorno floral en todas las cofradías sevillanas aunque sin ocupar aún un papel demasiado importante. Presentaba la peculiaridad de estar constituido a base de jarras con flores metálicas, generalmente de plata, como las que fueron causantes en 1844 de una partida de cincuenta y dos reales para su compra a la Virgen de la Concepción del Silencio; o de metal plateado o dorado, incluso podemos sospechar que algunas fueran esmaltadas en colores, pudiendo ser ejemplo los ramos que en un

inventario de la actual hermandad del Santo Entierro y María Santísima de la Soledad de Castilleja de la Cuesta, fechado en 1855, se incluyen del modo siguiente “ocho ramos de colores, dos ramos dorados y uno chiquito de la mano”. Estos ramos metálicos eran de pequeño tamaño, podían presentar varias formas, incluso redondeados, y frecuentemente se trataba de reproducciones de rosas de pasión o azucenas. Además parece que era frecuente encontrarlos en la delantera de los palios, junto a relicarios, que generalmente se acompañaban de ángeles de bulto redondo.

Puede aventurarse que ya en el siglo XIX comenzarían a aparecer las flores naturales en los pasos de palio, González de León nos dice que la Virgen de la Concepción “desde antiguo lleva cuatro macetas plateadas con alelíes blancos naturales” considerando que ésta fue la ornamentación natural de palio más antigua y que, a partir de aquí, se extenderá al resto de las cofradías. En estos primeros pasos el ornato floral dominaba la sencillez y la armonía, ya que el único propósito era que el devoto centrara su atención en la Virgen, lo que hacía que las flores se colocaran con timidez, solían ser de todo tipo, cera, tela o naturales, brotando con variopintas formas y colores de las bases de los escasos y modestos jarrones, rompiendo la verticalidad y poniendo una nota colorista al conjunto, que en aquellos momentos mostraba tonos grises y apagados propios de ese “estilo clásico” característico del momento.

Es en los últimos años del siglo XIX cuando aparecen los ramos de forma y volumen cónicos, que fueron haciéndose cada vez más prolijos hasta aproximadamente 1925, pues en documentos gráficos de este primer tercio de siglo aparecen pequeñas jarras frontales dispuestas en hileras que contienen algunas flores y, en ocasiones, a los lados de la Virgen se muestran grandes ramos cónicos, usándose en ellos flores como la rosa, la celinda, el jazmín o el alelí. Durante estos primeros años fue también frecuente el uso de guirnalda, cuyo fin era ocultar desperfectos en las diferentes piezas de orfebrería (como varales, candelería y demás ornamentos procesionales) o la pobreza material, un ejemplo de ello fue la Virgen del Refugio de San Bernardo, que llevaba guirnalda de flores enrolladas en los varales de los ángulos.

En los años de la posguerra, el método del uso de guirnalda y profusión floral fue muy utilizado debido a la necesidad de ocultar las mermas y los destrozos causados por los desastres de la guerra. De esta manera es en los pasos de palio, hasta la década de los años cincuenta aproximadamente, donde más acusadamente se notan las desigualdades económicas propias de los tiempos de dificultades, ya que en las hermandades ricas las costosas piezas de orfebrería y las ricas telas destacaban sobre el escaso y justo exorno floral, mientras que las más pobres eran las más abundantes en flores, puesto que tenía que suplir las deficiencias de sus piezas con una cuantiosa decoración floral. Como ejemplo pondremos el palio de la Virgen de los Gitanos, que debido

al mal estado de conservación de los varales y la imposibilidad de su arreglo, se vio obligada a salir con flores en los varales, reproduciendo un *modus operandi* que se había convertido en habitual en otras capitales como Málaga.

En las dos primeras década del siglo XX es cuando se consolida el actual logro estético del paso de palio con la obra juanmanuelina de la Macarena, que asentó las bases del paso de palio sevillano. Así, la orfebrería se ve obligada a completar el *horrer vacui* de los bordados, y a su vez la ornamentación floral crea una normativa que empieza a generalizarse. Sin embargo, hasta alcanzar la perfección del tipo de palio actual, el adorno de la flor ha ido sufriendo una evolución paralela a la experimentada por los diferentes elementos del paso de palio.

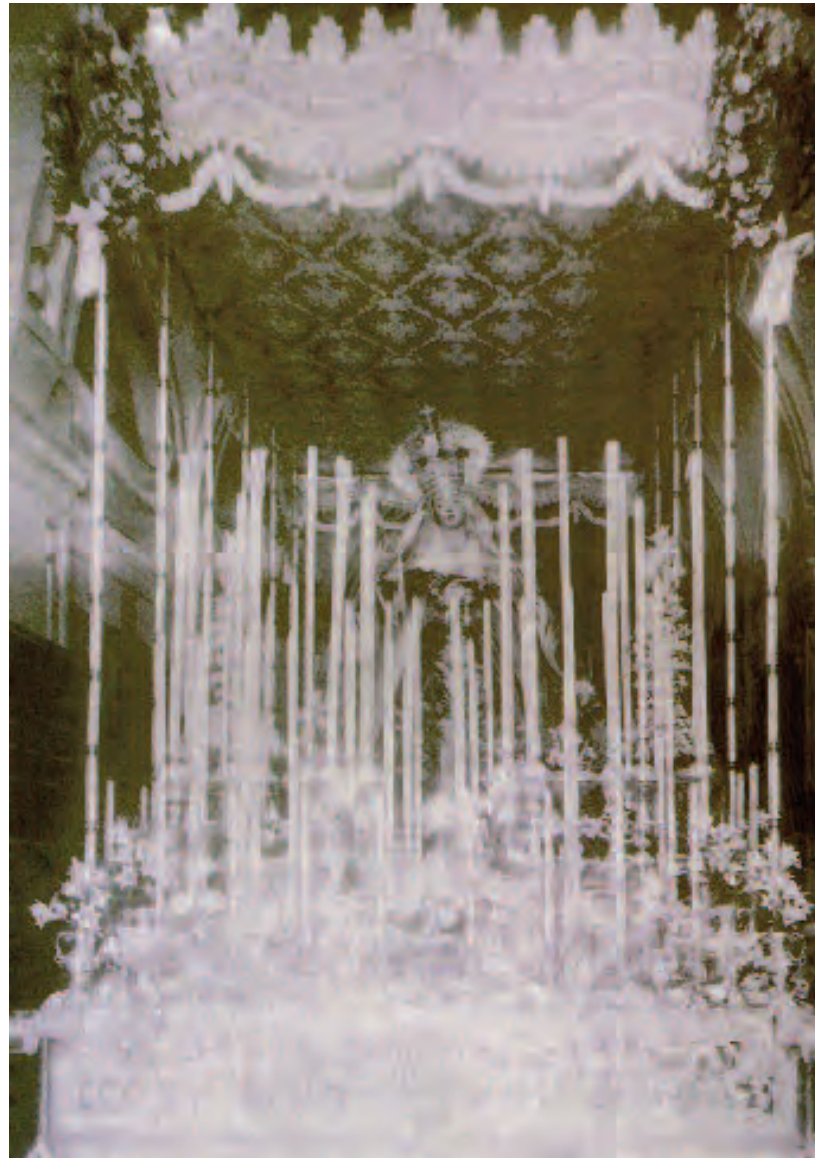
De los primeros momentos de decoración floral vegetal (finales del siglo XIX y principios del XX) eran propias las piñas cónicas de flores multicolores, que se colocaban en las esquinas, en las delanteras o entre varales. Su uso se generalizó hasta aproximadamente 1925, cuando comienza a introducirse una nueva tipología de ramo, el ramo de fanal, siendo hacia 1929 cuando comienzan a configurarse los adornos, verdaderamente artísticos, que hoy conocemos, alcanzando entonces el arte floral sus cotas más altas de perfección, las cuales se han extendido hasta nuestros días.

En 1931 muchas cofradías llamaron la atención por el acierto en la composición de los ramos. Luego vinieron años sin cofradías, y desde 1937 se impuso el actual estilo.

La tipología actual de la ornamentación de los palios, en su mayoría, se basa en los ramos denominados de fanal, resultado de variar la forma apuntada empleada hasta entonces mediante un cuerpo de ramo de forma cilíndrica con un remate redondeado (a modo de cúpula), que podían aparecer completos o de media cara y en diversos tamaños, según las jarras que los albergaban o la estructura de cada paso. En sus primeras apariciones alcanzaban gran altura (hasta casi un metro) debido a su derivación de los de pirámide; hoy presentan una altura más recortada y equilibrada. Sin embargo la tipología del ramo cónico se sigue empleando actualmente; así en 1993 destacó el mantenimiento de los ramos cónicos y bicónicos en alguna hermandad, y del primer tipo citado en un par de ellas que querían recuperar así su imagen antigua, idea que pervive aún hoy, diez años más tarde, en la Virgen del Valle o en la urna del Santo Entierro.

En los ramos también varía la densidad floral. Los hay muy apretados, formando una mancha uniforme de color; más abiertos con verde intercalado o con claveles sueltos; y colgantes, que aportan un grácil movimiento al conjunto.

El exorno floral en los pasos de Virgen se compone principalmente de los ramos que en jarras de plata o metal plateado, salvando excepciones, se disponen tanto en la delantera, antecedendo a la candelaría, como en



Paso de palio de *Nuestra Señora de la Concepción*. Salida extraordinaria de 1954

los laterales, en el espacio denominado entrevaral. En los pasos que presentan candelabros de cola hoy es normal la presencia de dos jarritas en su base, siempre que ésta lo permita. En el siguiente entrevaral, por regla general, va, un bouquet grande; el entrevaral del centro puede ser de las mismas dimensiones o ligeramente más pequeño formando una escalera decreciente con los siguientes, siguiendo el ritmo de la candelaría. Estos ramos laterales también pueden mostrar la misma altura entre sí o una disposición piramidal, siendo múltiples y variadas las posibilidades. Además las jarras que los albergan pueden aparecer solas o flanqueadas por dos jarritas de menor tamaño, que ostentan pequeños ramos.

Por delante suelen llevar unas pequeñas jarritas, que se han denominado violeteras, con ramitos que no suelen pasar de siete claveles, aunque hay momentos en que han llegado a romper cualquier norma de moderación, como ocurría en la década de los años ochenta. Hay cofrades que no aceptan la nomenclatura de violeteras, pues afirman que dichas jarritas no tienen un nombre

específico, y aún hay quien asegura que no es término usual cofradiero, apoyado en que la jarra violetera es muy estrecha y no corresponde a las formas de las que se colocan en la delantera de los pasos de palio.

Las flores en los palios también pueden aparecer en una canastilla que se colocaba sobre la peana, llamada canastilla de peana, como las del Patrocinio, Santa Cruz o San Bernardo en la parihuela, bien tumbada o en forma de friso, el cual puede ser continuo o discontinuo para que se vean las bases de los varaes, como en la Caridad del Baratillo o Dulce Nombre.

Un uso muy peculiar de la flor para el exorno es el cubrimiento del techo de palio, constituyéndose de esta forma un techo de flores. Esta originalidad se debe al insigne florista *Ramito* y consiste en cubrir la cara superior del techo de palio con claveles. Fue muy característico durante años en el exorno del palio de la Macarena, tomando luego prestado este recurso la hermandad de la Trinidad para el palio de su Esperanza.

Alrededor de la década de los años setenta comenzó a generalizarse el uso de ramos grandes de forma semicircular o radial (de tres cuartos de esfera) en las jarras esquineras, a imitación de los que lleva en su paso la Virgen de los Reyes, cuya flor suele ser el gladiolo, especie que a partir de estos años comienza a generalizarse.

A mediados de la década de los años ochenta los pasos comienzan a ir menos cargados de flores, sobre todo en las jarras laterales, sin embargo sigue siendo frecuente el uso de los ramos a base de gladiolos en las esquinas y recargamiento floral en las delanteras. Muestra del avance hacia el clasicismo que se comienza a introducir en este arte efímero cofrade son los ejemplos del procesionar por las calles de la Semana Santa de 1986 de los siempre elegantes palios de la Amargura, el Valle el Refugio de San Berardo o el Dulce Nombre. Otras hermandades continúan este resurgir de lo clásico, como demostraron en la Semana Santa de 1992 el palio de la Virgen de los Dolores del Cerro, íntegro de claveles blancos, o el palio de La O al recuperar su tradicional exorno a base de claveles.

En un principio el tipo de flor era muy variado, pues generalmente éstas eran silvestres. Con el paso del tiempo fue imponiéndose el clavel como flor más característica, ocupando, aun hoy, un lugar destacado en el exorno de los pasos de palio al ser de uso muy generalizado volviendo algunas hermandades a recuperar su uso exclusivo.

El azahar es una flor sumamente admirada en esta ciudad, apareciendo como protagonista absoluto en el palio de la Virgen de la Concepción desde 1916, en el caso del palio de la Virgen de Loreto de Las Tres Caídas de San Isidoro ha estado presente de forma prácticamente invariable, solo o entremezclado con otras flores, costumbre que ha continuado hasta nuestros días.

En 1939 se abrió el campo a la fantasía floral al salir la Virgen de los Gitanos toda de gladiolos. La Virgen de las Aguas del Museo es una de las que más des-

tacan en su exorno y pronto empezó a usar flores exóticas, pues desde 1940 muestra un ornamento floral a base de camelias, anturios y escerlicias de Canarias e incluso jacintos, causando siempre sorpresa la fantasía de su ornamentación, que un año estuvo a poco de salir con claveles azules por capricho de la Duquesa de Osuna, extravagancia que finalmente se evitó. Otro palio enmarcado en el grupo de los exóticos es el de San Isidoro, caracterizándose por la fastuosidad y originalidad de su ornato, mostrando flores tan fantásticas como la camelia o la gardenia, pudiéndola lucir gracias a que ese año la Semana Santa cayó en época propicia; las fresias, orquídeas, lilas de Holanda, gladiolos... caracterizándose, además, este palio áureo por ser el que más variedades florales acostumbra a llevar al mismo tiempo. Aunque lo mismo podríamos decir de la ornamentación que hasta hace relativamente poco ha ostentado la Macarena, que en la peana llevaba cuatro ramos de claveles, tres ramos grandes de fanal en los tres entrevarales centrales y uno pequeño en el primer entrevaral, además de orquídeas de Canarias en las ocho jarras delanteras y cuatro ramos abiertos de gladiolos y claveles de tallo largo en las esquinas de cola y en las esquinas delanteras. Entre las flores exóticas destacar el papel de la orquídea, que ha tenido el honor de ser protagonista en el palio de los Estudiantes o en la Esperanza de Triana, cuyo paso fue decorado con orquídeas de Madeira en la Madrugada de 1992, donadas por el Pabellón de Portugal.

Es alrededor de la década de los años setenta cuando comienza a generalizarse el uso de los gladiolos, llevándolos en rosa la Virgen del Subterráneo y en blanco las de Montesión y San Vicente; sin embargo, no podemos tomar esto por novedad originaria, pues décadas antes ya los usó la Virgen de las Angustias.

Parece ser que la flor que está tomando mayor protagonismo en los palios de este nuevo siglo es la rosa, que desde hace años se está generalizando de una manera cada vez más contundente. Prueba de ello es el uso de rosas achampanadas en 2002 por la Virgen Universitaria y en 2003 por la Virgen de la O, cambiando así su característico uso de clavel rosa.

El color por excelencia de las Vírgenes ha sido el blanco, la Virgen de la Hiniesta iba radiante de claveles blancos en 1952, que hubo carencia de flores debido a la nevada; dos excepciones ha tenido la Macarena en su historia, viéndose obligada a llevarlos rosas por tratarse de un regalo. Éste es el otro color que adquiere protagonismo, siendo usado por diversas hermandades en cualquiera de sus tonalidades, convirtiéndose en baluarte de su exorno, como en el caso de la Virgen del Patrocinio o la del Valle, que han llegado a dar nombre a ciertos claveles cultivados para su uso, así hay "Rosa Valle" o "Rosa Patrocinio" de tonalidad muy pálida, nomenclatura muy criticada por algunos conocedores del tema. De rosa pálido va también habitualmente el Dulce Nombre.

Como excepciones citar a Madre de Dios de la Palma, que durante años fue toda de claveles rojos. Desde los años setenta ha variado el color, aunque el rojo suele seguir empleándose en los cultos; También en una ocasión Nuestra Señora del Refugio salio con claveles rojos y rosas entre los blancos, sucediendo esto el mismo año en que estreno el manto de flores policromas. Una hermandad que en ocasiones utilizó un clavel de una fuerte tonalidad rosa, acercándose a rojo, fue La O. No debemos olvidar a la Virgen de los Dolores de San Vicente, que se ha caracterizado por llevar un ramo de claveles rojos en la calle central y un moldurón también de claveles rojos en la peana.

Hoy el uso de flores novedosas hace que se introduzcan nuevas tonalidades, como el amarillo achampañado de las rosas, aunque el color amarillo ya tuvo sus precedentes el año en que la Señora de las Aguas procesionó con flores de este color.

El exorno floral en los pasos tanto de Crucificados como de los Nazarenos, se concentra fundamentalmente en lo que se denomina el monte o calvario, siendo el sentido fundamental de la presencia de éste en el Crucificado una alusión al Monte Calvario donde el Redentor fue crucificado; mientras que en el segundo, el Nazareno se representa a Jesús en la calle Amargura, camino del Calvario y no tiene más fundamento que alzar la figura sobre el paso para que su imagen pueda ser fácilmente visualizada. Cada monte presenta una altura determinada a tenor de las características del paso, aunque por regla general, suelen ser más pronunciados en los Crucificados.

Como ya se ha comentado, en un principio los pasos iban, en general, desprovistos de todo tipo de exorno floral, y así en ambos casos los montes se mostraban imitando el terreno natural en el que se desarrollaron los pasajes reflejados. De esta manera solían ser bien de corcho, como lucieron el Cachorro, el Nazareno del Silencio o el de las Tres Caídas de San Isidoro (que aún hoy sale en procesión bajo el exorno vegetal); o tallados en madera, como los que ostentaron el Señor del Gran Poder (que también salía a finales del siglo XX camuflado bajo la alfombra floral) y el Cristo del Calvario. En 1992 el paso de la Humildad y Paciencia estrenó un monte de poliéster imitando roca que recordó el antiguo exorno de los pasos de Cristo.

En el siglo XIX el monte aparecía totalmente carente de vegetación, la casi inexistente decoración se ubicaba en el friso y consistía en unos minúsculos plumeros o escobillas blancos, típicamente fúnebres, teniendo constancia fotográfica de esta modalidad en el paso del Cachorro hacia finales de la citada centuria, o en el paso de Jesús Nazareno, según queda recogido en un dibujo que realizara Gustavo Doré durante su visita a Sevilla en 1862.

Tampoco era extraño encontrar algunos pasos con flores artificiales en tela o metal, como se comprueba en algunos inventarios realizados en estos años. Este



Santísimo Cristo de la Misericordia y Nuestra Señora de los Dolores de la Hermandad de Santa Cruz. Principios del siglo XX

recurso del exorno artificial tuvo que ser rescatado en diferentes ocasiones en las que no era fácil encontrar flores, así en 1944 a causa de una helada el Señor de Pasión tuvo que procesionar con claveles artificiales, pasando algo semejante en 1952 y en 1956.

Es en las primeras décadas del siglo XX cuando comienza a hacer aparición, aunque de forma muy tenue, la decoración floral, colocándose en los montes de forma muy dispersa algunas flores silvestres, viéndose así los primeros lirios morados silvestres, que podían aparecer intercalados con algunas ramas de brezo o flor de Santa María en color morado, lentisco... y en ocasiones una canastilla de flores a los pies de la Cruz.

Ya hacia mediados de la década de los años veinte y por iniciativa del florero Antonio Cuéllar Montero, los montes comienzan a cubrirse por completo, cual "mancha de color", por cientos de docenas de claveles rojos que forman una tupida alfombra a los pies del Señor de San Roque y de Pasión, constituyéndose casi en norma, desde este momento, la exclusividad de este color, con sus diversas tonalidades, para los pasos de Cristo (con algunas excepciones, como el paso de la Entrada en Jerusalén, con su decoración a base de claveles rosas, o Madre de Dios de la Palma).

La novedad de cubrir totalmente el monte se extenderá a las diferentes cofradías, introduciendo algunas el lirio como elemento de cubrición, siendo éste el caso de la primera salida que realiza la Hermandad Universitaria (1926) cuyo Crucificado procesionó por las calles de Sevilla con su monte forrado por lirios silvestres morados que fueron recogidos por los propios hermanos de la Corporación, flor cuyo color pretende simbolizar el duelo por la figura del Cristo Muerto, a cuyos pies se encuentra. Otro de los recursos empleados en el cubrimiento del monte es la mezcla de ambas flores, sistema que no tardaría mucho en aparecer, pues tan sólo tres años después de esta primera estación de penitencia el Cristo de la Buena Muerte de los Estudiantes fue adornado con claveles rojos y lirios entremezclados en el monte.

El paso del tiempo hace que se vayan introduciendo nuevos recursos estéticos, resultado de una lógica evolución, comenzando a aparecer los frisos, las jarras con ramos o incluso las guirnaldas y coronas de flores..., y que en ocasiones llegan a convertirse en la idiosincrasia de un paso o una corporación, siendo éste el caso de las dos altas jarras que flanquean desde hace más de ochenta años el madero en el que yace el Santísimo Cristo del Calvario, introducido por Adela Montero y su hijo, Antonio Cuéllar Montero; el característico exorno del Cristo de la Salud de San Bernardo (cuya autoría corresponde a Antonio Díaz Viña), a base de claveles salpicados por lirios y consistente en la presencia de dos jarras con sus respectivos ramos que, gracias a la escasa altura del monte, quedan perfectamente resaltados y que apenas ha variado desde los años veinte; o las cuatro corbellas esféricas de claveles rojos de la parte baja que, junto a moldurones de las esquinas a base de lirios morados, introdujera *Ramito* en el Cristo de la Fundación.

Sin embargo, la ornamentación floral de los pasos de Cristo no sólo queda reducida al monte, siendo frecuente que se complemente con unos frisos florales situados sobre la mesa de la parihuela, generalmente de clavel rojo o lirio morado, y que nacieron como un recurso para ocultar los desperfectos del dorado que solían presentar las bases de los canastos. En un principio se componían de algunas flores sueltas dispuestas en hilera, será a partir de 1945 cuando empiecen a complicarse al conformarse ya hasta por cinco filas de flores.

Como se viene refiriendo, las flores por antonomasia destinadas al exorno del paso de Cristo, sea Crucificado o Nazareno, son el clavel y el lirio, bien solos o combinados entre sí, ya sea entremezclados o formando friso el uno con el otro. Sin embargo, el tiempo ha hecho que compartan su presencia con otras tipologías florales que bien complementan la decoración, apareciendo en ocasiones en los ramos esquineros puntas de gladiolos o ramos de rosas bien adquieren todo el protagonismo del exorno, como viene pasando sobre todo en los últimos años, llegando a ser grandes novedades el completo cubrimiento a base de rosas rojas del monte del Cristo de los Gitanos o el monte del Señor de las

Tres Caídas de San Isidoro, con un originalísimo monte a base de hiedra, cala blanca, rosa nacional, iris morado y proteas, intentando recuperar modelos propios pasados, ambos novedades de la Semana Santa de 2003.

Los pasos de misterio son los últimos que se han incorporado a la ornamentación floral, así en la década de los años veinte, cuando ya se habían cubierto los montes de los crucificados, seguían saliendo sin ninguna flor.

Fue en 1950 cuando comienza la costumbre de introducir una decoración a base de frisos, aunque por fotografías se observa que en algunos misterios aparecieran tímidamente pocos años antes. Esta decoración en friso sigue las mismas topologías que los palios. En ocasiones aparecen los llamados frisos de parihuela o respiradero, que se interrumpen en su frontal por la presencia del llamador.

La composición floral se ve determinada por el pasaje evangélico que se esté representando.

Lirio y clavel son los dos grandes protagonistas, pudiendo encontrarlos solos, como aparecen en la Quinta Angustia, o entremezclados entre sí, como hemos podido ver en la representación de Jesús ante Anás. En ocasiones aparecen acompañados por gladiolos o rosas en las jarras, procesionando así los Servitas desde que se le suprimieron los faroles.

BIBLIOGRAFÍA

- BALDOCK, J. *El Simbolismo Cristiano*. Madrid: EDAF, 1992.
- CAMPA CARMONA, Ramón de la. "El exorno floral en el culto católico: Semiología y arte". En *Religión y Cultura*, Vol. I. Coord. Salvador Rodríguez Becerra. Sevilla: Fundación Machado, 1999, pp. 579-591
- CARRERO RODRÍGUEZ, Juan. *Anales de las Cofradías Sevillanas*. Sevilla: Castillejo, 1991.
- CIRLOT, Juan Eduardo. *Diccionario de Símbolos*. Madrid: Ciruela, 1997.
- GIL-BERMEJO BETHENCOURT, I. *Flores y plantas de Nuestro Entorno*. Sevilla: 1984.
- GONZÁLEZ DE LEÓN, Félix. *Historia crítica y descriptiva de las cofradías de penitencia, sangre y luz, fundadas en la ciudad de Sevilla: con noticias del origen, progresos y estado actual de cada una, y otros sucesos y curiosidades notables*. Sevilla: 1852.
- GUEVARA PÉREZ, Enrique. "Dos fotografías inéditas y reveladoras sobre el paso de D. Vicente Arestoy para el Cristo de la Expiración de Triana". En *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, N° 530. Sevilla: 2003, pp 272-274.
- HERMOSILLA MOLINA, A. "Informe de todas las Cofradías y Hermandades de Sevilla y su provincia solicitado por el Conde de Aranda (I)" en *Boletín de las Cofradías de Sevilla N° 174*. Sevilla: marzo de 1974
- "Informe de todas las Cofradías y Hermandades de Sevilla y su provincia solicitado por el Conde de Aranda (II)". En *Boletín de las Cofradías de Sevilla N° 175*. Sevilla: abril de 1974.

- “La historia de la Hermandad de Santa Cruz”. En *Memoria del 75 aniversario de la Hermandad de Santa Cruz, Sevilla. 1904-1979*. Sevilla: 1979.
- IZQUIERDO MONTES, José A. “El exorno Floral en el paso de Virgen”. En *Boletín de la Hermandad de las Tres Caídas*. Sevilla: 2000, p. 63.
- LEÓN, J. J.: “Una semana Santa que puede hacer época”. En *Boletín de las Cofradías de Sevilla N° 319*. Sevilla: 1986.
- MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, Gregorio; *Manual de Liturgia Sagrada*, Madrid: Editorial del Corazón de María, 1921.
- PALOMINO GONZÁLEZ, Manuel: “Un llanto de colores”. En *Semana Santa en Sevilla, Tomo 3*. Sevilla: EAS, 1983.
- RUBIO PASTOR, José y CAMPA CARMONA, Ramón de la: “Informe de la Semana Santa de Sevilla de 1992”. En *Tabor y Calvario*. Sevilla: 1992.
- VALDEÓN MENÉNDEZ, José: *Libro de oro de las plantas y los jardines*. Córdoba: Cajasur, 1995.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

- “Las flores”. En *ABC de Sevilla*, 28 de marzo de 1971, p. 7.
- MARTÍNEZ ALCALDE, Juan. “Las flores en la Semana Santa”. En *ABC de Sevilla*, 16, 19, 21, 23, 26, 30 y 31 de marzo de 1976 y 4 y 7 de abril de 1976.
- “EL exorno floral de nuestros pasos”. En *ABC de Sevilla*, 24 y 28 de marzo de 1985.
- El Correo de Andalucía*, Sección Semana Santa, 29 de marzo de 1929.
- “Gran esplendor en el desfile de las procesiones”. En *El correo de Andalucía*, 20 de marzo de 1951, p. 3.
- “El problema de la falta de flores y el espíritu de sacrificio de las hermandades sevillanas”. En *El Correo de Andalucía*, 25 de marzo de 1956, p. 11.
- Entrevista a José FELIÚ FABRÁ: “25.000 docenas de claveles se emplean en el exorno de los pasos procesionales”. En *El Correo de Andalucía*, 7 de abril de 1971, p. 12.

ESPACIO, RITUAL E IDENTIDAD EN LA SEMANA SANTA RURAL

Jesús Ledesma Blanco
Universidad de Valladolid

El complejo ritual de la Semana Santa en algunas de las localidades rurales que se han abordado en el estudio de la comarca de los Montes Torozos de la provincia de Valladolid, puede poner de manifiesto constantes que es posible hacer extensivas a otros lugares, relativas a la coexistencia de formas rituales de las propias de la religión más propiamente ortodoxas con las específicas pertenecientes a las configuraciones de la religión local que son características de su idiosincrasia, pero con permanencias que nos llevan a establecer líneas generales para un estudio cultural.

A través de la observación de estos procesos se podrán desbrozar, no sin cierta dificultad, expresiones de la identidad local y de su *ethos* característico, así como algunas tensiones entre estos y el canon de la liturgia, frecuentemente encarnado en una colectividad devocional que se implica con más o menos intensidad en el proceso, y un número reducido de agentes que toman mayor protagonismo en este, y que con frecuencia gestiona y hace posible el ritual, ante una parece evidente pérdida de peso específico de las cofradías, o su aparición como fuertemente personalizadas; son sólo unos pocos sujetos los que de modo marcadamente individual, mantienen la actividad o heredan o retoman su agencia.

La Semana Santa es como apunta Isidoro Moreno una fiesta de la sensibilidad, en el tiempo de primavera y que se manifiesta en el espacio¹, pero fundamentalmente en un espacio entendido como propio y en el que se revela el culto ritual al mismo tiempo que constituye el imaginario colectivo propio y refuerza su identidad.

Es lo que según Castoriadis² mantiene unida a la sociedad y le otorga su singularidad propia.

Es en este punto donde podemos hacer referencia a esa que I. Moreno denomina dualidad maniquea característica de la Semana Santa sevillana³, aunque no aborda suficientemente la manida oposición conceptual sagrado, profano, religiosos, secular, religiosidad popular y oficial, etc. Es este último par conceptual, el que en este momento afecta a este análisis; hay que entender el ritual como un sistema integrado donde lo singular y específico se halla integrado en lo canónico ortodoxo sin que haya que establecer una escisión entre unas actitudes, actividades y creencias que se hallan concebidas como integradas por los sujetos que las detentan. En este sentido hay que recalcar que es la imaginación, la que con sus propios recursos configura su mapa simbólico en su propio espacio mediante un ejercicio de síntesis entre lo reglado y la memoria propia, la tradición y la innovación⁴.

El sujeto individual, de este modo no tiene necesidad alguna de separar en su marco de creencias, los patrones que le son suministrados por su grupo social de los que por su ortodoxia se pueden considerar canónicos o universales, y frecuentemente proporcionados por la Iglesia oficial, sino que se presentan como un todo coherente que orienta su modo de pensar, sentir y actuar y contribuye a otorgar permanencia al grupo con el que se halla identificado. Es él el que constituye por tanto su mundo, su modo de vida; y no se ha de entender solamente en pasado sino que la función del ritual

¹ MORENO, pp. 64, 67.

² ARRUDA, p. 54.

³ MORENO, p. 58

⁴ “(...) no habrían tendido la necesidad de ritualizar su función ni de divinizar su figura; tampoco habrían desarrollado todo un sistema de relaciones entre esa facultad y otros muchos aspectos de la

vida social e individual. Más aun que actualización de lo pasado era un sistema ordenador de hechos que, por otro lado, conecta al individuo y a la sociedad con lo que los funda. Se consideró que la Memoria era capaz de cumplimentar una doble función: garantizar la permanencia del grupo y proporcionar seguridad o salvación al individuo.” GÓMEZ DE LIAÑO, p. 66.



Camino del Calvario
que asciende el ritual
hasta la Ermita

cumple con las expectativas de solucionar las demandas del grupo social que presenta la actividad cultural como algo dinámico, en la medida en que memoria y tradición permanecen está abierta permanentemente al cambio. Del mismo modo la memoria o lo inmemorial se presenta como desconocido en su origen o penetrado en un pasado donde no alcanza ni la mirada ni el recuerdo para otorgar mayor verosimilitud a un hecho que es producto de un proceso más o menos consciente de cambio. El sistema simbólico como expresión de la realidad así mismo puede, siguiendo la posición de M. Augé, presentar como una realidad física análoga e idéntica la realidad social, pero que es modificada constantemente por la actividad cultural, y en su influencia recíproca dan lugar a una determinada realidad simbólica⁵.

Para todo ello el grupo social articulado individualmente precisa del espacio como medio de configurar su ethos colectivo y constituir su propia identidad. Habermas⁶ refuta la concepción de imaginario central de Castoriadis como "*Völkgeist*" que determine el modo de vida de un grupo social en un determinado tiempo apuntando la imposibilidad de una intersubjetividad imputable a los individuos socializados, y acude a la tesis

de G. H. Mead que califica de menos enigmática, como posibilidad de mediación entre individuo y sociedad a través de la conocida tesis de la comunidad de comunicación mediante un sistema estructural de perspectivas en las que es posible coordinar un mundo objetivo con el social y el subjetivo. En esta concepción del lenguaje los participantes tendrían la posibilidad de, en un contexto de interacción entre ellos y una naturaleza que como apunta, "nos sale al paso", "orientarse por pretensiones de validez" y de un saber capaz de transformar la imagen del mundo". El problema del planteamiento habermasiano es de como hacer posible la relación lingüísticamente mediada y la constitución de un mundo objetivo, y especialmente, como se produce esa transformación que con frecuencia no se articula en condiciones de sujetos iguales y en similares perspectivas. E. Cruceiro aborda el problema referido, de modo específico, al cambio cultural en las relaciones entre estructura y agencia, poniendo especialmente de manifiesto como la agencia en el cambio cultural y las transformaciones del determinado microcosmos local no se dan en idénticas condiciones ni desde perspectivas iguales, ni tampoco, como pretendiera Castoriadis desde una totalidad homogénea, sino que son determinados sujetos los que

⁵ AUGÉ, p. 52.

⁶ "Los espacios públicos pueden entenderse como intersubjetividades de orden superior. En ellos pueden articularse autocalificaciones y autoatribuciones colectivas formadoras de identidad. Y en el espacio público de orden aun más superior... puede también articularse una conciencia social global.

(...) Mediante esta conciencia común, por difusa que sea y por variopinta que sea en su interior, la sociedad global puede distan-

ciarse normativamente de sí misma y reaccionar a percepciones de crisis. (...) los procesos de formación de la opinión y de la formación de la voluntad común, procesos que ciertamente, son resultados de la agregación de subprocesos difusos condensados, pero que se hallan próximos al mundo de la vida, delatan una íntima dependencia entre socialización e individuación." HABERMAS, pp. 443.

de modo difuso y desde sus propias condiciones objetivas psíquicas y sociales contribuirían en mayor grado a la transformación de la imagen de un mundo compartido⁷. El análisis de algunos casos nos permitirá contemplar las dificultades de los marcos conceptuales y los límites difusos en el interior de los mismos.

EL VÍA CRUCIS DEL CALVARIO EN MONTEALEGRE

El fenómeno del Vía Crucis del Calvario de la localidad vallisoletana Montealegre situada en el límite de las comarcas de los Montes Torozos y la Tierra de Campos puede constituir un entramado donde aparecen estos elementos de análisis cultural. Se ha elegido su estudio por presentar las características de tener un notorio carácter identitario, aparecer una intensa plasmación espacial y constituir un excelente ejemplo de cambio cultural.

Este ritual tiene la vocación de tantos otros de arrancar en tiempo inmemorial, aunque algunos estudios históricos lo ubican el siglo XIX y lo emparentan con otros de la región. Pero lo más relevante nos lo ofrece el proceso de recuperación que ha tenido lugar hace dieciséis años, ya que desde los años setenta no se realizaba, y como a pesar de que el ethos y la cosmovisión de los habitantes de la localidad se ha transformado, su reaparición, a pesar de tambalearse en un principio ha arraigado en la población.

La mencionada la tarea de recuperación es encargada a la Cofradía de los Pastores que realiza el ritual la tercera semana del mes de septiembre para no coincidir con la patronal de N. S. de las Serosas al final de junio. Es destacable en Montealegre, del mismo modo que en otros pueblos de la comarca, la concurrencia de estos rituales junto a los de la Cruz de Mayo y Septiembre y sólo en algunos casos asociados a hierofantas o edificios con advocaciones de un Cristo, así como la desaparición de la cofradía y el mantenimiento de la celebración de la "Vera Cruz" en la localidad. Son varios los rituales que se mantienen a pesar de no existir ya las cofradías que los organizaban.

En Montealegre la recuperación del popularmente conocido como "Calvario" tiene un carácter más personal que cofradiero, aunque sus protagonistas pertenezcan a la Cofradía de los Pastores, y el Vía Crucis sea pastoril en su origen y tradición. Se produce a través del encargo que la propia comunidad realiza a dos miembros de esta institución y a los que se les considera herederos de la tradición y que desempeñan esta actividad ocupacional en el presente. Ellos son los que recuerdan como su abuelo y tío realizaban la celebración en la década de los cuarenta del pasado siglo y manifiestan el deseo de mantenerla tras su revitalización, los que de



Función de N. S. de las Serosas en el mismo espacio identitario

forma personal se han ocupado de buscar las relaciones de solidaridad para acondicionar los espacios, reparar el edificio o las cruces, y que responden, como ellos mismos apuntan más a relaciones personales que institucionales.

El reinicio no fue fácil con un intento de realizarlo al mediodía, que no cala en sus habitantes. Sin duda, es lo misterioso que añade la noche lo que va a hacer que arraigue entre los vecinos, de igual modo que el de tener una fuerte impronta identitaria, secular, y de rivalizar junto con la festividad de N. S. de las Serosas, en cuya ermita finaliza, con la religión oficial, eclesial y San Pedro, la fiesta patronal del pueblo; de cobrar fuerza uno de los extremos de la tensión, el de las creencias de corte más popular. Y es que, el Vía Crucis del Calvario no es conducido por ningún miembro del clero, ha contado con la oposición del estamento parroquial y finaliza en la Ermita con alusiones a su auge, al incremento en la asistencia y al ser constitutivo de la identidad del lugar.

En su celebración se produce un sentido en el recorrido que hemos de calificar de invertido, desde el centro a la periferia, es decir, desde la casi vacía Iglesia de San Pedro en su misa patronal, por el camino del Calvario que conduce a la Ermita donde finaliza. Sara M. Martín nos describe como un grupo de jóvenes entre

⁷ COUCEIRO, pp. 63 y ss.

diez y dieciséis años recorren las calles del pueblo el ya Sábado Santo poco antes de las dos de la madrugada con esquilas, cencerros, carracas etc llamando a los hermanos al Calvario. El recorrido comienza en la Iglesia parroquial con las dos campanadas de su reloj y después de la primera oración comienza el canto del ofrecimiento y se desciende hasta la primera cruz del itinerario; el director, con una linterna, o un candil en años anteriores, y el texto del Vía Crucis, se arrodilla y lee la oración que los demás escuchan. El silencio tan solo roto por la palabra del ritual y el paso de los participantes resulta impresionante y le confiere ese carácter misterioso del que debió carecer cuando al ser recuperado discurría a la luz del día.

De nuevo, y aunque de distinta manera el culto a la sensibilidad se manifiesta con intensidad; el camino asciende una vez se abandona el casco urbano y desde su límite comienza el recorrido ritual por las estaciones para finalizar en la Ermita donde se halla la cruz y donde finaliza el acto, en ocasiones con un discurso que pone de manifiesto las adhesiones, las rivalidades y el carácter de símbolo identitario de la localidad. Se halla de esta forma la distinción que aparece en otras manifestaciones de la semana santa de *modelos de y modelos para* como modalidades de los esquemas culturales que acuña C. Geertz⁸, de modo que una serie simbólica en un calendario ritual universal, sirve, al plasmarse en un espacio, de modelo para el reforzamiento de una identidad local, sin que más allá del análisis quepa como apunta M. Sahlins⁹ una fractura de su unidad, o L. Cencillo los elementos rituales “que no son mente ni materia sino mediaciones dialécticas de la cultura socializada”¹⁰; es decir habría que entender los mencionados elementos como una totalidad integrada, inclusive por relaciones de oposición, pero que constituirían el propio *Lebenswelt* de la comunidad. Tal y como P. Sloterdijk sostiene en referencia al Dios cristiano y el cosmos platónico, un espacio de identidad, a pesar de tener un contorno, no tendría un entorno ya que en la medida en que preserva su identidad se constituye auto y multirrelacionalmente¹¹. Ello es lo que permite que pequeñas comunidades, a pesar de importar cánones rituales exógenos

integren elementos propios que, en el mismo tiempo, al plasmarse en un espacio propio determinen y refuercen su identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ANRRUDA, Ángela y ALBA, Martha de (Coords.) *Espacios imaginarios y representaciones sociales*. Barcelona: Anthropos, 2007.
- AUGÉ, Marc. *Dios como Objeto*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- CENCILLO, Luís. *El entramado de las creencias*. Madrid: Syntagma Ed., 2005.
- COUCEIRO DOMINGUEZ, Enrique. *Del modo ritual. La incidencia de la acción colectiva ritualizada en la dialéctica entre estructura y práctica*. Universidad de la Coruña.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- GÓMEZ DE LIANO, Ignacio. *El idioma de la imaginación*. Madrid: Tecnos, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alguara, 1978.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Antropología: horizontes interpretativos*. Granada: Universidad de Granada, 2000.
- MARTÍN ALVAREZ, Sara. *Pasado y presente: fiestas, ritos y costumbres de Montealegre de Campos. La importancia de lo religioso*. Universidad de Valladolid.
- MORENO, Isidoro. *La semana Santa de Sevilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1992.
- RAPPAPORT, Roy. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge U. P., 2001.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- SCHÖLGEL, Karl. *En el espacio leemos el tiempo*. Madrid: Siruela, 2007.
- SLOTERDIJK, Peter. *Esferas I*. Madrid: Siruela, 2003.

⁸ GEERTZ, p. 92.

⁹ SAHLINS, p. 44.

¹⁰ CENCILLO, p. 301.

¹¹ SLOTERDIJK, p. 543.

LA SETTIMANA SANTA DI VALLADOLID. OSSERVAZIONI SULLO STUDIO DI UN CONTESTO FESTIVO IN CASTILLA Y LEÓN

Silvia Lipari
Università degli Studi di Messina

Già da alcuni anni, durante i miei diversi soggiorni in Spagna¹, ho avuto la possibilità di costruire un quadro culturale, entro cui si articola un complesso sistema festivo legato alla città, sede del nostro congresso in questi giorni, e all'interno del quale riveste particolare importanza la Settimana Santa (per l'appunto conosciuta, oltre che considerata, con forte assunzione locale della definizione liturgica, come Settimana Maggiore), l'universo simbolico che essa dispiega, le pratiche rituali e poetiche ad essa correlate. Le prime fasi della mia esperienza *in loco* hanno rappresentato un autentico rito di passaggio —di vangenepiana memoria— per ciò che riguarda la mia crescita personale, affacciandomi su un mondo diverso dalla mia città natale, del quale conoscevo molto poco, ma soprattutto per ciò che riguarda un piano prettamente formativo. Un approccio sempre

più analitico al contesto vallisoletano, un'osservazione di volta in volta più attenta, criteri più sistematici nell'uso delle fonti, mi hanno permesso di porre le basi al mio attuale progetto di ricerca che, nell'ambito del Dottorato di ricerca "Antropologie, rappresentazioni e istituzioni", va delineandosi e che vorrei brevemente presentare.

Alcune brevi informazioni, innanzitutto, di carattere generale necessarie, seppur ad alcuni di voi già conosciute, per definire il quadro critico e teorico entro cui vorrei condurre la mia ricerca.

Dopo un'attività quaresimale molto intensa, la complessa fenomenologia dell'evento festivo si articola durante un arco di tempo di dieci giorni in un crescendo di processioni che, dal Venerdì di Dolori sino alla Domenica di Pasqua per l'appunto, le diciannove con-

¹ Riassumo brevemente gli sviluppi temporali della mia indagine. Il mio primo soggiorno a Valladolid si svolge dall'ottobre del 2001 al febbraio del 2002, periodo coincidente con il primo semestre del terzo anno dei miei studi universitari, nell'ambito del progetto Erasmus. Nel corso di quella esperienza ho raccolto le prime informazioni di carattere generale sulla Settimana Santa vallisoletana, per poi approfondirle sul terreno l'anno successivo (dal primo aprile al 20 maggio del 2003) attraverso l'osservazione diretta dell'evento festivo. Frutto di queste prime analisi è la mia tesi di laurea *Etnografia di un contesto festivo nell'Europa meridionale. La Settimana Santa a Valladolid e la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno* (discussa presso l'Università degli Studi di Messina nell'aprile del 2004, relatore il Prof. Francesco Faeta, correlatore il Prof. Bernardino Palumbo), centrata su una delle diciannove confraternite che animano la Settimana Santa, per l'appunto *la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno*, e sui rituali specifici che la caratterizzano. Facendo perno, dunque, su queste provvisorie acquisizioni, ho messo a punto un progetto di ricerca post-laurea (che mi ha permesso un terzo soggiorno in Spagna di circa tre mesi), finanziato grazie a una borsa di studio concessami da

un'importante Fondazione culturale della mia città. Questo progetto si proponeva di riprendere e di approfondire le prime osservazioni relative alla memoria rituale nell'ambito delle confraternite. Nel 2007 sono vincitrice del Dottorato di ricerca "Antropologie, rappresentazioni e istituzioni", presso la Scuola di dottorato in Scienze Cognitive della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Messina (Coordinatore del Dottorato il Prof. Francesco Faeta, tutor il Prof. Mauro Geraci), nell'ambito del quale ho messo a punto un progetto di ricerca volto all'analisi dell'intero sistema festivo *semanasantero* vallisoletano e alle pratiche rituali delegate a rappresentarlo. Nel periodo quaresimale degli anni 2007 e 2008, sono tornata sul terreno e ho preso contatto con nuove di confraternite lavorando dall'interno di tali confraternite, sviluppando relazioni molto intense coi miei interlocutori ed esplorando il complesso intreccio di parole, immagini, scritte, oggetti, pratiche, poetiche e retoriche che le caratterizza, che permettono, più in particolare, di fondare consuetudini riconosciute, a livello locale, come tradizione, e di tessere, al contempo, la raffinata trama delle varianti, su base individuale e collettiva.

fraternite² muovono per il centro cittadino secondo itinerari ben precisi, codificati e riconosciuti socialmente. Il sistema processionale *semanasantero* sovverte la consueta delimitazione dello spazio religioso così come i luoghi ordinari si ridefiniscono e si trasformano in luoghi cardine dell'evento festivo. Come ho avuto modo di osservare nelle mie ultime rilevazioni sul terreno, gli altari di numerose chiese si spogliano delle proprie immagini che, secondo precise pratiche rituali, vengono collocate su appositi fercoli, per le strade della città si scandiscono le quattordici stazioni del Via Crucis, convertendo simbolicamente l'itinerario delle processioni nel Calvario di Cristo; gli incontri tra due confraternite in una determinata piazza simboleggiano l'incontro tra l'immagine del Cristo e la Madre dolorosa, la sede della municipalità vallisoletana, *Plaza Mayor* (come suole avvenire nelle città spagnole), è eletta a rappresentare il patibolo del Monte Golgota in occasione del *Sermon de las Siete Palabras*³, si converte nel centro focale della spettacolare rappresentazione della Passione di Cristo nella *Procesión General de la Sagrada Pasión de Cristo* del Venerdì Santo⁴ o ancora nel luogo di incontro tra la Vergine dell'Allegria e il Cristo Resuscitato la Domenica di Pasqua celebrando la Resurrezione di Cristo e i momenti finali della Settimana Santa.

La partecipazione inoltre è numerosa: migliaia di confratelli –sottolineandone peraltro il carattere intimistico– partecipano alle processioni, accompagnando le immagini adorate e animando il teatro quaresimale, migliaia di fedeli accorrono come semplici spettatori così come le rappresentanze ecclesiastiche e le autorità locali preposte a determinati riti alimentano il senso di appartenenza e l'afflato religioso comune.

Come sarà emerso da questo breve resoconto, che non posso in questa sede approfondire, credo sia opportuno quindi dedicare una prima parte del mio lavoro

propriamente alle confraternite di Valladolid, elemento centrale delle festività quaresimali. Nella fase più recente della mia ricerca, facendo perno sulle primissime acquisizioni –come ho già ricordato– relative alla *Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno*, ho avuto modo di osservare più attentamente le pratiche rituali connesse ad altre Confraternite e ho preso contatto con nuovi informatori, rendendomi possibile una prima analisi comparativa tra le diverse Confraternite –magistralmente analizzate, per quanto riguarda il contesto Andaluso, da Isidoro Moreno-Navarro– che animano la Settimana Santa vallisoletana, secondo uno schema interpretativo così articolato: ricognizione storica, organizzazione interna, rituali specifici e processioni, simboli della confraternita (abbigliamento, medaglie, ornamenti e oggetti vari), *pasos*⁵ e gestione delle immagini, ruoli sociali individuabili al suo interno, divisioni di genere. Un'analisi così strutturata, tuttora come è facilmente comprensibile in una fase di *work in progress*, credo sia necessaria da un lato per poter interpretare questi microcosmi, le relazioni tra esse sottese, la struttura che va organicamente e dialetticamente a inserirsi nell'intero tessuto festivo e urbano.

Ritengo altresì necessario tracciare le coordinate spaziali del teatro della festa –come già ricordato precedentemente– analizzando gli spazi urbani di maggiore rilevanza religiosa, politica ed economica coinvolti (sedi delle confraternite, centri istituzionali, quartieri coinvolti, uffici turistici), l'organizzazione del territorio, i processi di costruzione sottesi, nel tentativo di delineare i confini, i raccordi, i punti nevralgici, entro cui l'intero scenario prende corpo e la macchina festiva si muove.

A tal proposito, vorrei ricordare come in passato, le dispute tra le Confraternite erano molto accese, che andavano manifestandosi anche in forma violenta, in quanto impegnate nella ricerca della centralità degli

² Ne ricordo l'elenco secondo l'anno di fondazione: *Cofradía Penitencial de la Santa Vera Cruz* (1498), *Cofradía Penitencial de la Sagrada Pasión de Cristo* (1531), *Cofradía Penitencial de Nuestra Señora de las Angustias* (1536), *Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad* (1578), *Cofradía Penitencial de Nuestro Padre Jesús Nazareno* (1596), *Cofradía de la Orden Franciscana Seglar V.O.T.* (fine del XV sec.), *Cofradía de las Siete Palabras* (1929), *Venerable Cofradía de la Preciosísima Sangre de Nuestro Señor Jesucristo* (1929), *Hermandad Penitencial de Nuestro Padre Jesús Atado a la Columna* (1930), *Cofradía del Santo Entierro* (1930), *Cofradía Penitencial de la Oración del Huerto y San Pascual Bailón* (1939), *Cofradía El Descendimiento y Santo Cristo de la Buena Muerte* (1939), *Cofradía Penitencial y Sacramental de la Sagrada Cena* (1940), *Hermandad Universitaria del Santísimo Cristo de la Luz* (1941), *Cofradía del Santo Cristo del Despojo* (1943), *Hermandad del Santo Cristo de los Artilleros* (1944), *Cofradía de la Exaltación de la Santa Cruz y Nuestra Señora de los Dolores* (1944), *Cofradía del Santo Sepulcro y del Santísimo Cristo del Consuelo* (1945), *Cofradía de Nuestro Padre Jesús Resucitado y María Santísima de la Alegría* (1959).

³ Si tratta di un solenne atto celebrato la mattina del Venerdì di Passione per iniziativa della *Cofradía de las Siete Palabras*, cui assistono, oltre a numerosi fedeli, le rappresentanze di tutte le confraternite. Le *Siete Palabras* cui il sermone, pronunciato dal Vescovo s'intitola, sono le sette divine espressioni (qui il termine *palabra*, letteralmente

«parola», è un sostituto metonimico per «locuzione», «frase») che Cristo pronunciò sulla Croce prima di spirare. Ogni parola è rappresentata dal simulacro sacro corrispondente, e ciò accresce la suggestione simbolica del rito.

⁴ Nella *Procesión General de la Sagrada Pasión de Cristo* del Venerdì di Passione, cui prendono parte tutte le diciannove confraternite della città, le immagini sacre portate in processione sono ben trentadue e mettono tutti in scena la Passione di Cristo, rappresentando ognuno di essi un momento distinto di essa. Negli ultimi anni della mia ricerca sul campo –nel 2007 e 2008– il numero di confratelli che ha sfilato in questa processione è stato rispettivamente cinquemilatrecento e cinquemilacinquecento.

⁵ Ovvero i simulacri sacri. Si tratta di sculture lignee policrome, spesso di notevole valore artistico, in quanto legate ai grandi scultori della scuola barocca castigliana, quali ad esempio Juan de Juni e Gregorio Fernández.

spazi, rivendicando privilegi negli orari e nel numero di processioni. Oggigiorno questa rivalità non esiste, o per lo meno potremmo definirla prettamente “simbolica” in quanto, come nel caso della *Cofradía de Nuestra Señora de las Angustias* e della *Cofradía de la Santa Vera Cruz*, i simulacri da esse agiti sono rappresentazioni della Vergine con un forte accreditamento popolare e raccolgono attorno a sé molti fedeli. Nel *Via Crucis Procesional*, organizzato il mercoledì santo dalla *Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno*, che ho potuto osservare “dall’esterno” ma anche “dall’interno” in abiti di *manola* e, nel 2007, indossando il *capirote*⁶, tutto l’itinerario è scandito dalle quattordici stazioni del Calvario di Cristo ma le più intense sono la quarta e la quattordicesima. Nel primo caso, la *Cofradía de la Santa Vera Cruz* rende omaggio alla Confraternita del Nazareno con il *paso* della *Nuestra Señora de la Santa Vera Cruz* che attende il passaggio del *Nuestro Padre Jesús Nazareno* nello spazio antistante al portale della propria Chiesa. Ancora più toccante è la quattordicesima stazione, che viene rievocata nella *Calle Angustias*, dove si rinnova l’incontro tra il Figlio, *Nuestro Padre Jesús Nazareno*, e la Madre, *Nuestra Señora de las Angustias*: il loro venirsi incontro e l’intero ambiente immerso nel silenzio, rendono l’atmosfera molto coinvolgente.

Ho voluto riportare queste brevi note etnografiche in quanto ricche di elementi su cui poter riflettere: la partecipazione delle tre Confraternite Penitenziali più antiche, l’incontro simbolico dell’immagine del Nazareno con le due Vergini (potremmo anche dire l’incontro delle tre Confraternite), la forma in cui queste stazioni si svolgono che, come mi hanno riferito i miei informatori, causa malcontenti e preoccupazioni, soprattutto nel secondo caso ed, infine, il mio diverso ruolo rituale nell’ambito della processione.

Alla descrizione dei rituali e all’inventario dei materiali simbolici, che sta necessariamente occupando la prima fase della ricerca, dovrà seguire un momento interpretativo centrato soprattutto sull’imponente apparato simbolico allestito durante la Settimana Santa.

⁶ Si tratta di due differenti abbigliamenti processionali. Le *manolas* sono le donne vestite a lutto indossando una *mantilla* nera (cioè l’ampio e lungo scialle di pizzo che si appunta sul capo e copre le spalle, secondo la diffusa consuetudine spagnola) sopra un sobrio abito, anch’esso nero, dalla foggia simile a quella di un *tailleur*, e stringendo tra le mani la Bibbia e il Rosario. Un elaborato allestimento dell’acconciatura è necessario per trattenere, tramite la *peineta* (il grosso e caratteristico pettine da ornamento), la mantiglia sul capo. Mentre *mantiglia* e *peineta* sono i due elementi tipici dell’abbigliamento festivo femminile, *hábito* e *capirote* sono le tuniche indossate dai confratelli, uomini o donne che lo scegliessero in alternativa alla figura di *manola*, che differenziano le varie confraternite. Il *capirote*, sostenuto internamente da un cono di cartone, che ne definisce la forma e che copre la testa del confratello, lasciandone intravedere soltanto gli occhi dai due “spioncini”.

⁷ Occorre segnalare a tal proposito un interessante congresso nazionale –cui ho avuto modo di assistere– dal titolo *Gregorio Fernández: Antropología, historia y estética en el Barroco*, tenutosi a Valladolid lo scorso febbraio e organizzato dalla *Cátedra de Estudios sobre la Tradi-*

Entro questo apparato simbolico, mi sembra particolarmente importante la dialettica tra la poetica dell’immagine e la poetica della parola così come essa si esplica nel rapporto tra il momento più propriamente illustrativo dell’esibizione dei *pasos* e il momento più propriamente discorsivo dei *Pregones de la Semana Santa*, ovvero dei sermoni inaugurali dell’evento festivo. I simulacri sacri, legati soprattutto a nomi di importanti scultori quali Juan de Juni e Gregorio Fernández⁷ e una tradizione artistica plurisecolare che ha segnato la storia della Settimana Santa e delle differenti confraternite che la agitano, in quanto motore primo delle pratiche rituali attivate nell’ambito della festa, mettono in atto processi di negoziazione e di scambio tra le confraternite di più antica fondazione e le più moderne, i musei, i conventi e i monasteri dove sono ordinariamente custoditi nei tempi di latenza festiva. Altresì, la produzione di nuovi *pasos* –commissionati soprattutto dalle confraternite di più recente formazione⁸– e il relativo accorpamento nell’universo simbolico e nelle dinamiche fenomenologiche del sistema festivo sottendono logiche di rivendicazione sociale e rafforzamento identitario, di adesione al codice collettivo e di innovazione dello stesso. L’applicazione di questa “grammatica” consente alle confraternite più moderne di conseguire quel bene imprescindibile e quella visibilità sociale che ne ritaglia il prestigio all’interno del contesto festivo e cittadino già acquisito dalle confraternite più antiche tramite il forte accreditamento popolare che i *pasos*, di cui sono proprietarie, godono. In questa fase della mia ricerca, sto cercando di comprendere come i nuovi *imageros* oggi operino e come i nuovi *pasos*, si innestino in una tradizione artistica plurisecolare, fortemente radicata nella cultura popolare.

Un altro elemento significativo riconoscibile all’interno dell’universo simbolico che si dispiega nelle pratiche rituali della Settimana Santa, seppur secondo logiche diverse dai *pasos*, sono i *Pregones* che, dal 1948 sino ad oggi, “raccontano” la Settimana Santa. I sermoni –cui ho avuto modo di assistere– si svolgono

dell’Università di Valladolid e dalla *Junta de Cofradías de Semana Santa*, nel quale illustri studiosi locali e nazionali sono intervenuti secondo differenti prospettive per l’appunto sulla figura di Gregorio Fernández e sul notevole contributo che l’opera dell’*imagero* galiziano ha offerto al contesto locale, analizzando il contesto storico, culturale e sociale del periodo Barocco nel quale, attraverso la sua opera, trova le sue radici la Settimana Santa vallisoletana.

⁸ Segnalo i nomi dei *pasos* più recenti, gli scultori e l’anno in cui sono stati realizzati: *Prendimiento de Jesús en el Huerto de los Olivos* (Miguel Ángel Tapia, 1995), *Santísimo Cristo de la Exaltación* (Francisco Fernández Enríquez e figlio, 1999), *Nuestra Señora de la Amargura* (José Antonio Hernández Navarro, 2000), *Cristo Despojado* (José Antonio Hernández Navarro, 1993), *La Santa Cruz Desnuda* (Francisco Fernández León, 1993), *Nuestro Padre Jesús Resucitado* (Ricardo Flecha, 1994), *Virgen de la Alegría* (Miguel Ángel Tapia, 1997), *Preparativos para la Flagelación* (José Antonio Hernández Navarro, 2004), l’immagine di *José de Arimatea* (José Antonio Saavedra, 1995), facente parte del gruppo scultorio *Cristo de la Cruz a María*.

attualmente nella *Santa Iglesia Catedral* di Valladolid (ma mi riferiscono i miei informatori sono stati diversi i luoghi eletti ad accogliere questo atto), e sono recitati da illustri personaggi (poeti, giornalisti, politici, direttori di musei, vescovi, etc.), legati principalmente alla realtà vallisoletana ma rilevanti spesso anche a livello nazionale alla presenza delle più alte cariche politiche, religiose, istituzionali e amministrative, oltre che di un numeroso pubblico di fedeli, che presiedono all'atto. Anche in questo caso, da un'analisi delle scritture, dei *Pregoneros* e dei propri *Pregones*, maggiormente radicati nella memoria collettiva locale, sto cercando di comprendere nel complesso gioco del detto e non detto, dell'esplicito e dell'implicito, come l'elaborazione "colta" di testi scritti si innesti nel complesso sistema festivo, in relazione soprattutto al momento storico-politico, locale e nazionale.

Questo binomio simbolico, che nasce dalla dialettica tra immagini e parole, tra arte scultoria e arte oratoria, narrando ogni anno la storia devozionale e l'evento festivo stesso, si affermano come momenti strutturanti della Settimana Santa vallisoletana, come elementi centrali nella costruzione dell'identità storico-sociale, come tratti della cultura locale in relazione al complesso rapporto tra tradizione e innovazione, tra affermazione delle pratiche collettive e rafforzamento delle pratiche individuali, offrendo la possibilità di lettura di una festa, e particolarmente di una festa così complessa e articolata qual è quella quaresimale dell'Europa cattolica che porta alla ribalta ruoli, funzioni, processi di costruzione identitaria e di negoziazione, attraverso la gestione di un imponente apparato simbolico, che salda in un afflato comune *pietas* popolare e l'attività rituale delegata a rappresentarla.

BIBLIOGRAFÍA

AGAPITO Y REVILLA, Juan. *Las Cofradías, las Procesiones y los Pasos de Semana Santa en Valladolid*. Valladolid: Editorial Maxtor, 2007.

ALONSO PONGA, José Luis. Coord. *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*. Valladolid: Grupo Página, 2003.

ALONSO PONGA, José Luis y PANERO GARCÍA, Pilar. Coords. *Gregorio Fernández: Antropología, historia y estética en el Barroco*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2008.

APOLITO, Paolo. *Il tramonto del totem*. Milano: Angeli, 1993.

APPADURAI, Arjun. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001.

ARRIBAS ARRANZ, Filemon. *La Cofradía Penitencial de N. P. Jesús Nazareno de Valladolid*. Valladolid: Editorial Maxtor, 1946.

BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier. *Cinco Siglos de Cofradías y Procesiones. Historia de la Semana Santa de Valladolid*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2004.

CHARUTY, Giordana a cura di. *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*. Napoli: Liguori, 1995.

DE MARTINO Ernesto. *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*. Torino: Boringhieri, 1958.

— *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli, 1959.

FAETA, Francesco. *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*. Torino: Boringhieri, 2005.

— *Strategie dell'occhio. Saggi di etnografia visiva*. Milano: Franco Angeli, 2003.

— *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*. Palermo: Sellerio, 2000.

— "Il sangue, la rosa e il cardo. Note sul corpo in un contesto rituale". In *Etnosistemi*, 5. 5, 1998, pp. 59-72.

— "La rappresentazione del sangue in un rito di flagellazione a Nocera Terinese. Scrittura, teatro, immagine". In *Il piacere della paura. Dracula e il crepuscolo della dignità umana*. Ed. Giulio Schiavoni. Torino: Edizioni dell'Orso, 1995, pp. 57-67.

— (1989), "Ostentazione rituale del dolore. Prime considerazioni intorno ai flagellanti di Nocera Terinese". In *Il dolore. Pratiche e segni*. Coords. D'Agostino e Vibaek. Palermo: Quaderni del circolo semiologico siciliano, 1989, pp. 211-246.

— "Territorio, angoscia, rito nel mondo popolare calabrese. Le processioni di Caulonia". in *Storia della città*. 8, 3, 1978, pp. 4-32.

— e Antonello RICCI a cura di. *Le forme della festa. Studi e materiali sulla Settimana santa in Calabria*, Roma: Squilibri, 2007.

GALLINI, Clara. *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*. Bari: Laterza, 1971.

HOBBSWAM Eric John e Terence RANGER. *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi, 1993.

JESI, Furio. *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1977.

LANTERNARI, Vittorio. *La grande festa*. Milano: Il Saggiatore, 1959.

LOMBARDI SATRIANI, Luigi e MELIGRANA, Mariano. *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Palermo: Sellerio, 1989.

MORENO-NAVARRO, Isidoro. *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. Sevilla: Jiménez Núñez, 1974.

PALUMBO, Berardino. *L'Unesco e il campanile. Antropologia politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi, 2003.

ROSSI, Annabella. *Le feste dei poveri*. Bari: Laterza, 1969.

VAN GENNEP, Arnold. *I riti di passaggio*. Boringhieri: Torino, 1981.

VALERI, Valerio. "Cerimoniale", in *Enciclopedia Einaudi*. 2, 1977, pp. 955-967.

— "Festa". In *Enciclopedia Einaudi*. 6, 1979, pp. 87-99.

— "Rito". In *Enciclopedia Einaudi*. 22, 1981, pp. 210-243.

IL TEATRO DELLA SOFFERENZA. IMITATIO CHRISTI E INVENZIONE RITUALE IN UN GRUPPO CARISMATICO

Maria Teresa Milicia
Università "Sapienza" di Roma

L'appuntamento è dopo il tramonto nell'uliveto appena fuori il centro abitato. Il tendone bianco diffonde un chiarore lunare fra gli alberi. È qui che il gruppo de *I Giovani per la Pace* sta ultimando i preparativi. Sono tutti coetanei, ragazzi e ragazze fra i diciotto e i vent'anni riuniti intorno a Vincenzo F., il veggente che ha assunto il ruolo di *leader* del gruppo. Sono stata invitata a partecipare per la prima volta alla vita comunitaria del gruppo di giovani, in ritiro spirituale da due settimane a Crosia, un piccolo centro di mille abitanti sul versante ionico della provincia calabrese di Cosenza. Non ho idea di che cosa si stia preparando e quale sarà la situazione che mi attende. È la terza volta in un anno che vengo a Crosia per condurre una ricerca etnografica sulle apparizioni mariane, eppure fino ad oggi non sono riuscita a stabilire una relazione con Vincenzo. Sempre circondato dai "suoi giovani", continua a ignorare la mia presenza. Poi, inaspettatamente, mi manda a dire che sono invitata alla *campogia* –così ha chiamato il luogo dove vive il piccolo gruppo– senza aggiungere altro. Il tendone è spazioso, a pianta rettangolare ed è illuminato ai lati da due faretto azzurri. In fondo una lampada avvolge nel cono di luce una statua di Cristo crocifisso, priva della croce, trattenuta a mezz'aria da fili invisibili. Un Cristo crocifisso senza croce. Sul pavimento nella zona centrale è distesa una stuoia rettangolare che alcuni dei ragazzi stanno apparecchiando con ciotole di terracotta; Vincenzo invece è intento a predisporre dei bigliettini di carta su cui scrivere i nomi degli invitati. Siamo invitati alla cena del Signore, l'Ultima Cena, che sarà preceduta dal rito della lavanda dei piedi. C'è un piccolo dettaglio da segnalare: non è il giovedì della Set-

timana Santa bensì un giovedì del mese di agosto, un giorno liturgicamente neutro, se così si può dire. Vincenzo, inoltre, ha modificato lo schema rituale della lavanda dei piedi, introducendo la variante della reciprocità del gesto: mentre nella liturgia del giovedì santo il celebrante, sull'esempio di Gesù, lava i piedi a dodici uomini, in questo giovedì notte di agosto le coppie, estratte a sorte fra i partecipanti, si laveranno i piedi a vicenda¹. Anche il mio nome è stato scritto su un pezzetto di carta e, con un aiuto palese al caso, viene estratto insieme con quello di Vincenzo. Mi è stato riservato il privilegio di avere come partner rituale il giovane veggente, un privilegio che è tale per la possibilità offertami di avere un contatto fisico con il suo corpo, medium carnale della comunicazione con il divino.

La lavanda dei piedi si svolge all'interno del tendone in prossimità dell'ingresso. Una brocca passa di mano in mano, si versa l'acqua sui piedi che si asciugano con piccoli teli bianchi, in un'atmosfera rilassata e scherzosa senza seguire alcun ordine rituale. Al contrario, prevale un certo disordine che esalta la componente ludica dell'evento, in contrasto con la solennità dell'atteggiamento del gruppo nei miei confronti. Nessuno mi rivolge la parola, non mi vengono fornite spiegazioni: la consegna del silenzio segna la separazione fra me e gli altri, impone che sia il linguaggio del corpo a interagire nello spazio della performance e inquadra, in un *frame* a parte, la qualità dell'esperienza vissuta nell'incontro veggente-ricercatore, risignificandola in una dimensione più propriamente iniziatica. "Se non ti laverò, non avrai parte con me", dice Gesù a Pietro². Capirò solo più tardi, l'importanza di assegnare alla mia partecipazione

¹ La variante è ispirata all'insegnamento di Gesù in Gv 13, 14: "Perciò se io ho lavato i piedi a voi, anche voi vi laverete i piedi gli uni con gli altri". Vale la pena ricordare che l'episodio della lavanda dei piedi è riportato solo nel Vangelo di Giovanni.

² Gv 13, 8.

il senso di un rito iniziatico. La condizione liminale mi spogliava dell'identità sociale di ricercatore, mi rendeva perfettamente uguale agli altri, azzerando qualsiasi possibilità di osservare dall'esterno e, dunque, di perturbare le dinamiche interne al gruppo.

Finita la lavanda dei piedi, prendiamo posto per la cena. Seduti sulla stuoia a gambe incrociate, siamo in dieci, disposti sui due lati, mentre Vincenzo siede a capotavola, in prossimità della statua del Cristo. Nelle ciotole davanti a noi un pezzo di agnello alla brace, una crosta di pane azzimo, erbe amare. Per ognuno di noi, accanto al piatto, arde una lucerna. La lettura dei brani scelti dal Vangelo guidano le sequenze dei gesti, sul modello della liturgia della messa. "E prese un calice, rese grazie a Dio e disse: Prendetelo e distribuitelo tra voi..."³. Vincenzo versa il vino in una ciotola di terracotta e la passa al suo vicino che, dopo aver bevuto un sorso, la fa girare fra di noi. Quando tutti abbiamo sorvegliato il vino, Vincenzo prosegue: "E prese un pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro, dicendo: Questo è il mio corpo che viene dato per voi; fate questo in memoria di me"⁴. E noi tutti prendiamo il pane, lo spezziamo e lo mangiamo insieme. I momenti di raccoglimento si alternano alle canzoni accompagnate alla chitarra da Domenico, l'unico del gruppo ad avere un legame privilegiato con Vincenzo. Si sono conosciuti in seminario e insieme hanno deciso di abbandonare il percorso formativo del sacerdozio. Forse si tratta solo di una pausa di riflessione per mettere alla prova la determinazione profonda della vocazione. Gli altri partecipanti, due ragazzi e cinque ragazze, tutti pugliesi, sono alla ricerca di una risposta che illumini l'incertezza del futuro. L'isolamento di cui si circonda il gruppo accresce il senso di un vissuto straordinario illuminato dalla presenza di Vincenzo che, grazie al carisma della veggenza, unisce tutti nella tensione dell'attesa. L'attesa di un segno che riveli quale sia la strada giusta da intraprendere nella vita, placando l'ansia per un futuro indecifrabile. Qualcuno si aspetta una conferma della vocazione religiosa, tutti condividono un profondo senso di inquietudine e sono in attesa di un rivolgimento interiore, qualcosa che faccia percepire un cambiamento concreto di vita. Un esempio per tutti quello di Debora M. di Manduria, in provincia di Lecce, che, dopo un mese trascorso insieme al gruppo di Vincenzo nella *campogia*, durante il quale aveva avuto un segno dalla Madonna, al rientro a casa riceve il dono di carismi straordinari: lacrimazione di immagini sacre, locuzioni interiori, apparizioni della Madonna e rivelazione segreta

di messaggi, essudato di sangue e olio dalle mani e altre manifestazioni della fenomenologia mistica⁵.

Arriviamo al momento centrale della liturgia comunitaria. Si libera la stuoia dalle stoviglie, ci si stringe in cerchio gli uni accanto agli altri, si spegne la luce artificiale cosicché siamo illuminati solo dalla luce fioca delle lucerne a olio. Tutto intorno è buio. Vincenzo stacca la statua di Cristo dal suo sostegno con movimenti lenti e un'espressione contrita sul volto⁶. Si siede in mezzo a noi in silenzio e, stringendo fra le braccia il Cristo di legno, lo culla come fosse un bambino. Poi inizia a parlare con un tono lamentoso, meditando sulla malvagità degli uomini, sulla malvagità di tutti noi che rinnoviamo, ad ogni istante, le sofferenze di Cristo sulla croce con i nostri peccati; insiste sulle colpe da spiare in un angoscioso crescendo che sfocia in un pianto collettivo irrefrenabile. Con la voce rotta dai singhiozzi, Vincenzo conclude il suo monologo, chiede perdono e passa il Cristo nelle braccia del ragazzo seduto accanto a lui. La rappresentazione della colpa e del perdono si reitera ad ogni passaggio di mano; un contrappunto di gemiti e lacrime accompagna questa straordinaria partitura del dolore. Sono sopraffatta dall'angoscia, mi sento un'intrusa a spiare emozioni che non riesco a condividere e, quando la ragazza accanto a me depone il Cristo di legno nelle mie braccia, non posso fare altro che chinare la testa e passarlo in silenzio al mio vicino.

Percepisco fino in fondo il significato della "trappola iniziatica" che mi ha situato all'interno dell'esperienza, togliendomi ogni possibilità di distanziare l'oggetto della ricerca. D'altra parte l'incontro con Vincenzo, che si pone come individuo eccezionale, è necessariamente subordinato alle sue regole.

La veggenza di Vincenzo F. ebbe inizio il 23 maggio del 1987 quando fu prima testimone della lacrimazione di una statua della Madonna della Pietà e, in seguito, protagonista di una ripetuta serie di apparizioni che hanno suscitato un forte interesse mediatico, come del resto accade nella realtà contemporanea con tutti i fenomeni definiti soprannaturali. Se Medjugorje con la sua risonanza internazionale ha costituito un nuovo modello globale di veggenza, mediatica e seriale, tuttavia, nell'instaurarsi delle mariofanie, agiscono forze socioculturali radicate nelle forme simboliche di vita tradizionali e locali. La vicenda di Crosia è in questo senso emblematica. Vale la pena di riassumerla per fornire alcuni elementi essenziali alla comprensione delle fasi inaugurali della veggenza di Vincenzo e la gravidanza simbolica che ha assunto nel contesto locale. Crosia è

³ Lc 22, 17.

⁴ Lc 22, 19.

⁵ La pubblicità sollecitata dalla stessa Debora e da alcuni sacerdoti che la seguivano, la frode accertata per alcuni eventi "straordinari", ha spinto la Chiesa a pronunciarsi ufficialmente per disconoscere l'autenticità dei fenomeni.

⁶ ALONSO PONGA, pp. 328-340. Per quanto distante sia il contesto in esame dalle forme tradizionali della Settimana Santa, mi sembra importante segnalare l'analogia del gesto del veggente con la pratica rituale del *Descendimiento*, descritta da J.I. Foces Gill a Villavencio de los Caballeros e da J. L. Alonso Ponga e C. Duque Hertero a Cuenca de Campos.

l'insediamento storico, situato in collina, del comune di Mirto Crosia che ha conosciuto un forte sviluppo demografico e urbanistico, concentrato nella zona costiera. Mirto è divenuto il polo di assorbimento territoriale dell'esodo della popolazione di Longobucco, paese dell'entroterra silano⁷, duramente colpito da una frana negli anni cinquanta. È l'Opera Sila, ente pubblico di gestione del territorio, ad assegnare piccoli lotti di terreno sulla costa alle famiglie evacuate. A distanza di anni, nel 1972, nonostante i miliardi stanziati dalla Cassa per il Mezzogiorno per il risanamento del dissesto idrogeologico, il disastro si ripete e una nuova ondata migratoria di longobucchesi si insedia nel territorio di Mirto Crosia.

Mentre la popolazione di Mirto si accresce per il fenomeno migratorio interno, Crosia subisce gli effetti del fenomeno migratorio verso il Nord Italia e l'Europa. L'esito di tali politiche territoriali è uno squilibrio notevole, a distanza di anni, fra il numero di abitanti del centro storico Crosia, intorno a mille, e il numero di abitanti nelle frazioni costiere che raggiungono nel 1987, anno dell'apparizione mariana, le ottomila unità. I dati strutturali, qui accennati, rivelano la crisi latente del tessuto sociale se ulteriormente confrontati con l'ostilità cresciuta nel tempo fra i due gruppi di abitanti, che si percepiscono e si raccontano "diversi", richiamando le diverse radici di campanile. Ancora più rilevante, a livello politico i due segmenti della società locale esprimono orientamenti opposti: Crosia bianca e Mirto "valanga rossa", come ebbe a lamentarsi un autorevole residente del piccolo centro storico, con un peso elettorale proporzionale al numero dei votanti⁸. Lo sviluppo urbanistico e delle attività commerciali, non a caso, ha interessato, nell'arco degli anni qui presi in esame, esclusivamente l'insediamento costiero. La prima necessità avvertita dalle amministrazioni locali, già negli anni sessanta, fu quella di predisporre un nuovo sito cimiteriale, dal momento che il vecchio cimitero ottocentesco di Crosia, situato in collina al limitare del centro storico, non era più sufficiente ad assolvere la sua funzione. Nel 1969, non appena il nuovo cimitero fu pronto, cessarono le inumazioni nel vecchio complesso che andò incontro a un lento e inesorabile degrado. L'ondata migratoria agli inizi degli anni settanta lasciò molte sepolture prive della cura dei parenti lontani: non rimasero in molti a coltivare la memoria dei defunti nel vecchio cimitero. La piccola cappella cimiteriale, un tempo centrale nella celebrazione dei riti processionali della

settimana santa, fu dimenticata insieme alla statua della Pietà, oggetto in passato di grande devozione. Testimonianze locali riferiscono che la settimana successiva alla Pasqua, la statua era condotta in processione fino alla chiesa madre, vi sostava per un triduo di preghiere e infine ritornava nella sua sede abituale. Ne *Il Ponte di San Giacomo*, ricerca approfondita sulla cultura folklorica meridionale, Luigi M. Lombardi Satriani e Mariano Meligrana, hanno rilevato l'importanza fondamentale che assume nell'organizzazione territoriale del paese l'ideologia della morte "che ne scandisce strutture e modalità e orienta significati fino a configurare una simbolica città sepolta, polo dialettico della città dei viventi. Il rapporto vivi-morti, nell'orizzonte folklorico, non è di due mondi contrapposti, ma si pone come un *continuum*, come tensione metafisica, che conferisce allusività e ulteriorità al tempo storico e consistenza a quello metastorico. Il paese è anche lo spazio dell'incontro vivi-morti, che si dispone lungo traiettorie diversificate e convergenti"⁹.

Eppure l'amministrazione comunale in carica nel 1985 a Mirto Crosia prende una decisione senza tenere minimamente conto del comune sentire: si approva un progetto di smantellamento del vecchio complesso cimiteriale per destinarne l'area alla costruzione di un centro di servizi sociali, circondato da un grande piazzale con vista panoramica sulla valle. Progetto che comporta la riesumazione e il trasferimento dei defunti nel nuovo cimitero, alla presenza dei congiunti, secondo le norme di polizia mortuaria. Gli incauti amministratori —si ricordi, espressione della maggioranza degli elettori di Mirto— non hanno pensato neanche per un momento che cosa avrebbe comportato costringere i parenti emigrati all'estero a un ritorno per assistere all'esumazione dei resti dei propri cari e costringere tutti a ripensare al passato attraverso i segni terribili della corruzione del tempo.

Cominciano a circolare voci insistenti sullo stato di conservazione dei cadaveri, alcuni intatti, si dice, per inspiegabili fenomeni, fino a quando la sequela degli orrori si concretizza in una denuncia ai danni del comune e della ditta appaltatrice dei lavori, accusata di aver disperso i resti umani nelle discariche e di aver usato la terra del cimitero per riempire le aiuole delle case popolari. Nel susseguirsi concitato degli eventi la superficie del cimitero viene ricoperta in tutta fretta da una colata di cemento. In paese tutti rimarranno convinti che buona parte dei defunti, in particolare quelli di cui

⁷ Il massiccio della Sila, suddiviso in Sila Grande e Sila Piccola, costituisce la zona appenninica del nord e del centro della Calabria, suddivisa tra le provincie di Cosenza e Catanzaro. La zona costiera di Mirto è lo sbocco naturale della strada provinciale 531 che segue il corso del torrente Trionto dai boschi della Sila Grande fino al mar Jonio.

⁸ Nel panorama politico italiano pre-tangentopoli, il colore bianco era associato alla Democrazia Cristiana e il rosso, ma non c'è bisogno di precisarlo, al Partito Comunista.

⁹ Sellerio editore. 1989, pp. 27.

non era stato possibile raggiungere i parenti lontani, è rimasta sepolta sotto l'anonima colata di cemento. In questo fosco scenario di "profanazione dei morti", Vincenzo partecipa attivamente agli eventi. Assiste all'esumazione dei nonni e, tutti i giorni, uscendo da scuola va insieme con altri ragazzini a spiare il progredire dei lavori. La cappella del cimitero, dove c'è ancora la statua impolverata della Pietà, funge da deposito per gli attrezzi degli operai. Nonostante l'ostilità degli abitanti di Crosia il progetto di ristrutturazione va avanti e alla fine di maggio è prevista proprio la demolizione della cappella. Il 23 maggio 1987 Vincenzo, allora quindicenne, e un suo compagno di giochi vedono il volto della Mater Dolorosa rigarsi di lacrime. La popolazione invade la piccola chiesa, molti sono i testimoni di ripetute lacrimazioni della statua, compreso il parroco di allora don Luigi Mazza. I lavori vengono bloccati e il progetto di un centro sociale rimarrà sulla carta. Nei giorni successivi alla lacrimazione, hanno inizio le apparizioni della Madonna che affida a Vincenzo e Anna, una ragazza di Mirto che condividerà insieme a lui la veggenza, i messaggi di invito alla preghiera e alla penitenza, per scongiurare "la catastrofe ormai vicina"¹⁰.

Non è difficile comprendere come l'apparizione della Madonna appaia ai devoti di Crosia come un intervento divino salvifico dal rischio dell'irruzione della morte nello spazio collettivo, provocato dalla profanazione del cimitero. La figura mediatrice della Mater Dolorosa inaugura, tramite il linguaggio delle lacrime, il dialogo con la sua comunità offrendo la possibilità di riscattarsi, espiando la colpa collettiva di aver dimenticato i morti e la sacralità del luogo che ne aveva per più di un secolo custodito le spoglie. Quando alla memoria sacralizzata dei defunti si sostituisce il trattamento reificante dei cadaveri, esposti nello scandalo nullificante della "corruzione della carne", la morte diventa incubo ossessivo che opprime o, detto nel linguaggio dell'antropologia cristiana, peccato originale irredimibile senza la mediazione di Cristo. Il 22 agosto 1987 la Madonna appare a Vincenzo durante la celebrazione della prima messa sul piazzale che ricopre l'area del vecchio cimitero e gli affida un messaggio per i presenti:

"I morti che sono sotto di voi gridano gloria e gioia perché, grazie alle vostre preghiere, sono tutti saliti in Paradiso. Essi sono contenti, perché li calpestate con piedi di amore e non di violenza".

La domesticazione dello spazio, in tutte le culture, si attua in relazione dialettica con la rappresentazione della morte, nella continuità di uno scambio simbolico che non può essere interrotto senza mettere a rischio il senso stesso della vita. La destrutturazione dello spazio

di regolazione simbolica dello scambio tra i vivi e i morti si traduce nella percezione acuta di una crisi lacerante della collettività. La perdita dei riferimenti simbolici, che costituivano l'argine culturale al ritorno irrelato dei morti nello spazio dei vivi, aveva prodotto nella piccola comunità un senso di smarrimento collettivo. L'instaurarsi della veggenza, in quanto mediazione protetta con l'aldilà, è una forma di azione che attinge alle risorse simboliche di una memoria performativa condivisa. Crosia, al momento dell'apparizione è un paese che la crisi migratoria aveva già da tempo impoverito del suo sistema cerimoniale, di cui i riti processionali legati alla cappella del vecchio cimitero erano parte integrante. In questo senso i riti della Settimana Santa, come hanno messo in luce le ricerche di lungo corso in molte località del Sud di Lombardi Satriani e Faeta, rappresentano il dispositivo simbolico specifico, custodito dalle tradizioni locali, di plasmazione e controllo della morte, in cui "lo spazio viene reso simbolicamente intriso di morte per poterlo recuperare, dopo il processo di destorificazione simbolica, come *spazio rinnovato e protetto*"¹¹.

La vicenda paradigmatica della morte di Cristo assume nel tempo un ruolo sempre più importante nell'evoluzione della veggenza di Vincenzo. Durante la Settimana Santa del 1988 comincia ad avere la visione della passione di Cristo, secondo la sequenza narrativa riportata dai Vangeli e arricchita da alcuni particolari che rimandano all'iconografia sacra dei Misteri: il giovedì santo vede l'ultima cena, la salita all'orto degli ulivi, l'arresto di Gesù, la Madonna vestita di nero con una spada conficcata nel cuore che vaga disperata alla ricerca del figlio; il venerdì santo il processo e la fustigazione alla colonna, infine la *via crucis* e la crocifissione. Vincenzo chiede alla Madonna di poter soffrire come ha sofferto Cristo per i peccatori e la Madonna gli risponde che ancora è troppo piccolo, che verrà il suo momento. Il linguaggio dei messaggi con il passare del tempo è sempre più denso di riferimenti alla necessità di offrirsi vittima per i peccati dell'umanità che fanno continuamente versare lacrime alla Madre di Gesù. Nel 1990 Vincenzo sperimenta l'esperienza corporea della passione di Cristo. Comincia con le essudazioni ematiche che evocano la sofferenza di Gesù nell'orto degli ulivi —"e il suo sudore divenne come gocce di sangue che scorrevano per terra"¹²—; poi appaiono i segni delle frustate sulla schiena, una ad una, il suo corpo comincia a contorcersi, in posizione supina le braccia si tendono, i piedi si accavallano come nel crocifisso, fino agli ultimi terribili spasimi, prima di perdere conoscenza. Alla passione di Vincenzo non ho mai assistito di persona. Solo qual-

¹⁰ "La catastrofe è ormai vicina, non c'è più tempo, per questo vi chiedo di pregare". Messaggio del 27 maggio 1987 ricevuto da entrambi i veggenti.

¹¹ LOMBARDI SATRIANI, 74.

¹² Lc 22, 44.

cuno dei giovani a lui più vicini e pochi altri sono stati ammessi a guardare, fra cui la signora E. che mi ha fornito alcuni dettagli. Ma il video della sua impressionante vicenda di passione lo hanno visto milioni di persone in una trasmissione televisiva andata in onda il 6 gennaio 1993 su Rai 2, che ha suscitato la pronta reazione della Chiesa. Dopo quell'incidente di percorso, del carisma straordinario di Vincenzo non si è più parlato e persino le pubblicazioni locali, a carattere "agiografico", rivolte ai pellegrini che frequentano numerosi i luoghi delle apparizioni mariane, tacciono la vicenda straordinaria del giovane veggente, per timore che un intervento ufficiale della Diocesi possa scoraggiare i pellegrinaggi organizzati. Rimane il valore simbolico che la figura del giovane veggente ha assunto per la sua comunità. L'*Imitatio Christi* condotta fino all'identificazione totale del corpo di Vincenzo con il corpo di Cristo offre un modello metastorico di risoluzione della crisi. La vicenda paradigmatica della morte di Cristo e la sua vittoria sulla morte si iscrive periodicamente nel corpo del veggente che si fa teatro della sofferenza, con un'efficacia simbolica che per la devozione popolare travalica la razionalizzazione teologica del dogma dell'eucarestia. Il veggente, come abbiamo raccontato nella parte iniziale, ha tradotto l'acuta consapevolezza del peccato e della colpa in un linguaggio simbolico di grande impatto comunicativo che gli consente di aggregare intorno a sé gruppi di giovani alla ricerca di pratiche espressive in grado di dare un senso al profondo disagio esistenziale e alla paura del futuro.

Gli elementi rituali della Settimana Santa disarticolati e teatralizzati nello spazio intimo della piccola *communitas* si trasformano in una pratica terapeutica di gruppo, una sorta di psicodramma che consente di sciogliere il nodo patogeno della sofferenza individuale in un'esperienza catartica socializzata. Alla fine della nottata trascorsa nella tenda a giocare con la tradizione per sentirsi capaci di cambiare il mondo, i ragazzi si sono abbracciati, ci siamo abbracciati.

La mattina dopo facevano colazione tutti insieme all'ombra di un grande ulivo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, José Luis. Coord. *La semana santa en la Tierra de Campos Vallisoletana*. Valladolid: Grupo Página, 2003.
- FAETA, Francesco y RICCI, Antonello. *Le forme della festa. La Settimana Santa in Calabria: studi e materiali*. Roma: Squilibri, 2007.
- FARANDA, Laura. *Le lacrime degli eroi. Pianto e identità nella Grecia antica*. Vibo Valentia-Milano: Qualecultura Jaca Book, 1992.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi. *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. Palermo: Sellerio, 1979.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi y MELIGRANA, Mariano. *Il ponte di san Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Milano: Rizzoli, 1982.

EL DESCENDIMIENTO Y EL SANTO ENTIERRO DE ALMEIDA (ZAMORA): DE UNA IDENTIDAD GREMIAL A UNA IDENTIDAD LOCAL¹

Pilar Panero García

Cátedra de Estudios sobre la Tradición. Centro de Antropología Aplicada
(Universidad de Valladolid)

INTRODUCCIÓN

Desde la Semana Santa de 2006 en la localidad sayaguesa de Almeida se ha recuperado el Descendimiento celebración que hunde sus raíces en la primera mitad del s. XVIII², época a la que pertenece el yacente articulado. Este rito se perdió en un tiempo difícil de precisar, aunque su declive comenzaría a finales del mismo siglo cuando se aunaron las prohibiciones de la Pragmática de Carlos III (1777) y la labor del Obispo de Zamora, el ilustrado D. Antonio Jorge Galván, que en muchas ocasiones manifestó su deseo de que la religión se fortaleciera con ejercicios devotos y no con las supercherías y tradiciones heterodoxas. Sabemos por otros casos que las funciones del Descendimiento muchas veces suscitaban más interés por la tramoya que como acto piadoso por lo que la tendencia de la jerarquía eclesiástica fue hacia su erradicación.

La recuperación de El Descendimiento puede entenderse como la actualización de y reelaboración de símbolos culturales del pasado en clave identitaria, la clásica de Barth.

EL RITO ACTUAL

Si usted está la tarde del Viernes Santo en la comarca de Sayago y quiere asistir a un evento religioso,

que acrisolando valores históricos que se han actualizado en clave del s. XXI y quiere ser partícipe del respeto que tiene un pueblo por sus tradiciones en las que se mezclan la religiosidad popular barroca con las percepciones más actuales de una realidad polifacética, acérquese a Almeida y podrá participar como uno más de los hijos del pueblo que vuelven cada año para cumplir con la costumbre de sus mayores en el Descendimiento y posterior Entierro de Cristo. Éstos se enmarcan dentro de los oficios propios del Viernes Santo³ y la responsable de ejecutar las dos funciones es la Cofradía de las Cuarenta Horas y Estación del Santísimo Sacramento, popularmente conocida como “la Cofradía de los Cuarenta” porque en la regla fundacional dice que el número de cofrades no puede ser mayor.

Los pasos que se ejecutan en el Descendimiento son los que tradicionalmente se hacen en otros que se han conservado. El sacerdote hasta ese momento ha ejecutado el rito litúrgico y cuando ha concluido entra en la sacristía y se despoja de la casulla y regresa al lugar que ha ocupado vestido con la capa pluvial. En ese momento comienza el rito cofrade, que es un acto puramente devocional. Se exhorta a los hermanos a que quiten la corona de espinas, los clavos de las manos y los clavos de los pies al Cristo que ha permanecido a los pies del altar mayor sujeto con un sudario y cubierto con un velo

¹ Muestro mi gratitud hacia D. Javier Fresno, cura párroco de Almeida y uno de los principales promotores de la recuperación del Descendimiento porque pensó “que era bueno para el pueblo”, por su amable colaboración, a la familia de D. Antonio Iglesias las facilidades que me han dado para consultar el libro de la cofradía y a mi amigo José Antonio Toribio Matus, cofrade de los cuarenta y entusiasta de las tradiciones, que me ha aclarado algunas cuestiones relativas a la cofradía. Agradezco a Dña. Irene Ruíz Albi, profesora de Paleografía de la Universidad de Valladolid, que haya despejado las dudas que he tenido en la transcripción de documentos y a D. José

Carlos Lera Maíllo del A.H.D. de Zamora y al P. Constantino Mielgo de la Biblioteca de los Filipinos de Valladolid su diligencia. Deseo hacer una mención especial a José Luis Alonso Ponga, que con sus generosas observaciones, una vez más, me ha ayudado a enfocar el trabajo.

² A. Casaseca Casaseca. “Crucifijo articulado...”. En RIVERA DE LAS HERAS, p. 61.

³ Esta descripción etnográfica la hacemos según los datos tomados en trabajo de campo en la Semana Santa de 2008.

hasta ese momento. A la derecha en el altar se coloca la imagen de la Dolorosa y a la izquierda la urna que servirá para el Entierro. Dos cofrades subidos a una escalera hacen de José de Arimatea y Nicodemo y destapan al crucificado. Mientras tanto tres niñas vestidas de las tres marías –la Magdalena, M.^a Cleofás y M.^a Salomé– que han permanecido a la derecha y próximas al altar se acercarán al crucificado en el momento en que los santos varones lo bajan de la cruz. Éstas portan el óleo para embalsamar al difunto, un rosario que representa actualmente los instrumentos de Pasión y flores, elemento importante que comentaremos más adelante.

La adoración de la cruz, uno de los momentos centrales de la celebración vespertina de ese día se centra en Almeida en el Cristo articulado, figura central en la disposición procesional del posterior entierro. Finalizados los oficios comienza El Descendimiento. Antes de ser bajado de la cruz Cristo es adorado primero por el oficiante y después en procesión por todos los presentes mediante una genuflexión, un beso o ambos gestos. Tradicionalmente lo adoraban primero los hombres y después las mujeres, aunque este orden se está perdiendo. Después de la adoración se traslada la comunión desde el Monumento a los pies del crucificado. En este momento el sagrario está cerrado simbólicamente con las varas de las autoridades de la localidad, la del Alcalde y el Juez de Paz.

Una vez que los fieles han adorado al Señor y todos los que lo desean han comulgado, se procede a bajar a Cristo de la Cruz. Los dos cofrades que han hecho de José de Arimatea y de Nicodemo son ayudados por otros cofrades y bajan al cristo articulado de la cruz y se lo muestran a la Virgen de los Dolores. Mientras tanto cuatro cofrades desplazan la urna, que hará las veces de sepulcro, hasta el lugar en el que se encuentra el yacente y otros cuatro cofrades vestidos de soldados y un niño o niña de unos cinco años vestido de ángel custodio se acercan a la urna en la que se ha depositado la figura de Cristo. Este momento es probablemente el más emotivo, pues aquí para el pueblo el Hijo de Dios es enterrado como un hombre cualquiera.

Colocada la cruz con el Cristo en lugar bien visible, se procede al desenclavo y posterior descendimiento. A requerimiento del sacerdote dos cofrades que hacen las veces de los santos varones van despojando al Cristo de la corona de espinas y de los clavos, lo bajan de la cruz, lo presenta a su Madre tras indicación del sacerdote para, a continuación, introducirlo en la urna con la ayuda de otros y, finalmente, dar comienzo a la procesión.

El cortejo fúnebre sale de la iglesia por la puerta trasera rodeando el templo hasta pasar delante de la puerta principal, se dirige por Los Vallitos hasta el Puente Nuevo, sigue por delante de la cruz que recuerda

el lugar donde estuvo la ermita de la Cruz o del Humilladero, cruza el Puente Viejo y se dirige hasta la c/ de Belén, lugar que también fue sede de otra ermita también desaparecida y continúa por el casco urbano hasta completar el recorrido y entrar al templo por la misma puerta por la que salió.

La comitiva se forma siguiendo normas tradicionales actualizadas en nuestro siglo. Abre la marcha el pendón negro de la cofradía portado por un miembro de la familia que tradicionalmente se encarga de llevarlo con hábito negro y caperuz negro. Detrás va otro cofrade que porta la cruz procesional de la parroquia y detrás van los niños, hijos o nietos de cofrades, vestidos de nazarenos, con la cabeza adornada con aderezos florales y portando pequeñas cruces de madera. Éstos están al cargo del elegido en el cabildo anterior, que ejercerá su autoridad como mayordomo al año siguiente y que lleva una vara. En la procesión está presente el traspaso de poder en la cofradía.

El primer paso que sale tras los niños es un Cristo crucificado adornado con romero y portado, como las demás imágenes, por cofrades. El yacente es escoltado por cuatro soldados y detrás lo siguen las tres marías y el pequeño Ángel Custodio al que acompañan sus padres. El tercer y último paso es el de la Dolorosa, reproduciendo viejas tradiciones según las cuales la Madre Afligida por los dolores ante el sacrificio de su Hijo va vestida de luto y se recoge en la más cruel de las soledades, y, en último lugar desfila el pueblo e un ordenado desorden procesional.

Los cofrades se distinguen porque su hábito es morado de nazareno y llevan la cabeza cubierta por un capirote cónico también morado con una cruz amarilla, como el cordón que ciñe.

La presencia de los niños es más significativa de lo que a primera vista pudiera parecer. Éstos tradicionalmente cubren sus cabezas con coronas elaboradas con las primeras caléndulas y alhelíes con un simbolismo claro de que Cristo-Naturaleza resucita en el campo. Los niños, que son la savia nueva, encarnan el mensaje cristiano de redención y vida a través de la muerte del Salvador. Estamos ante los últimos ecos de la Semana Santa campesina que, también en Almeida, comienza a ser fagocitada por el paradigma urbano. En los últimos años, perdido el antiguo significado de las flores, se ha comenzado a sustituir el tocado floral por una corona de espinas o por ninguno. Sin duda, el cambio está más acorde con los gustos actuales, pero se pierde la carga simbólica antigua.

Una vez que las imágenes entran en el templo existe la costumbre de que las mujeres asalten la del crucificado para “robar” el romero bendecido que lo ha adornado porque según la creencia éste tiene propiedades apotropáicas⁴ que protegerán los hogares el resto del

⁴ Sobre los “robos rituales”, véase RODRÍGUEZ PASCUAL, “El robo del Cristo...”, pp. 596-597.



Dos cofrades que hacen las veces de José de Arimatea y Nicodemo se disponen a bajar al yacente articulado de la cruz. El Hijo de Dios es enterrado como cualquier hombre. Fotografía: Pilar Panero García.

año. Éste se puede considerar es un rito de magia por contagio según las categorías establecidas por Frazer.

Cuando el pueblo sale de la iglesia los cofrades disfrutan del refrigerio organizado por ellos según la costumbre. El significado de este refrigerio, se comprende si vemos que el comensalismo del Viernes es un correlato de otro que se celebraba el Martes de Carnaval, que era criticado frecuentemente por la autoridad competente por considerarlo ajeno a la devoción reparadora a la que se había comprometido la cofradía. Un ejemplo del cambio y adecuación a las circunstancias actuales se ve en el hecho de que en la actualidad los comensalismos se dan algunos años en verano aprovechando la residencia con motivo de las fiestas en honor a San Roque y La Asunción de muchos emigrados en la localidad.

Lo que hoy vemos es la versión siglo XXI de una tradición conformada en el s. XVIII y si cotejamos las ordenanzas y el libro de la propia cofradía, podemos observar que hay algunos cambios con respecto a la celebración actual. En primer lugar siempre ha existido preocupación por la economía de la cofradía y se han habilitado estrategias para conseguir fondos. Hasta el año 1966 existen los pedidores que hacían una cuestación por el pueblo para sufragar los gastos del Entierro de Cristo como reza en las ordenanzas antiguas: "Item Se ordena que seamos obligados el viernes dos cofrades

a pedir la limosna para los gastos del entierro de Cristo, i con ello se sacaran túnicas moradas i linizuelos para dieciséis y sus ángeles que han de llevar los instrumentos de la Pasión como son corona, clabos, lanza, azotes, etc."⁵. De las ordenanzas parece deducirse que en los comienzos se pedía limosna a todos los vecinos, poco a poco pasó a solicitarse sólo a los cofrades hasta que dos años después de la desaparición de los pedidores se comenzó con otro sistema adecuado a los nuevos tiempos. En 1968 la cofradía se financia con la venta de lotería y dos años más tarde acuerda financiarse con las cuotas de los hermanos, sistema de financiación actual, aunque hay algún año más en el que se vende lotería.

Otro de los cambios afectó a la participación de los ángeles que se fueron simplificando hasta quedar sólo el Ángel Custodio. Las referencias a éste como uno sólo son constantes desde 1907 en que se anota el gasto de "unos calzones para el ángel custodio"⁶. Probablemente, la sustitución de algunos de ellos, con el tiempo se hizo con las niñas que ejercen de marías, aunque éstas no se mencionan en las ordenanzas antiguas y la primera referencia escrita a ellas es de 1978⁷. Tanto el uno como las otras son una versión descafeinada de los antiguos guardianes del Santo Sepulcro que acompañaban este tipo de celebraciones⁸.

⁵ A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Libro de Asiento y Ordenanzas de la Cofradía de las 40 horas...*

En lo sucesivo cuando transcribamos textos de fuentes inéditas modernizaremos la puntuación y la acentuación, pero mantendremos las grafías que figuran en los mismos.

⁶ A. P. Almeida de Sayago. *Libro de los cofrades y ordenanzas...*, p. 116.

⁷ *Ibidem*, p. 112.

⁸ FERRERO FERRERO, 1987, p. 656; LABARGA GARCÍA, pp. 685-691; ect.

Los últimos personajes en reincorporarse en 2008, después de muchos años sin participar, han sido los soldados. Éstos salieron en la procesión al menos hasta 1919⁹ y aparecen mencionados en las ordenanzas primitivas: “...I el Domingo de Resurrección ocho vestidos de soldados a la procesión de la Resurrección. I harán las salvas necesarias disparando los fusiles i para esto les dará la pólvora necesaria el juez desta cofradía¹⁰”. En el año 2003 se planteó la iniciativa de reincorporar “soldados romanos” en la procesión, pero se desestimó con ningún voto a favor y bastantes abstenciones. Cinco años más tarde se han incorporado y, aunque el estilo de los mismos recuerda a los del ejército napoleónico, se han mantenido los colores de los trajes originales de los soldados pues en la parroquia todavía se ha conservado uno. Probablemente los soldados desaparecieron de la procesión con las prohibiciones continuadas a las Suizas o Zuizas, por recordar a la guardia Suiza del Vaticano, por la conflictividad que frecuentemente ocasionaban. En la actualidad se ha recuperado la costumbre de hacer unas salvas con un arma de fuego el Domingo de Resurrección cuando se produce el encuentro de la Virgen con el Niño.

ORIGEN DE LA “COFRADÍA DE LOS CUARENTA”

La Cofradía de las Cuarenta Horas y Estación del Santísimo Sacramento de Almeida, conocida popularmente como la “Cofradía de los Cuarenta” se erigió el 17 de febrero 1722 por iniciativa del párroco don José Antonio de Sola, cura propio del gremio de oficiales de oficios particulares que hay en el lugar, adscrita a la ermita, hoy día desaparecida, de Santa María de la Cuesta:

“...y en su nombre Antonio Fuentes, José Abaico, Lucas de San José, y José Sánchez y me hicieron relación diciendo que intentaban erigir y fundar una cofradía en la hermita de Santa María de la Cuesta a honra y reberencia suya en memoria de la Estación del Santísimo Sacramento y las Cuarenta Horas que Cristo Nuestro Señor estuvo en el santo sepulcro, pidiendo mi conocimiento y licencia: y habiendo visto ser cosa tan justa y puesta en razón y del servicio de Dios Nuestro Señor y las ordenanzas que me presentan para este efecto vien

dispuestas convenientes para el régimen y gobierno de esta cofradía; les di mi consentimiento y licencia para que la erigieren en tal que dichas ordenanzas y condiciones fueren vistas, admitidas, y aprobadas por el Ordinario Scolástico de este Obispado: lo cual los fundadores aceptaron por tenerlo egecutarlo y en virtud de ello para que conste lo firme hoy una rubrica que dice = ¹¹”.

La denominación popular de “Los cuarenta” se debe al número de cofrades de origen. Según la primera de sus ordenanzas pertenecerán a la cofradía “...cuarenta cofrades, i sean admitidos en ella principalmente los que tubieren oficio de texedor, carpintero, escultor, herrero, herrador, dorador, pintor, barbero, cirujano u otro cualquier oficio que no sea vil o infame con tal que vibra en este lugar”¹².

Entre sus obligaciones está la de decir en Martes de Carnaval una misa cantada en la ermita de Nuestra Señora de la Cuesta por los cofrades vivos y difuntos de la cofradía “i en su víspera completas i se pague de limosna ocho reales, i no seamos obligados a dar ofrenda: i el que faltare a ellas pague medio real, i si faltada misa uno”¹³. La celebración religiosa del Martes de Carnaval la hereda la cofradía de una tradición anterior practicada por los agremiados fundadores. Unos años antes de la fundación de la Cofradía de las Cuarenta Horas y Estación del Santísimo Sacramento, en 1714, el licenciado don Andrés de Aguilar, uno de los cofrades fundadores de la misma¹⁴ “cura teniente de él (del lugar de Almeida) y vezino de Calbellino”, recoge la *Memoria de las misas de aniversarios que ai en la Iglesia Parroquial de San Juan Bautista en el lugar de Almeida: i de los cargos i obligaciones de el sacristán, cura i mayordomos de la iglesia i estilos de ella: sacado todo fielmente del libro de la fabrica i costumbre Antigua del Lugar...*¹⁵. En ella se detallan las obligaciones religiosas que tienen el Común y los vecinos, así como los oficios que deben celebrar en la iglesia a lo largo del año, en lo referente al Martes de Carnaval, afirma:

“El Martes de la Semana de Quinquagesima que llaman de Antruexo se celebra una misa cantada en la Virgen de la Cuesta por la intención i necesidad de todos los que tienen oficios en el lugar como son texedores, sastres, abastecedores, herreros i otros semexantes, los cuales pagan un real al sacristán i seis al cura i para que se la limosna se nombra a uno de ellos el Domingo de Quinquagesima, i a esta misa asiste todo el

⁹ A. P. Almeida de Sayago. *Libro de los cofrades y ordenanzas...* En 1907, p. 112, se registra un gasto “por arreglo de la ropa de los soldados” y 1919, p. 126, se registra uno por “varas para las lanzas”.

¹⁰ A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Libro de Asiento y Ordenanzas de la Cofradía de las 40 horas...*

¹¹ A. P. Almeida de Sayago. *Libro de los cofrades y ordenanzas...*, p. 1.

¹² A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Libro de Asiento y Ordenanzas de la Cofradía de las 40 horas...*

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem. En el libro de cuentas y actas de la cofradía que hoy día está vigente en las primeras hojas se han copiado las ordenanzas de 1722 y la lista de los cofrades pioneros entre los que aparece el Licenciado don Andrés de Aguilar. Éste también figura en el libro de la fundación.

¹⁵ A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Memoria de las Misas de Aniversario de que ai en la Iglesia Parroquial de San Juan Bautista...*

¹⁶ Ibidem. Véase “Fiestas Mouibles. Quinquagesima”.

lugar”¹⁶.

Pensamos por ello que la fundación de esta cofradía surgió como, otras muchas, gracias a que la iniciativa particular se amoldó a una devoción universal en el ámbito católico¹⁷. Por el documento citado arriba sabemos que el gremio de oficios ya estaba organizado en Almeida y se encargaba de unas funciones religiosas, probablemente, como parte de las actividades de la Cofradía de Nuestra Señora de la Cuesta, que aparece mencionada en varias

¹⁷ La adoración al Santísimo Sacramento alcanza una importancia fundamental para los católicos tras el Concilio de Trento (1545-1563), pues a partir del mismo se respaldan dos grandes devociones eucarísticas, la del Corpus Christi, que en esa época gozaba de una amplia difusión y aceptación en la cristiandad, y la de la Estación del Santísimo Sacramento en las Cuarenta Horas, de origen más incierto que la primera, pero que por esa época estaba en pleno desarrollo. En Almeida existieron los dos cultos eucarísticos favorecidos por dos cofradías, la Cofradía del Santísimo y la de las Cuarenta Horas y Estación del Santísimo Sacramento. La primera, que atendiendo una visita pastoral, redacta sus ordenanzas el 1 de enero de 1714, pero que funcionaba bien antes de ese año, al menos desde 1696, a juzgar por las posesiones que tenía en renta. Ésta era una cofradía mixta y sus funciones públicas principales eran escoltar al viático cuando éste debía salir del sagrario, portar cuarenta hachas en la procesión del Jueves Santo, alumbrar con cuarenta hachas el Viernes Santo cuando se quita el Monumento, llevar cuarenta velas en la misa y en la procesión de la Infraoctava del Corpus, así como aquellas funciones destinadas a velar por el bienestar espiritual de sus cofrades. Véase: A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Libro de Ordenanzas, Actas y Cuentas. 1705-1851 e Inventario de las posesiones... 1696-1787*. De la segunda cofradía trataremos ampliamente.

El fervor hacia las Cuarenta Horas surge en Milán en el s. XVI, aunque también existen antecedentes de la práctica en el s. XII en los flagelantes de la ciudad dalmacia de Zara durante los tres últimos días de la Semana Santa. Las Cuarenta Horas ponen el acento en la expiación que Cristo hizo por los pecados de la Humanidad y en la transformación continua de la vida cristiana promovida por quienes lo practican al contemplar al Señor durante el tiempo que Éste permaneció en el Santo Sepulcro, según escribió San Agustín y ha transmitido la tradición.

Los autores bíblicos destacan con el número cuarenta acontecimientos importantes en la Historia de la Salvación que requieren la intervención de Dios en ellos. Habitualmente este número se ha asociado a la prueba o al castigo —Noé sufrió el Diluvio Universal durante cuarenta días, Moisés permanece cuarenta días en el monte Sinaí, el éxodo del pueblo judío de Egipto dura cuarenta años, etc.—, pero también significa la perspectiva. Cuando se asocia a una expectativa esperanzadora marca la terminación de un ciclo para pasar a otro radicalmente opuesto y mejor. En el caso concreto de la vida de Jesús, Éste sale victorioso de las tentaciones tras cuarenta días en el desierto, la Cuaresma precede a la Pasión, resucita después de permanecer cuarenta horas en el sepulcro y, finalmente, cuarenta días preceden a su Ascensión. No es extraño, entonces, que la devoción hacia las cuarenta horas surja en medio de corrientes renovadoras en el seno de la propia Iglesia.

La instauración de esta devoción se lleva a cabo gracias al esfuerzo de distintas personas pertenecientes a movimientos reformadores como el P. Gian Antonio Belloti, acreditado predicador al que se le había encomendado la ardua tarea de poner paz entre los soldados y el pueblo milanés en 1527, convence a sus fieles de la parroquia del Santo Sepulcro para que éstos oran durante cuarenta horas ante el Santísimo Sacramento. Dos años más tarde gracias al predicador dominico Tomás Nieto el rito se acepta en la catedral de Milán y en todas sus parroquias metropolitanas y el sagrario mural

visitas a la parroquia¹⁸. Sin duda, la de celebrar una misa cantada en Martes de Carnaval se ajustaba plenamente a las que tradicionalmente desempeñaban las cofradías de las cuarenta horas por lo que tal vez bastó con aceptar la iniciativa del párroco D. Antonio de Sola y constituirse como cofradía. Fue práctica habitual que durante el Carnaval algunos se dedicaran a actos piadosos como la oración para purgar los excesos que otros cometían en ese tiempo. Las ordenanzas de la cofradía recogen este man-

sin ostentación alguna se trasladaba de la sacristía al altar mayor hasta que concluía la oración. El comienzo de esta práctica piadosa con toda la pompa con que se ha celebrado y se sigue celebrando en muchos lugares en la actualidad y con la exposición visible del Sacramento se le atribuye al P. capuchino Giuseppe Piantanida di Fermo. Este en 1537 aprovechó las misiones para darla a conocer en distintos lugares de Italia con la novedad de que la oración de las Cuarenta Horas se llevaba a cabo por turnos en distintas iglesias. Dos años más tarde el Papa Paulo III le concede las primeras indulgencias, en 1550 San Felipe Neri la introduce en Roma y en 1567 San Carlos Borromeo la establece definitivamente en Milán. Su instauración total se produce en 1592 con la encíclica de Clemente VIII *Graves et diuturnae*.

Sin embargo, esta devoción en su forma precisa es posible sólo en aquellos lugares en los que existen numerosas iglesias y fieles, es decir, es propia del espacio urbano. Aquí la exposición del Santísimo Sacramento se hace antes de Pascua, en otras épocas como Pentecostés, la Asunción o Navidad o a lo largo de todo el año. Véase www.arzobispadodelima.org/sobre-el-jubileo-de-las-40-horas.html. (p. consultada el 15/06/2008). Con un carácter mucho menos intelectual y más afectivo y popular se introduce en numerosas parroquias católicas del ámbito rural o de pequeñas ciudades en los siglos XVII y XVIII de forma esporádica y menos duradera que, en muchos casos, la mantienen en la actualidad durante los días previos a la Cuaresma y en Semana Santa antes de Pascua. Esta forma reducida, que organiza sus funciones para compensar los abusos que se cometían en Carnaval y, también, a lo largo de los otros días de la Semana Santa, tiene, además de su esencia eucarística, un cariz marcadamente penitencial y es la que instituyó en Almeida, en otros núcleos de la provincia de Zamora como la capital, Fermoselle y Pinilla de Toro y en otros lugares de la cristiandad. Véase MARTÍN MÁRQUEZ, pp. 13-30.

¹⁸ En los primeros años del s. XVII en la relación de cofradías de Almeida se menciona “la de Nuestra Señora de la Cuesta” y el dato se repite en la visita de 1648 y en 1759. Véase COLINO, pp. 52-53. Es curioso que en la visita de 1759 no se mencione la Cofradía de las Cuarenta Horas y Estación del Santísimo Sacramento que disponía de ordenanzas, como se ha apuntado, desde 1722. Probablemente esto se deba a que la Cofradía de Nuestra Señora de la Cuesta existía en un nivel operativo con este nombre y cambie tras constituirse como Cofradía de las Cuarenta Horas, aunque por inercia se siga llamando por el nombre de la ermita en la que estaba su sede.

Diez años más tarde, en la visita de 1769, y en la de 1807 existen referencias a la ermita de Santa M^a de la Cuesta, pero no hay referencias a ninguna cofradía con este nombre o con el de las Cuarenta Horas. Incluso en esta última visita se habla de la existencia de seis de las veinte cofradías que hubo en 1789 (la de las Ánimas, la de la Cruz, la del Santísimo, N. Sra. del Rosario, San Roque y Santa Águeda), pero el visitador olvida la de las Cuarenta Horas. Véanse: A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Libro de Fábrica y Visitas 1696-1787* (sin numerar) y A. H. D. Za. Almeida de Sayago *Libro de Fábrica y Visitas 1788-1859*, fols. 44.

Sin embargo, en 1751, 1780, 1792, 1797, 1807, etc. en el libro de cofradía hay anotadas las listas de cofrades. Véase A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Libro de Asiento y Ordenanzas de la Cofradía de las 40*

dato y “se ordena que estemos obligados a tener quatro velas para la misa del Martes de Antruejo¹⁹”. La cofradía se hizo cargo de esta misa hasta el año 1968 en que se deja celebrar. A partir de ese momento asume la del Miércoles de Ceniza, cargo que se registra en las cuentas hasta el año 2003²⁰. Además la cofradía celebraba las “vísperas completas” el Lunes de Carnaval, que sepamos hasta los años 40 del pasado siglo²¹.

El hecho de que a la misa cantada del Martes de Antruejo asista “todo el lugar” se deba a que esta ermita casi con seguridad fue propiedad del concejo y más si tenemos en cuenta que parte de los ritos relacionados de alguna manera con la misma son de protección del agro como es la rogativa de San Marcos, la bendición de los panes el día de San Gregorio Nacianceno, o de protección en general, como la celebración de San Roque, abogado contra las pestilencias²².

Ha sido frecuente que una parroquia de un despoblado, pase al núcleo más próximo como ermita y que el concejo se erija el propietario de dichos bienes, así como la Iglesia de los diezmos del antiguo terrazgo²³. En estos casos lo habitual es que la imagen titular, en este caso la Virgen de la Cuesta, sea patrona del nuevo lugar que la acoge²⁴. Que las actividades de los cofrades de las Cuarenta Horas se vincularan a un espacio del concejo, y por lo tanto de la colectividad y destinado al bien general, les daría autoridad suficiente para poderse encargar, además, de unos actos tan importantes como son las representaciones del Descendimiento y del Santo Entierro de Cristo.

Sin embargo, pensamos que esta función no se desarrollaba en la ermita, sino en la parroquia o en algún lugar céntrico y, por supuesto, público, porque la lógica de este rito es desplazarse desde el centro a la periferia. Actualmente asistimos a una procesión que tiene un itinerario de ida y vuelta, pero suponemos que en origen el

yacente salía de la iglesia para permanecer a su ermita, tal y como sucede en la actualidad y como ha sucedido en otros lugares en los que se lleva a cabo este tipo de ritos.

Esto ha sido así en los lugares en que la representación del Descendimiento o Desenlavo se hacía con imágenes articuladas de Cristo, como es el caso de Almeida, o en aquellos lugares en los que se hacían representaciones vivientes y el crucificado era un actor de carne y hueso. En el primer caso, por poner sólo algún ejemplo, contamos con el testimonio detallado del P. Isla en su *Fray Gerundio de Campazas*, cuya descripción no reproducimos aquí porque es de sobra conocida, otros descendimientos que se conservan como el de Villavicencio de los Caballeros, otros que se han recuperado como el de Cuenca de Campos y otros que han desaparecido como el de Olmedo, etc.²⁵. En el segundo caso, menos frecuente por el miedo reverencial por interpretar a Cristo, tenemos la fortuna de disponer de las fotografías que en 1926 hizo la norteamericana Ruth Matilda Anderson para la *Hispanic Society of America* en Villalcampo²⁶. En general, en el mundo campesino las representaciones vivientes de la Pasión son muy escasas, mientras que las representaciones del ciclo de la vida sí se llevan a cabo con personas reales.

Desconocemos hasta que año la sede de la cofradía fue la ermita pues ni siquiera sabemos cual fue el año de su demolición. Sí sabemos que la cofradía ha guardado sus pertenencias en la iglesia y en un cuarto anejo a esta con entrada desde la calle que fue, cuando se enterraba alrededor de la iglesia, osario y que se conoce como “el cuarto de la cofradía”, aunque a veces también se le denomina “cuarto del Rosario²⁷” por ser el lugar en el que se guardaba hasta 1939²⁸ el Cristo crucificado, que actualmente se saca en la procesión y que permanece en la parroquia todo el año. La primera referencia aparece

¹⁹ Ibidem.

²⁰ A. P. Almeida de Sayago. *Libro de los cofrades y ordenanzas...*, p. 193.

²¹ Ibidem, p. 153.

²² A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Memoria de las Misas de Aniversario de que ai en la Iglesia Parroquial de San Juan Bautista...*: “Abril: 24- El día veinticuatro ai Completas por el concexo tocanse todas las campanas. / 25- El día veinticinco se ba en procesión a la Virgen de Gracia i llevase en ella ala Virgen de la Cuesta que para esto se trae de su hermita a la iglesia en procesión i para ponerla en nobenas, el Domingo más cercano a San Marcos. [I da 2 reales el concexo por traerla i llevanla a su ermita.] I también se lleuan en unas andas a San Juanico i al Niño Jesús dadas las manos, i al ir para allá en la primera cruz se canta una Salbe, i a la segunda La Antífona de Cruce. Al venir al contrario ala cruz primera La Salbe i a la postrera *Crucem Santam Subiit*. Dicese la misa por los buenos temporales i necesidades de este pueblo i da el concexo nueve reales. / 30- El día treinta ai completas por fiesta de concejo”. [...] / Maio: 9 – El día nueve antes de misa se lleva en procesión a la Virgen de la Cuesta a su hermita i al ir dando la buelta a dicha hermita en cada cumple se vendicen los panes con la oración común del manual hechando agua bendita = Dexada la imagen se vuelbe la procesión a la iglesia i allí se dice misa cantada por los buenos temporales, i necesidades del pueblo, i paga el concexo nueve reales como en las demás. [...] / Agosto: 15 – El día quince se ba en procesión a la Virgen de la

Cuesta i allí se dice misa cantada i ofrendada por los cofrades difuntos de la Virgen: Paga su mayordomo ocho reales = I se advierta que esta Cofradía tiene once misas rezadas que hacen doce con esta por sus cofrades. Páganse a dos reales. También tienen indulgencia plenaria *Imperpetuum* oí confesado i comulgado, i haziendo oración en la hermita, ect. A la tarde ai completas a San Roque Confesor”.

²³ ALONSO PONGA. *Rito y sociedad...*, ps.

²⁴ A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Memoria de las Misas de Aniversario de que ai en la Iglesia Parroquial de San Juan Bautista...*: “Agosto: 14. El día catorce se cuelgan los tafetanes i se viste la iglesia de gala i así se estará hasta pasar Ntra. Señora de Setiembre. Dicese completas en Nuestra Señora de La Asunción que llaman de la Cuesta. I al Niño Jesús, i a San Juanico se le ponen las camisillas de velillo=”.

²⁵ Véase ALONSO PONGA, J. L. *et alii*, pp. 36-39, 319-340. También en este mismo trabajo puede consultarse el artículo de E. Gómez Pérez.

²⁶ LENAGHAN, pp. 52-63.

²⁷ A. P. Almeida de Sayago. *Libro de los cofrades y ordenanzas...*, p. 170. Esta advocación probablemente no sea más que una variación por la similitud fonética que existe entre las dos palabras.

²⁸ Ibidem, p. 153: “...trasladar al Santo Cristo del osario donde ahora se encuentra a este nuevo altar para que pueda rendirle culto y salga del olvido en el que ahora le tenemos. Propuso a los hermanos...”.



La urna desfila escoltada por los soldados y tras ella van las tres marías, el ángel custodio, la Virgen y el sacerdote con las autoridades. Fotografía: Pilar Panero García.

en 1914 en el que se registra un gasto de “teja para el hosario” y a partir de ese año son varios hasta 1949 en los que señala su arreglo, en concepto de material o de mano e obra, su limpieza o su blanqueo²⁹.

SIGNIFICADO ACTUAL DEL RITO

La Semana Santa de Almeida se incardina en la tradición y ésta es cambiante, aunque el tópico afirme lo contrario y, en lo relacionado con el tema que ahora nos ocupa, muchos piensen que los ritos actuales son “ancestrales”, “atávicos”, que “se representan desde tiempos inmemoriales”, y que se han mantenido sin alteraciones. La “Cofradía de los Cuarenta” ha estado sujeta al devenir del tiempo y ha sufrido modificaciones que han hecho que haya disfrutado de épocas de esplendor y de decadencia, adecuándose a los avatares de la política. Por poner sólo un ejemplo, en plena Guerra Civil en 1937 la cofradía tuvo que pedir permiso al gobernador para poder celebrar la procesión³⁰.

Las Semana Santa en las ciudades de algunos lugares

de España como en Castilla y León ha alcanzado un relieve social más que considerable. Este protagonismo de las “semanas santas” urbanas, en el caso de Zamora es evidente, contribuyó a que muchas de las manifestaciones rurales de la Pasión, menos espectaculares que las de los grandes núcleos, cayeran en el ostracismo, o de algún modo cambiaran para adaptarse al paradigma imperante, aunque es cierto que esta tendencia, que tampoco es generalizada, pues hay lugares como Bercianos que han mantenido su representación hasta convertirse en un referente, primero provincial y después regional, está cambiando.

La “Cofradía de los Cuarenta” no ha permanecido ajena a influencia de la capital y en los años 60 hay un intento oficial de acercamiento a los modelos hegemónicos y se aparta de la estética establecida. Tenemos constancia de que en esa época hubo una propuesta de cambio de estatutos y del nombre de la cofradía que de haber triunfado la hubiese convertido en una cofradía del Nazareno³¹. La propuesta fracasó, pero se sustituyó el hábito negro tradicional y el caperuz romo por el hábito morado y los caperuces actuales³². Partimos de

²⁹ Ibidem: 1914, p. 121; 1917, p. 123; 1923, p. 130; 1924, p. 132; 1926, p.134; 1927, p. 137; 1928, p. 140; 1939, p. 152; 1941, p. 157; 1945, p. 164; 1949, p. 170, etc.

³⁰ Ibidem, p. 149.

³¹ Esta valiosa información nos la ha proporcionado D. Javier Fresno, que ha tenido acceso a dicha propuesta.

³² A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Libro de Asiento y Ordenanzas de la Cofradía de las 40 horas...*: “Item Se ordena que por quando esta

cofradía se erige en memoria de la Estación del Santísimo Sacramento i quarenta oras que Christo Nuestro Señor estuvo en el Santo Sepulcro tengamos el Viernes Santo de asistir desta cofradía doce o trece cofrades vestidos de penitentes con túnicas negras o blancas. Los quales nombrara nuestro juez, si no los ubiere de devoción en el pueblo para que lleben la urna i la procesión i demás instrumentos de la pasión...”

que si ésta es la única cofradía que en el s. XXI pervive en Almeida de las veinte que llegó a haber en el pasado, aunque quedan restos de la de San Roque, es porque en ésta se han operado cambios y adaptaciones desde su fundación, algunos superficiales que hemos visto por el interés etnográfico que tienen, pero otros de un calado más profundo. Los últimos han corrido parejos a la evolución histórica pues nace en el s. XVIII antes de los fuertes cambios sociales y tecnológicos que experimentó la sociedad rural española, especialmente en los años cincuenta y sesenta del pasado siglo y que culminaron con hegemonía de modelo urbano sobre el rural, en gran medida por el éxodo hacia las ciudades de las gentes que habitaban los pueblos, y en el día de hoy sobrevive en una sociedad superespecializada en la que el mundo rural, al menos en Castilla y León, ha venido a menos.

La cofradía surgió asociada al gremio de oficios del lugar, es decir, surgió como una entidad corporativa en la que además operaban otros factores fuertemente ligados a los valores comunitarios del momento. Ya hemos apuntado que los primeros cofrades que engrosaron sus listas fueron tejedores, barberos, cirujanos o cualquier persona que tuviera una actividad propia decente, sin embargo, con el tiempo se fueron admitiendo a personas con otros oficios como labradores hasta el punto de que puede acceder a ella cualquier persona vinculada a la localidad y, desde 1990 deja de ser una cofradía masculina con el ingreso de la primera mujer³³.

Además del nivel asociativo, existió en el origen un nivel comunitario en el cual operaban otros valores que iban más allá de lo puramente económico que se han señalado. En primer lugar primaban los lazos familiares, aunque éstos se combinaban con los intereses de carácter corporativo y con los intereses provechosos a la propia cofradía como reza en la novena de sus ordenanzas:

Item Ordenamos que si el cofrade difunto tubiere algún hijo con medios para entrar por cofrade de los que oi son y por tiempo pueden, sea admitido por su padre primero que otro alguno, pero si no tubiese hijo, i hubiese dos pretendientes uno que sea oficial i el otro no sea admitido el oficial primero que al que no lo sea pues para éstos se fundo esta cofradía principalmente, i secundariamente para los demás. I si ninguno de los dos pretendientes tubiese oficio siendo dos o tres sea admitido en cabildo pleno, el que más votos tubiere, I no sea admitido ninguno de quarenta años arriba, salvo si fuere conveniente en la cofradía³⁴.

El día I de junio de 1820 en un a nota se deja constancia de que se da entrada en la cofradía a Alonso Barrios a pesar de no haber vacantes por “haber contri-

buido con la limosna de ciento veinte reales para la compostura de la urna de dicha cofradía y hallase sin caudales para dicha obra por lo que se conformaron los hermanos en admitirlo y tenerlo por tal y que a la primera vacante sin heredero forzoso, no se admita a nadie por ser cofradía cerrada³⁵”. Se mantienen sobre otras diferenciaciones los vínculos consanguíneos paternofiliales, pero se combinan con las netamente económicas que favorecen al desarrollo general de la cofradía.

Además del valor familiar existieron otros en los inicios de la cofradía, que no han desaparecido a pesar de los cambios socio-culturales. Éstos hacen estimable que una determinada conducta del individuo sea ideal porque el grupo la juzga como tal. Un valor original y que prevalece es la costumbre, muy importante en el medio rural, y, otro, por supuesto, los sentimientos de cada individuo.

En la actualidad asistimos a una revitalización ritual, una más de las muchas que se suceden desde finales del s. XX, y, nos atrevemos a afirmar, que esta revitalización no sólo afecta al Descendimiento, sino que también afecta en parte a la procesión del Santo Entierro. Ésta, que en la praxis ha tenido un desarrollo continuado en el tiempo tal vez por la inercia de lo consuetudinario, también ha participado de la revitalización, al menos en lo concerniente a su valoración por la comunidad, mucho más positiva hoy que ayer.

La revitalización, entendida ésta como un modo de producir cultura o de reproducir una cultura existente, pero de la que sólo hay indicios, como en el caso del Descendimiento, o que existía de una forma que casi podríamos denominar de mecánica, en el caso del Santo Entierro, se produce en un primer momento porque se establecen redes de solidaridad social entre vecinos y, después, entre otros individuos que se van agregando voluntariamente, activa o pasivamente, gracias a una corriente de empatía que favorece la autoadscripción o la autoidentificación. La propia ejecución del ritual en su conjunto es vista globalmente por la comunidad como un patrón de lo deseable por la variedad de significados sociales que aporta. Estos significados actuales mantienen los valores asociativos de su origen, por supuesto como hermandad vecinal y no como gremio, y los valores comunitarios pues el parentesco en muchos casos es importante para elegir el ingreso en la cofradía.

Sin embargo, lo realmente importante a nuestro juicio, y con esto ni valoramos ni dudamos de las fuertes convicciones religiosas de los participantes, es que en 2008 el ritual sirve de incardinación de los emigrantes en sus raíces que año tras año acuden a la cita para celebrar el ritual. El rito, que consigue reunir a personas de

³³ A. P. Almeida de Sayago. *Libro de los cofrades y ordenanzas...*, p. 215.

³⁴ A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Libro de Asiento y Ordenanzas de la Cofradía de las 40 horas...*

³⁵ *Ibidem*.

distinta procedencia y estatus, pero con un origen común, se convierte en un medio de comunicación que habla por sí sólo de la sociedad que lo personaliza, una sociedad en la que los urbanos se ruralizan en actos pautados y repetitivos, es decir en el ritual.

CONCLUSIÓN

A nuestro juicio la “Cofradía de los Cuarenta” es un nexo entre la tradición y la modernidad. Una cofradía que en teoría no es penitencial, sino sacramental, irá adquiriendo con el tiempo los caracteres propios de otras que existieron, como la de la Vera Cruz, hasta convertirse en la que aglutina al pueblo.

El Descendimiento de Almeida forma parte de la revitalización de las tradiciones por parte de los vecinos que han visto en él un “hecho social total”³⁶ que afecta a toda la comunidad o lo que es lo mismo, es uno de esos eventos en los que todos se sienten representados. Éste es un acontecimiento polisémico que reúne a todos los nacidos en el pueblo y a aquellos que verdaderamente quieren pertenecer a la comunidad. En él se aúnan los sentimientos de participación de los vecinos que permanecen en la localidad con aquellos que habiendo marchado fuera vuelven para ejercer de hijos del pueblo en acontecimientos que la comunidad señala como nucleares, porque en ellos se refuerzan las señas de identidad. En Almeida el Descendimiento representa la unión armónica entre los intereses de unos y de otros, entre los que mantienen la tradición local y los que introducen ligeros cambios. A pesar de las fricciones lógicas derivadas de todo cambio, sin embargo, El Entierro está retomándose y remozándose por el trabajo y esfuerzo de ambos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, J. L.; ASENSIO MARTÍNEZ, V.; DUQUE HERRERO, C. y PÉREZ DE CASTRO, R. *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*. Valladolid: Grupo Página, 2003.
- ALONSO PONGA, J. L. *Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1999.
- BARTH, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: F.C.E., 1969.
- CARMONA MORENO, Félix. “Cuarenta Horas. Culto eucarístico con siglos de tradición”. En *Actas del Simposium de Religiosidad y Ceremonias en torno a la Eucaristía*. I/4-IX-2003. II. El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2003, pp. 633-651.
- COLINO GONZÁLEZ, Francisco. *Sayago. Ermitas y romerías*. Zamora: 2001.
- Enciclopedia Católica*. X PRI-SB. Entrada CUARANTORE. Città del Vaticano. pp. 376-378.
- Enciclopedia Italiana*. A-ADRI (Reedición facsímil del Vol. I publicado en 1929). Entrada ADORAZIONE PERPETUA. Roma: Instituto Della Enciclopedia Italiana, 1949, pp. 519-520.
- CHEVALIER, Jean y CHEEBRANT, Alain. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1986.
- FERRERO FERRERO, Florián. “Manifestaciones externas de la Religiosidad en la Semana Santa de Zamora en la Edad Moderna”. En *Actas del Simposium de Religiosidad Popular en España 1/4-XI-1997*. I. El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 1997, pp. 645-671.
- “Las cofradías del Santo Entierro en Castilla y León”. En *Tercer encuentro para el estudio cofradiero: en torno al Santo Sepulcro, Zamora, 10, 11, 12 y 13 noviembre 1993*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo”, 1995, pp. 171-199.
- “Consideraciones acerca de la evolución de la Semana Santa de Zamora”. En *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa, Zamora 5/8 de febrero de 1997*. Zamora: Diputación Provincial, 1988, pp. 481-494.
- FRAZER, J. *La rama dorada. Magia y religión*. México. F.C.E., 1965.
- LABARGA GARCÍA, Fermín. “Devoción a la pasión, predicación y cofradías: la función del Descendimiento en La Rioja”. En *Actas del Simposium de Religiosidad Popular en España 1/4-XI-1997*. I. El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 1997, pp.673-691.
- LENAGHAN, P. *Images in Procesión. Testimonies to Spanish faith. Gallery at the American Byble Society, February 3-april 29, 2000*. New York: American Byble Society- Hispanic Society of America, 2000.
- MARTÍN MÁRQUEZ, Alberto. *La celebración de las cuarenta horas en Zamora en los siglos XVII y XVIII*. Zamora: V Festival de Música Pórtico de Zamora, 2007.
- MAUSS, Marcel. *Sociedad y ciencias sociales*. Obras III, Presentación de Víctor Karady. Barcelona: Barral, 1972.
- RIGHETTI, Mario. *Historia de la Liturgia: I. Introducción general. El año Litúrgico. El Breviario*. II. (último). *La Eucaristía. Los Sacramentos. Los Sacramentales*. Edición española por Cornelio Urtasun Irisarri. Madrid: Bac, 1955-6.
- RIVERA DE LAS HERAS, José-Ángel (coord.). *Santo Entierro en Zamora: exposición organizada con motivo del 400 aniversario de la Fundación de la Real Cofradía del Santo Entierro de Zamora*. Zamora: Junta de Castilla y León [etc.], 1994.

³⁶ MAUSS, p. 1349.

RODRÍGUEZ PASCUAL, Francisco. "Religiosidad popular en la Semana Santa Rural de Zamora". En *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa, Zamora 5/8 de febrero de 1997*. Zamora: Diputación Provincial, 1988, pp.91-101.

— "El robo de Cristo de las `Tres Fanegas . Lucha entre Cofradías en Carbajales (Zamora)". En *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa, Zamora 5/8 de febrero de 1997*. Zamora: Diputación Provincial, 1988, pp. 593-597.

SOLA, Daniel (S. J.). *Curso teórico-práctico de liturgia sagrada*. Santander: Sal Terrae, 1922.

OTROS DOCUMENTOS³⁷

A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Libro de Fábrica y Visitas 1696-1787*. Referencia: I62/29. 705 fols. 30x21 cub. perg.cart.

A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Libro de Fábrica y Visitas 1788-1859*. Referencia: I62/30. 15 +5 fols. 30,5x21 cub. perg.cart.

A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Memoria de las Misas de Aniversario de que ai en la Iglesia Parroquial de San Juan Bautista del lugar de Almeida: . . . Fecha En el Año de Mil Setecientos i Catorze*. Referencia: I62/35.

A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Libro de Ordenanzas, Actas y Cuentas de la Cofradía del Santísimo 1705-1851*. Referencia: I62/44. 185 fols. 29,5 x 20,5 Rus.

A. H. D. Za. Almeida de Sayago *Inventario de las posesiones del Santísimo y sus arrendamientos 1696-1787*. Referencia: I62/45. s. f. 30,5 x 20,5 Cub. perg.

A. H. D. Za. Almeida de Sayago. *Libro de Asiento y Ordenanzas de la Cofradía de las 40 horas y Estación del Santísimo Sacramento 1722-1883*. Referencia: I62/38. s. f. 21, 15 cm. Cub. perg. cart.

A. P. Almeida de Sayago. *Libro de los cofrades y ordenanzas de las cuarenta horas de Almeida. 1896*. Es el libro de cuentas y actas que está vigente. En las primeras hojas se copian las ordenanzas de 1722 y la lista de los cofrades fundadores junto con tres advertencias.

³⁷ Abreviaturas:

H. D. Za.: Archivo Histórico Diocesano de Zamora.

A. P.: : Archivo Parroquial.

PRENSA Y RELIGIOSIDAD EN BAHIA DEL SIGLO XIX: LA PROCESIÓN DEL SANTO ENTIERRO Y LAS MANIFESTACIONES PÚBLICAS DE LA SEMANA SANTA

Bárbara María Santos Caldeira
Universidad de Burgos (UBU) - España

Entre las muchas conmemoraciones populares y actos de religiosidad que forman el calendario de las fechas cívicas y santificadas la Procesión del Santo Entierro es el principal acto de la Semana Santa en Brasil. Ésta representa una de las más antiguas y tradicionales manifestaciones de las actividades católicas traídas por los europeos y, al mismo tiempo, uno de los puntos más destacados que figuran entre las relaciones de poder y jerarquías desarrolladas, entre la identidad social y política de los gobernantes, y, sobre todo, de los personajes que la muerte y el Señor han creado en los devotos en Brasil. El objetivo de este trabajo es identificar y comprender los elementos sociales, políticos y culturales desarrollados en el contexto de los festejos de la Procesión del Santo Entierro que encuentran en la prensa baiana y en el diálogo producido entre la memoria y la historia del imaginario popular que reflejan el significado de la fiesta como un espacio constructor de identidades. El método se envereda por los caminos marcados por la lectura de fuentes primarias y escrituras localizadas en el Sector de Periódicos Raros de la Biblioteca Pública del Estado de Bahía entre los años de 1889 y 1900, además de hacer una breve revisión bibliográfica y teórica acerca del tema.

La Iglesia Católica que durante muchos años tuvo en sus manos el supremo control sobre las relaciones entre la religiosidad romana y el régimen monárquico empieza a perder el poder temporal que sus fuerzas desarrollaban en el campo del imaginario político y social a través de la fragilidad de la Centralización Romana de las prácticas de devociones que se inician adversas a los dogmas instituidos por la Santa Sé en el imperio brasileño que se formaba. La nueva orden polí-

tica que crecía y el mantenimiento de una red jerárquica fundamentada en el control de un catolicismo popular presentan la inestabilidad e inseguridad que la República trajo, de un lado, para el cuerpo clerical con sus obispos y arzobispos, y del otro, para la propia comunidad de los fieles católicos.

Esa nueva atmósfera de cambios influencia, de forma particular los hábitos sociales y religiosos de gran parte de la población. Para los historiadores Sérgio Lobo de Mora y José Maria Gouvêa de Almeida¹, la perturbable interrogación que poblaba el pensamiento y la fé cristiana residía en la siguiente idea: ¿la República era la salvación o amenaza a la Iglesia?

Los festejos y procesiones que consideramos ejemplos de los elementos culturales que formaban el imaginario popular de esa época sirvieron como conductores de las acciones de los espacios públicos y privados durante el siglo XIX y solamente sufrieron pequeñas y graduales alteraciones a partir de la década de 80 del mismo periodo.

El objetivo de ese trabajo es identificar y comprender los elementos sociales, políticos y culturales desarrollados en el contexto de los festejos de la Procesión del Santo Entierro que encuentran en la prensa baiana y en el diálogo producido entre la memoria y la historia del imaginario popular. El imaginario popular denuncia el significado de la fiesta como un espacio constructor de identidades. El método se envereda por los caminos marcados por la lectura de fuentes primarias, escrituras localizadas en el Sector de Periódicos Raros de la Biblioteca Pública del Estado de Bahía entre los años de 1889 y 1900, además de una breve revisión bibliográfica y teórica del tema.

¹ LOBO DE MOURA Y GOUVÊA DE ALMEIDA, p. 130.

En Brasil la Procesión del Santo Entierro es una de las conmemoraciones populares más importantes que integran el calendario de fechas cívicas y santificadas desde el periodo colonial. La procesión representa una de las más antiguas y tradicionales manifestaciones de las actividades católicas traídas por los europeos y para el historiador brasileño Melo Moraes Filho² la festividad es uno de los puntos más destacados de las relaciones de poder y de jerarquías desarrolladas entre la identidad social y política de los gobernantes, y, sobre todo, de los personajes que el elemento “muerte” y la imagen del Señor Jesus Cristo crearon en medio de los devotos en Brasil.

“Las funciones políticas de la religiosidad popular”, expresión utilizada por el historiador español Miguel Castillejo Gorraiz, nos muestra, entre otros elementos, la participación de rivalidades entre los participantes, entre organizadores o élites sociales y entre élites y el pueblo. “En toda celebración festiva se intensifica el intercambio y la comunicación entre los participantes con el fin de conseguir nuevos status o de reafirmar los ya adquiridos”³. Sin duda,

“los comportamientos religiosos populares, por tratarse de hechos sociales, desempeñan toda una serie de funciones complementarias además de las puramente religiosas. Otras funciones de las manifestaciones religiosas están ligadas a la dimensión festiva de estas celebraciones populares”⁴.

Considerando el concepto popular, o mejor dicho, la cultura “popular”, es importante

“situar neste espaço de enfrentamentos as relações que unem dois conjuntos de dispositivos: de um lado, os mecanismos da dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis, pelos próprios dominados, as representações e os modos de consumo que, precisamente, qualificam (ou antes desqualificam) sua cultura como inferior e ilegítima, e, de outro lado, as lógicas específicas em funcionamento nos usos e nos modos de apropriação do que é imposto”⁵.

La teoría presentada por Roger Chartier permite una lectura de la prensa bahiana entre los años de 1889 y 1900 que nos revela los cambios sufridos por el festejo, a través de las noticias y notas publicadas por las órdenes religiosas y por los profesionales de la comunicación del siglo XIX. La prensa, desde el inicio de la divulgación del periodismo en la sociedad luso-brasileña en la segunda década del siglo XIX marca el proceso de independencia del país, sobre todo en la provincia bahiana. La provincia de Bahia ya anunciaba la

importante participación que a lo largo del tiempo ganaría en los principales espacios de sociabilidad y de comunicación, haciéndose símbolo de la literatura por excelencia en Brasil.

Bahía, “según mayor centro irradiador” de la práctica periodista en Brasil, como recuerda la profesora Lúcia Maria Bastos P. Neves (2002) del Departamento de Historia de la Universidad Provincial de Río de Janeiro (UERJ) ofrecía a la su población, las ideas de los dos periódicos de mayor circulación local y nacional: lo *Idade d’Ouro*, fundado en 1811 y el periódico *Semanario Cívico* que se dividían en el trabajo de contribuir para la construcción de la ciudadanía en el país. *El Semanario Cívico* recurría a un modelo común a la época de discurso y práctica política: la pedagogía del catecismo político. Bajo esta óptica, notas y cartas eran recibidas y publicadas por el periódico, casi siempre de carácter jocoso y lenguaje que nos remite la una “resonancia contemporánea”⁶.

Practicantes y devotos de la alianza política-religión, los periódicos al largo del siglo XIX, supieron trabajar de modo didáctico, las circunstancias y signos favorables a las relaciones de poder entre la religiosidad popular y el debate de las ideas ilustradas y posteriormente liberales que circulaban en el imaginario social del país. Las fiestas y conmemoraciones de aspecto religioso y cívico son instrumentos legitimadores de la lectura histórica que el juego de la memoria nacional y de la tradición cultural de los grupos, donde destacamos en los límites de ese texto, las procesiones religiosas cristianas que actúan al largo de casi cinco siglos.

Realizado cada Viernes Santo, el ritual litúrgico celebra la muerte y Pasión de Cristo y aún hoy es organizada por la Orden Tercera del Carmo en la ciudad de Salvador - Bahía. De origen medieval, la fiesta perdura en las prácticas católicas de la Iglesia y del clero, a pesar del quebranto en la actualidad, según el Proveedor de la Iglesia D’Ayuda, Sr. Roberto⁷.

Si, por el contrario la intensa presencia de los buenos cristianos en el periodo imperial, que, independiente de la solicitud o convocatoria pública de la Iglesia, era garantizada, la orden eclesíastica enpeza a sentir la duda perturbadora acerca de si la república era la salvadora o era perjudicial para el dominio colectivo de las enseñanzas romanas. Por otro lado, los grupos disidentes de la amenaza republicana clamaban por la comodidad política y financiera que la separación entre el Estado y la Iglesia ocasionaba:

² MORAES FILHO, p. 43.

³ CASTILLEJO GORRAIS, p. 473-496.

⁴ CASTILLEJO GORRAIS, p. 475.

⁵ CHARTIER, pp. 179-192.

⁶ BASTOS P. NEVES, pp. 47-64.

⁷ La iglesia D’Ayuda es considerada la primera capelinha construida por los jesuitas y por los portugueses en las actuales tierras

bahianas. Ella está localizada en la Calle d’Ayuda, en el barrio de la Sé (más conocido como Centro de Salvador). El Sr. Roberto Pereira, actual proveedor de la Iglesia d’Ayuda, contribuyó de forma significativa para la investigación. Mis eternos agradecimientos al tiempo y dedicación de Sr. Roberto que permitieron la experiencia de participar de los preparativos de los festejos de la Semana Santa.

*Desde o início, os bispos saudaram a República como uma libertação para a Igreja do pesado jugo que até então vinha suportando no Brasil, em decorrência do regime do padroado: necessidade de placet governamental para a publicação dos documentos emanados de Roma, cobrança do dízimo pelo governo, interferência destes em todos os negócios da Igreja, redução prática do clero ao papel e à situação de um funcionamento civil*⁸

De hecho, la formación de las almas republicanas⁹, iniciada los últimos años del siglo XIX fue constantemente influenciada por las batallas ideológicas que el positivismo y la cristandad dictaban. Las ideas iniciales de Auguste Comte deseaban una dictadura republicana dirigiendo el estado y en la que salvación nacional era esencial para la legitimidad del gobierno y de símbolos que lo representaban delante del pueblo.

*Allegoria à Republica (sic). Está exposto na conhecida loja Au Palais Royal um trabalho digno de ser visto e digno de elogios, confeccionado pela inteligente Sra. D. Emilia Moura. Representa elle a grande republica brazileira, impunhando a bandeira dos estados federados completamente desfraldada. Serve de fundo a esta figura, ricamente vestida, o mar cheio de navios. A Republica, com a cabelleira solta e enriquecida de um diadema encimado por uma estrella, está cercada de ellementos que representam o trabalho, a ordem. A túnica de que está revestida a Republica, em cujos pés, numa fita larga, relativamente, vê-se o grande lemma Liberdade, Igualdade e Fraternidade, é lindamente bordada a ouro pela exma. Sra.d.Emilia...*¹⁰

Em contra de el pensamiento comtiano el francés Y. Littré defendía la no-ortodoxia delante de La relación entre Iglesia y Estado, propagando una política guiada por el “parlamentarismo oportunista” que parecía vislumbrar el posterior cambio del pensamiento de Comte. Según Carvalho, las nuevas presuposiciones de Comte acerca de la dinámica social figuraban en un escenario donde “os elementos religiosos passaram a predominar sobre os aspectos científicos, o sentimento foi colocado acima da razão, à comunidade foi sobreposta ao indivíduo”¹¹.

Siendo así, en los primeros años de la República que se instauraba en el país, se veían las actitudes contrarias a los conflictos de la postura radical de la Santa Sede en el primer momento, promovidos por la reciente orden política al asumir un papel de intermediario entre el grupo disidente y favorable a las transformaciones que agitaban el país y el grupo defensor de las prácticas y decisiones tradicionales. Estos creían que el reproche “ao liberalismo das coisas e do estado não-confessional,

(traria uma) revalorização da tradição católica e piedade popular: (seriam esses) ensinamentos mais recentes do papado”¹².

Pero, las actividades comunes y el cambio de favores entre Estado e Iglesia superaban las peleas internas de la Santa Sé, aún porque la Iglesia continuaba a representar y actuar en el imaginario popular, aunque con menor intensidad, más con papel moralizante que la República necesitaba de mantedora del orden y ejerciendo la función sacra y protectora a los ojos de la mayor parte de la población.

El fin del Imperio y el anuncio de la República significaban la formación de la nación, la redefinición del modelo de ciudadanía a ser seguido. Era fundamental la incorporación de los libertos a la sociedad. Aunque su actuación hubiera sido perjudicada por la reducción de poderes directos a los asuntos gubernamentales, la Santa Sé continuaba beneficiaria de las concesiones y privilegios que la preservación de esa alianza proporcionaba. Los chistes constantes en los periódicos bahíanos entre los años de 1889 y 1900 (meses de marzo y abril principalmente) denuncian la impopularidad de los padres, obispos y clérigos en el medio católico y popular: el imaginario colectivo se alejaba cada vez más de la influencia romana, por lo menos del punto de vista político.

El día posterior el Viernes Santo, el 20 de abril de 1889, en una sección del periódico *Diário do Povo* titulado en la época como “Picadinho”, los críticos se sirven para manifestar sus sentimientos opuestos de la Iglesia y se dice: “Eu hei de um dia ser bispo, olé! Porém prefiro ser antes metropolitano; que, além de ajudas, De emolumentos, tem quatro contos e novecentos mil réis por anno”¹³. Los años siguientes ese mismo gesto se repite y es registrado por ese mismo periódico. El *Periódico de Noticias* no se quedó atrás, publicando un año después el Jueves Santo, el tres de abril de 1890, avisos de un grupo que se titulaba “Críticos Independentes”, caracterizado por la ironía e irreverencia de sus invitaciones a la población bahiana:

*No sabbado de Aleluia. O povo pacato d'esta terra estapafordicamente.... burgueza, deves, quando em todos os bons relogios d'esta capital soarem vagarzas, mas fortes, oito badaladas vibrantes, sentir no coração um bichinho roedor e malvado a espicaçar-lhe a inveja. E' que emquanto que elles, coitados, talvez que chorem de dor, em nossos labios rosados paira o sorriso de amor!*¹⁴

El pecado y la salvación son elementos inseparables

⁸ LOBO DE MOURA Y GOUV A DE ALMEIDA, p. 325.

⁹ DE CARVALHO, p. 25.

¹⁰ JORNAL DE NOTÍCIAS, p. 03.

¹¹ DE CARVALHO, p. 28.

¹² LOBO DE MOURA Y GOUV A DE ALMEIDA, p. 328.

¹³ DIÁRIO DO POVO, p. 02.

¹⁴ Seção “Críticos Independentes”. JORNAL DE NOTÍCIAS, s.p.

de la doctrina cristiana; así como los “siete pasos de la Estación” siguen una temporalidad, una vigilancia jerárquica social y una delimitación de las áreas de poder de cada grupo envuelto encuentran los días sagrados de la Semana Santa, lo que el filósofo francés Michel Foucault¹⁵ define como “ciencia de la disciplina”.

No se puede, sin embargo, huir la antigua concepción teleológica que caracteriza las relaciones y representaciones de la fe cristiana. El bien y el mal permanecen en las interpretaciones de las acciones de las mujeres, niños y hombres, estableciendo una atmósfera simbólica situada en los límites del poder. A partir de las enseñanzas de la ciencia de la disciplina de Foucault caracterizamos el poder ejercido por la procesión y esa reflexión posee algunos principios fundamentales: el control del tiempo ejercido sobre los actos de la fe. 1) Un momento y un personaje para la reflexión, sacrificio y arrepentimiento por la vida errante; 2) El retorno a la vida mundana el día posterior es una invitación previa para el ejercicio al año siguiente del mismo ritual y de las costumbres.

Por isso não falteis, ao nosso baile - ob! Críticos. E vos, ob! Doces filhas de Eva, vendo derramar sobre o coração dos Críticos o vinho do vosso olhar e o néctar dos vossos beijos¹⁶.

Para nuestro análisis la procesión era un espacio de sociabilidad accesible a todos los grupos sociales que se juntaban, salvo que existiera una jerarquía de papeles y posiciones en el contexto de la fiesta. De hecho, la muerte de Cristo proporcionaba que negros, libertos, mestizos y blancos participaran de los eventos religiosos, y sintieran, al menos aquellos días, reyes, hombres santos o mujeres “maculadas”. Ese era un momento en el que los fetiches y las acciones religiosas se mezclaban en un escenario sagrado y profano.

Los periódicos locales como el *Diário do Povo* y lo *Cidade do Salvador* muestran que las alteraciones sufridas por las procesiones y festejos religiosos católicos desde la segunda mitad del siglo XIX no se restringen a los cambios del carácter festivo. A lo largo del tiempo la festividad pierde el colorido y barullo y gana un “carácter recogido, moralista y acompasado” como apunta el escritor Pierre Verger¹⁷.

Durante todo el año los periódicos traen en las primeras páginas, casi que en formatos semejantes, materias, columnas y espacios de crítica que nos muestran la lucha del catolicismo por la supervivencia en las mentalidades de los habitantes de la ciudad del Salvador, contextualizada por el bombardeo de noticias, anhelos y símbolos de el orden republicano.

Sin embargo, son los meses de marzo y abril los que

representan en cantidad y diversidad la mayor concentración de llamamientos y textos satíricos sobre el papel de la religión en la vida cotidiana y social de los bahianos. La proximidad de las conmemoraciones católicas era la principal responsable por esos juicios y la Semana Santa ganaba un considerable espacio en la prensa que volvía su atención para los festejos de devoción cristiana, acordando los compromisos que el ciudadano ideal debería cumplir. El “Correio Eclesiástico” una de las columnas del periódico *Periódico Cidade do Salvador* se dedicó la 20 de abril de 1899, un Jueves Santo, a registrar la importancia que “Santos Oleos” poseían para la renovación eucarística:

Mas o oleo deve ser bento (...) bento na Quinta-feira Santa, quer por ser esse o dia anniversario (sic) da santa Eucharistia para o qual devem convergir todos os sacramentos; quer em lembrança dos perfumes com que Madalena ungiu os pés do Salvador em igual dia, quer enfim por estar proximo o dia em que a Igreja faz maior uso desse lycor myscos sobre os neophytos, na noite pascal; (...) a razão desta renovação annual é já por causa dos preciosos ensinamentos que encerram as suas cerimoniaes, já pelo respeito para com esses Santos Oleos, cujo perfume e pureza poderiam se alterar (...)¹⁸.

La programación de la Semana Santa exigía a los devotos una serie de acciones y pruebas de sentimientos determinados exclusivamente para lo ejercicio del recuerdo y continuidad de las lecciones de Nuestro Señor Jesús Christo. La Procesión del Santo Entierro era el momento más esperado de los festejos anuales. Además, los periódicos informaban a los lectores los “actos de la Semana Santa”: gran parte de las iglesias y hermandades realizaba misas durante el día y participaban del cortejo el viernes:

Matriz de S. Pedro. Sexta-feira da Paixão —às 8 horas da manhã, procissão da reposição do Santíssimo Sacramento, seguindo-se a adoração da Cruz, roando popr esta occasiao o pregador imperial rvd. Padre Turíbulo Tertuliano Fiusa. Em seguida terá lugar a procissão do enterro do Senhor— Ordem Terceira de S. Francisco. (*Diário do Povo*, 1900)¹⁹.

Pero, otros elementos pueblan la atmósfera religiosa inaugurada con La República. Las mentalidades, como ya he delineado, no se quedarían inmunes a los esos cambios como las normas civilizatorias importadas de Europa y los nuevos soportes del diálogo entre memoria y historia, así como la reorganización de la identidad local se construían lentamente. De esa forma en la República la trama de los cambios simbólicos en el plan económico acontecería, sobre todo, en las décadas iniciales, alcanzando los grandes centros urbanos que reci-

¹⁵ FOUCAULT, p. 47.

¹⁶ *JORNAL DE NOTÍCIAS*, s.p.

¹⁷ VERGER, p. 07.

¹⁸ Seção Correio Eclesiástico. *JORNAL CIDADE DO SALVADOR*, p. 04.

¹⁹ *DIÁRIO DO POVO*, s.p.

bían el gran volumen de negros y mestizos libertos por la nueva ideología liberal que peleaba por penetrar en el imaginario social-monárquico y amenazaban la seguridad republicana:

*A guarda cívica, que pela primeira vez apresentou-se em publico, causou enorme admiração e à sua frente prostou-se quasi (sic) toda a massa de povo que alli se achava levada pela curiosidade de ver aquella reunião de tropas*²⁰.

En las secciones de “Comunicados” de los periódicos aquí analizados, los títulos “Esmolas” aparecen frecuentemente. “Os nossos collegas do *Jornal de Noticias* distribuem amanha às 9 horas, a quantia de I40\$000 que lhes foi remetida pelos empregados dos Srs. Lima Irmãos & Cia.”²¹.

Ese mismo Jueves Santo, “em comemoração ao dia de amanha, o sr. commendador, Manoel Antonio de Andrade, offereceu ao asylo de mendicidade, além de diversas iguarias um barril de vinho”²².

La nueva orden política y cultural era diseñada ahora por los elementos aquí descritos que continuaban asistiendo al ejercicio de la subversión y de la negociación social a través de las revueltas populares, del fortalecimiento de las hermandades, que por medio de reinas y reyes mantenían centralizada la religiosidad en su cotidiano o a través de las prácticas de benevolencia, símbolos de los cambios entre los grupos participantes²³.

La estructura y la división jerárquica de los papeles que cada devoto representaba en el contexto de la procesión ya eran bien definidas los primeros años del imperio y continuaron durante las primeras décadas republicanas como relataron los viajeros extranjeros Henry Koster²⁴ y Jean-Baptiste Debret²⁵. Los personajes bíblicos ganaban vida a través de los fieles, que eran seleccionados de acuerdo con la posición social ocupada en la comunidad o aún de acuerdo con su representatividad en las hermandades que los integraran. Los estudios antropológicos de Roberto DaMatta que usamos aquí para caracterizar la procesión como un ritual nacional indican que las festividades de la Semana Santa eran elementos que posibilitaban la dramaturgia de los valores globales y críticos²⁶.

El antropólogo DaMatta identifica las procesiones como rituales nacionales, a medida que comprenden toda la sociedad fundamentada en la posibilidad de dramatizar “valores globales y críticos”. En ese caso, ese tipo de ritual contraponen otras modalidades de reunión entre clases y grupos, pues, exigen un mínimo de armonía. Toda la sociedad está orientada y centraliza actividades y tiempo para la celebración del día cívico o sagrado. La vida colectiva (trabajo, escuela) es modifi-

cada en especial por una fecha, alterando así el cotidiano.

De cualquier forma, DaMatta cree que hay una constante dicotomía entre identidad nacional (que absorbe el país como uno todo) y la identidad regional (que sólo se refuerza en el respeto a una región, municipio, ciudad o estado). La Procesión del Santo Entierro transita entre los dos mundos: primero, porque su realización es considerada universal en la franja occidental y nacional en los países católicos; y segundo, porque la no-realización u obligación de esa celebración es verificada en algunos estados brasileños. Eso nos lleva a concordar con lo que el antropólogo define como dialéctica social: un embate permanente entre lo general y lo particular, o sea, la idea de las diferencias y de las particularidades. Al contrario que los gestos “pecaminosos” y ordinarios del cotidiano, ese tipo de evento marca la oportunidad de la sociedad de autogestión con el control de normas de conducta moral y religiosa, de la nobleza del vestuario y de los gestos y palabras pesados que posiblemente huyeran de la vigilancia cotidiana (recordemos de la relación económica entre Estado y la Iglesia que la acción de mendigar social en el Salvador del siglo XIX se denuncia):

*Por isso não falteis, ao nosso baile — Oh! Criticos. E vós, obldoces filhas de Eva, vendo derramar sobre o coração dos Criticos o vinbo do vosso olhar e o néctar dos vossos beijos. E quando o Champagne estourar, quando finalmente reinar a alegria, vos vereis como Faestaff dansa, como ele é melhor e sabe assobiar...*²⁷.

Ese tipo de chiste fue durante muchos años una de las herramientas de los “Críticos Independientes” en el ejercicio de denunciar de forma irónica e irreverente los problemas de la sociedad bahiana, no solo de la burguesía. Los festejos eran sus blancos principales. El grupo dividía el espacio del periódico con las hermandades y caminaban juntos en el diálogo entre el terreno y lo sobrenatural, el pecado y la salvación, e la razón y la fe, la historia y la memoria, repetidas o construidas al largo de los tiempos. De esa forma, el ciudadano republicano atendía a las normas de conducta social que oscilaban entre los deberes institucionales y los saberes “descalificados” provocados por el proceso del mestizaje según las teorías científicas de fines del siglo XIX. De hecho, aunque el juego de legitimación de las identidades fuera permeado por rupturas de comportamientos como ejemplo de las críticas en los periódicos y de la realización de bailes carnavalescos en el periodo de los festejos religiosos como la prensa bahiana descrita anteriormente nos muestra, el rito tenía una fuerza permanente mayor en el imaginario del pueblo bahiano, independiente del discurso impregnado

²⁰ JORNAL DE NOTÍCIAS, p. 01.

²¹ JORNAL DE NOTÍCIAS, p. 02.

²² DIÁRIO DO POVO, s.p.

²³ BOURDIEU, p. 69.

²⁴ KOSTER, pp. 47- 48.

²⁵ DEBRET, p. 362.

²⁶ DAMATTA, p. 46.

²⁷ JORNAL DE NOTÍCIAS, p. 04.

de “buenas” o “malas intenciones”:

A enorme massa do povo que acompanhou essas procissão causou geral satisfação a todos que a ella (sic) assistiram. Muitos navios conservaram-se em funeral, bem como todas as sociedades. O povo, temendo talvez a retirada da religião em que nasceu e com a qual deseja viver, é o primeiro que pressuroso corre a apresentar-se nas festas religiosas. Enfim, a procissão de hontem serviu para attestar sobre modo quanto cristão é o povo brasileiro e especialmente o povo baiano²⁸.

El pueblo brasileño formaba su identidad a través de un modelo romanizado que insistía en continuar con el control minucioso de la actividad de ser “ciudadano”, pero antes de todo, de ser cristiano. La religiosidad y las prácticas sociales luego si enlazan en trayectorias marcadas por la construcción de identidades y de la pluralidad de significados. Los cambios simbólicos desarrollados por los cambios temporales y por contextos históricos, caracterizados por quiebras y continuidades, se enveredan por un camino pulverizado por las influencias del conflicto constante entre la memoria y la historia. La prensa bahiana nos reveló que la relación entre religiosidad popular y cultura política en las conmemoraciones de la Semana Santa, y en especial en la Procesión del Santo Entierro, oscilaba entre la estructuración de análisis críticos y la preservación fascinante del pasado. La memoria social se renueva gracias a la capacidad que bienes culturales como las voces y recuerdos de testimonios de la vida cotidiana tienen en preservar un patrimonio que integre la definición de ciudadanía que los sujetos históricos recogen libres de los estereótipos y creados por la historia oficial y que actúan como puntos de referencia para la construcción de sus identidades.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- DE CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia

das Letras, 1990.

- CHARTIER, Roger. “Cultura Popular”: revisitando um conceito historiográfico. En: *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: vol. 8, n. 16, 1995, p.179-192.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tomo I, parte II. São Paulo: s.d., p.362.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. España: Siglo Veintiuno de España Editores, 1990.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942, pp.47- 48.
- LOBO DE MOURA, Sérgio Lobo de. y GOUV A DE ALMEIDA, José Maria. “A Igreja na Primeira República”. En: FAUSTO, Boris. *III. O Brasil Republicano. 2. Sociedade e Instituições (1889-1930)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- MORAES FILHO, Melo. *Festas e Tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro, 1946.
- BASTOS P. NEVES, Lúcia Maria. “Cidadania e Participação Política na época da Independência do Brasil”. En: *Cadernos CEDES*. 2002. Campinas, v.22, n.58, p.47-64.
- CASTILLEJO GORRAIS, Miguel. “Religiosidad Popular”. En: *Actas Congreso de religiosidad popular en Andalucía*, 1994, p. 473-496.
- VERGER, Pierre. *Procissões e Carnaval do Brasil: Ensaios e Pesquisas*, n° 5, Salvador, CEAO/UFBA, 1980 p.07.

PERIÓDICOS

- DIÁRIO DO POVO*. Setor de Jornais Raros, Biblioteca Pública do Estado da Bahia, meses de marzo e abril de 1889.
- JORNAL CIDADE DO SAIVADOR*. Setor de Jornais Raros, Biblioteca Pública do Estado da Bahia, meses de marzo e abril de 1889.
- JORNAL DE NOTÍCIAS*. Setor de Jornais Raros, Biblioteca Pública do Estado da Bahia, meses de marzo e

²⁸ *JORNAL DE NOTÍCIAS*, p. 03.



CAPÍTULO III

RITO Y MÚSICA

MÚSICA, PIEDAD POPULAR Y LITURGIA CATÓLICA EN LOS CULTOS DE SEMANA SANTA

Dra. María Antonia Virgili Blanquet
Universidad de Valladolid

He optado por un título quizá excesivamente general para mi aportación a este Congreso en la certeza de que el tema es de gran interés y complejidad elevada y, sin embargo, hay muchos aspectos del mismo que considero adolecen de una reflexión profunda. La música es un elemento presente y protagonista en muchos momentos de cuanta celebración religiosa se produce en la Semana Santa y, con especial incidencia, en el denominado Triduo Pascual. Pero, ¿a qué música nos referimos? Indudablemente toda ella entra dentro del concepto de música religiosa, pero no toda tiene cabida en el de música litúrgica. Por las razones que más adelante expondré, no resulta funcional dividir estas páginas según estos criterios pues constantemente encontraremos elementos musicales de uno u otro contexto tanto en la liturgia como en las manifestaciones de religiosidad popular. El tema no es tan sencillo, ni en su historia ni en su presente, y estas distinciones ni son tan claras, ni podemos analizarlas desde una mirada superficial que no penetre en su más íntimo sentido. Considero por ello la conveniencia de que el tema se aborde bajo el amplio techo englobado en el concepto de Música, Liturgia y Paraliturgia en la tradición oral y escrita de la celebración religiosa de la Semana Santa. Son muchos los autores conscientes de esta complejidad, uno de ellos, Giampaolo Mele, lo sintetiza con claridad cuando expone que la tradición musical litúrgica y paralitúrgica de la Semana Santa representa un extraordinario receptáculo de experiencia cultural y cultural en el que se superponen arcaísmo e innovación, tradiciones de la oficialidad y del mundo popular, oralidad y escritura¹.

Una mirada a la historia y a las diversas circunstancias y contextos del catolicismo puede quizá ayudarnos en esta reflexión. Los ritos oficiales y la liturgia solemne sin duda aproximan al fiel a lo misterioso y deben caracterizarse por un hondo sentido de lo sagrado y lo sim-

bólico, pero quizá por ello son percibidos como lejanos y poco funcionales para ser vehículo de una primera formación catequética o cauces expresivos de una piedad individual. Liturgia y religiosidad popular son dos mundos con códigos muy diferentes, que en absoluto pueden confundirse, ni sobrevalorarse arbitrariamente uno sobre el otro o menospreciarse si consideramos sus finalidades específicas².

Si bien el concepto de Liturgia no establece dudas, la religiosidad popular adopta matices en sus definiciones que son muy importantes cuando tenemos que detener nuestra mirada en la música. Quizá aquí, como punto de arranque, nos interesa saber cómo concibe la propia jerarquía eclesial esta realidad rica y polifacética en la iglesia católica. Nos acercamos a ella de la mano del anterior pontífice, Juan Pablo II, quien la define como una expresión de la fe, que se vale de los elementos culturales de un determinado ambiente, interpretando e interpelando la sensibilidad de los participantes de manera viva y eficaz. El mismo Pontífice aclara que, en sus manifestaciones más genuinas y auténticas, la religiosidad popular no se contrapone a la centralidad de la Sagrada Liturgia, sino que favoreciendo la fe del pueblo que la considera como propia y natural expresión religiosa, predispone a la celebración de los Sagrados misterios.

El devenir histórico de la música religiosa nos ayuda a penetrar más hondamente en la comprensión de esta relación. Debemos arrancar de unos inicios del cristianismo en los que la fusión de estos mundos es total, primero de una manera espontánea para pasar paulatinamente a una adaptación mucho más consciente. En los primeros momentos además hay que recordar que es la transmisión oral el modo de difusión de estos repertorios plenamente litúrgicos y, por tanto, que nos encontramos ante una situación que matiza la

¹ MELE, 54.

² DURÁN, 748.

vinculación en exclusiva de tradición oral con contextos populares. Es destacable asimismo el dramatismo implícito en la propia liturgia, destacando sobremanera la liturgia de Semana Santa³. Desde la Alta Edad Media hasta el siglo XV el dualismo sin embargo se va fraguando al ahondar paulatinamente en una realidad que se mantendrá durante siglos: la idea de que el laico es un mero espectador en la celebración litúrgica. Sin embargo eso no significa que en este momento no florezcan manifestaciones paralitúrgicas de primer orden, como son las representaciones de escenas vinculadas con los hechos de la Pasión y de otros acontecimientos narrados en la Sagrada Escritura⁴.

No podemos detenernos pormenorizadamente en este recorrido histórico, pero al menos hay que recordar el papel que las nuevas órdenes religiosas no contemplativas tuvieron en el desarrollo de ejercicios de piedad y en la adopción de una ritualidad de gran sencillez, muy cercana a formas de expresión de índole popular, en las que la música está presente con gran fuerza. Asimismo de su mano surge el impulso de las Cofradías religiosas, irremplazables en su relación directa con muchas de las manifestaciones vinculadas a las tradiciones de Semana Santa.

Todo ello conduce a la Edad Moderna en la que, el descubrimiento del Nuevo Mundo exige nuevas formas de evangelización, propiciando un movimiento de ida y vuelta: por una parte se aprovecha en la piedad popular todo aquello de las costumbres y de la música indígena que sirva para tal fin y por otra se introduce paulatinamente en la enseñanza de la música litúrgica a unos pueblos hábiles en la música, tanto vocal como instrumental y que muy rápidamente se convierten en virtuosos cantantes de polifonías religiosas o en instrumentistas avezados y constructores de instrumentos al uso en los grandes centros religiosos. Es en el ámbito de la piedad popular donde el encuentro de culturas tan dispares como las del Viejo y Nuevo Mundo se realiza con gran simplicidad y eficacia. Pero este hecho no sólo vamos a poder constatarlo en América, sino en todas aquellas regiones que, en el devenir de la historia, han ido enriqueciendo su acervo cultural y éste se ha situado en la base de un interesante desarrollo de música de tradición oral que ha corrido paralelamente al desarrollo de la música litúrgica *oficial* y escrita.

Devotio moderna, Reforma de Trento y Postridentina, Ilustración, Movimiento de reforma litúrgica y Vaticano II son los hitos fundamentales en la relación religiosidad popular y liturgia. Esta relación no ha sido, ni es, ajena a las ideologías y tendencias de la historia, hasta el despertar de las corrientes humanistas y su cristalización en la filosofía racionalista, el mundo occidental es prioritariamente teocéntrico. Ello repercute sin duda en la

creación artística en la que encontramos no sólo un predominio cuantitativo del género y función religiosa, sino que era en este ámbito en el que se experimentaban las grandes transformaciones estilísticas del lenguaje artístico. A partir de la reafirmación del individuo como centro de la reflexión filosófica y de la paulatina desacralización de la sociedad y de la cultura, el protagonismo de la música religiosa cede su puesto, pasando a ir a la zaga de modas y novedades del ámbito profano. Nunca, de todos modos, ha estado bien definido el límite de lo sacro y lo profano, y sino sólo es necesario reflexionar sobre la técnica de los *contrafacta*, o la presencia de *cantus firmus* de temática profana en las polifonías renacentistas o ya no digamos la amplísima producción de villancicos en lengua vernácula de los siglos XVII y XVIII.

De la mano del movimiento de reforma litúrgica, que debemos arrancar de mediados del siglo XIX y no circunscribirlo únicamente a los comienzos del siglo XX, el reverdecer de la liturgia se acompaña de una profundización e incremento de la religiosidad popular, hasta el punto de que se produce una presencia litúrgica de textos y repertorios musicales populares, hasta llegar incluso a determinadas superposiciones. Será el Pontificado de San Pío X y sus disposiciones relativas a la Liturgia y a la Música (Motu Proprio, 1903) el que marque un punto de inflexión de gran interés: el Pontífice propone hacer más cercana la liturgia y separa con claridad los límites de ambos campos. Hasta cierto punto ha sido el momento de una mayor desconfianza “oficial” hacia la vertiente popular, pero un caldo de cultivo de maduración de aspectos compositivos que conducen a la Encíclica *Mediator Dei* (1947) de Pío XII quien, consciente del papel de estas tradiciones inicia una corriente de defensa que nos conduce ya directamente al Vaticano II y la constitución *Sacrosanctum Concilium*, documento clarificador de la primacía de la Liturgia para la Iglesia, pero dando su propio valor y validez a los ejercicios de piedad. En definitiva no puede haber oposición, pero tampoco equiparación ni menos sustitución. Lo que debe procurarse es una cierta armonización de estos dos mundos, de tal manera que la liturgia constituya el punto de referencia de la piedad popular y ésta además sea considerada y protegida en su consideración de patrimonio espiritual, pero también cultural de los fieles.

Desde una óptica estrictamente musical, toda esta temática y sus diversos enfoques es algo en lo que debemos todavía profundizar más en el ámbito académico e investigador español, no tanto porque no existan publicaciones de repertorios, cancioneros, etc. sino por lo infrecuente de análisis que abarquen desde los fundamentos y sigan el recorrido desde las diversas miradas que exige este tipo de repertorio. Sin embargo sí tenemos ejemplos de

³ PINELL, 129.

⁴ CORBIN, 289 y ss.

gran interés en otros lugares de Europa y, en particular señalamos, entre otras, la actividad desarrollada en Italia. Roberto Leydi plasmó y recopiló la información relativa a ella en su intervención en el primer congreso de estudios sobre este tema. Su trabajo “Ricerche e studi sulla musica liturgica e paraliturgica di tradizione orale in Italia (1954-1990)” nos da noticia de cual era el estado de la cuestión de dichos estudios en aquella fecha y nos permite un acercamiento a los temas abordados hasta aquel momento⁵. Figuras como Leo Levi, Sandro Biagola, Pietro Sassu, Carlo Oltolina, Piero Arcangeli, Ignazio Macchiarella, Mauro Balma, Roberto Starec, Emanuela Lagnier, Giuliana Fugazzotto y el mismo Roberto Leydi, son sólo algunos de los nombres que debemos tener en cuenta, a lo que hay que sumar las interesantes iniciativas que han tenido lugar en el ámbito de la grabación musical. Obviamente podríamos citar otras aportaciones de interés, como es el caso de los estudios de Lortat-Jacob, principalmente “Canti de Passione”, o la última tesis doctoral defendida en la Universidad de Valladolid sobre Música⁶, pero no pretendo realizar una bibliografía sobre esta cuestión, sino únicamente llamar la atención sobre su interés y el modo de abordar el estudio.

Antes de adentrarme de manera específica en el tema que me ocupa, el referido más explícitamente a la Semana Santa y a la música, creo necesario establecer una serie de parámetros que considero necesario que comiencen a trabajarse o al menos que orienten investigaciones al respecto. Es necesario clarificar terminologías y saber exactamente qué contenido le da el investigador, pero lo que es realmente importante: a qué se refiere la Iglesia cuando reconoce los contenidos de estos términos como suyos. Por otra parte tener claro el concepto de liturgia: ritos de la celebración eucarística, de las horas litúrgicas y de la celebración de los sacramentos, con textos “oficiales”, prácticamente todos ellos de fuentes escriturísticas y música que debe reunir una serie de requisitos cuya forma puede ser libre, pero dentro de un sentido de funcionalidad incuestionable; el de paraliturgia: con textos más libres, pero que parafrasean en muchos casos los contenidos escriturísticos, mayor libertad musical y marco en el que se ha desarrollado un rico patrimonio musical en el ámbito de la tradición escrita y oral; y, finalmente, el concepto de actos de piedad religiosa no fácilmente enmarcables en los dos anteriores, en ocasiones vinculados con tendencias más subjetivistas y de una total libertad sólo limitada por el respeto a la referencialidad religiosa que presupone que hablemos de religiosidad popular.

A ello creo necesario añadir que debemos ser conscientes de que existen repertorios de tradición oral en los tres espacios y asimismo se produce un fuerte trasvase de textos y músicas entre ellos; e incluso que en los tres nos aparecen músicas de tradición oral que hunden sus raíces en la música gregoriana y textos de una gran fuerza y presencia en la liturgia oficial que han vivido una vida propia en el ámbito popular (es el caso por ejemplo del Salmo 50, o *Miserere*). Quizá uno de los ejemplos más interesantes sobre esta secular interconexión sean los cantos polifónicos vigentes en la actualidad, y pertenecientes a la tradición sarda. Estas obras, consideradas como uno de los repertorios más significativos y conmovedores del patrimonio etnomusical italiano y vinculados a las hermandades laicas de Cerdeña, Sicilia y Campania son un claro ejemplo de pervivencia en la cultura oral de músicas de origen erudito. Si, ciertamente, desde una perspectiva exclusivamente etnomusicológica los repertorios de lo litúrgico y lo paralitúrgico están delimitados, cuando analizamos algunas realidades, aún manteniéndose esta distinción, vamos a encontrar la misma obra, texto y música, tanto con función litúrgica, como en celebración paralitúrgica.

Asimismo conviene tener muy presente que el proceso desacralizador de la sociedad, que ha ido desarrollándose desde la modernidad, ha vaciado de cualquier connotación religiosa a tradiciones populares que inicialmente sí lo tuvieron, pero que, en su expresión actual, ya no deberíamos incluir, desde mi punto de vista, bajo el concepto de *religiosidad popular*, ni, por supuesto la Iglesia los reconoce en la actualidad como tales.

Existen corrientes dentro de la antropología que se cuestionan hasta la pertinencia del término “religiosidad popular”, basando el origen del mismo en la voluntad de poder y necesidad de control de la Iglesia respecto a un “conglomerado de mitos, creencias y liturgias fuertemente extrínsecas mediante el que lo social daba a conocer sus axiomas”⁷, ello conduce a la afirmación de que no se debiera conceder credibilidad al término y menos por parte de historiadores y antropólogos, considerando que, el que esto suceda, permite dotarlo de unos contenidos que “lo interesado de su génesis y su fragilidad semántica nunca debieron merecer”⁸. Obviamente no puedo ni considero pertinente entrar en dicha polémica en este momento, aunque sí es de interés conocerla porque todavía hace más necesario que partamos de un conocimiento del contenido de las variadas cuestiones que pudieran formar parte de un estudio musical de este aspecto de la cultura tradicional. Únicamente recuerdo aquí un texto del actual Papa Benedicto XVI que

⁵ LEYDI, I6 y ss.

⁶ En diciembre pasado y dirigida por el Dr. Enrique Cámara se presentó en la Universidad de Valladolid la Tesis Doctoral *Prácticas y Procesos de cambio en la música procesional de la Semana Santa de Valladolid*, rea-

lizada por María José Valles del Pozo y calificada con la máxima nota: *Sobresaliente cum Laude* por unanimidad.

⁷ DELGADO, I4.

⁸ DELGADO, I4.

podiera esclarecer cual es la actitud de la Iglesia en este punto y su certeza de la necesidad de superación de términos como *inculturación*. Tras páginas de fundamentación de esta idea, concluye el entonces Cardenal Ratzinger afirmando: “En el encuentro entre la fe y su cultura con una cultura que hasta entonces le había sido extraña, no se puede tratar de disolver esa dualidad de sujetos culturales en ninguna de las dos direcciones. Sería un error no sólo el abandono de la propia herencia cultural a favor de un cristianismo sin colorido humano concreto, sino también la desaparición de la propia fisonomía cultural de la fe dentro de la nueva cultura. Precisamente la tensión es fructífera, renueva la fe y sana la cultura”⁹.

Además de lo que he expuesto anteriormente, y entrando de lleno en el aspecto musical, es conveniente recordar que la creación artística tiene en el ámbito de lo litúrgico una función concreta, pero, mientras la pintura, escultura o la propia arquitectura se mantienen *fuera* del hecho litúrgico, la música es por el contrario parte integrante del mismo. El nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* editado en 1992, ahonda en este aspecto y es suficientemente clarificador: “La tradición musical de la Iglesia universal constituye un tesoro de valor inestimable que sobresale entre las demás expresiones artísticas, principalmente porque el canto sagrado, unido a las palabras, constituye una parte necesaria o integral de la liturgia solemne”¹⁰.

El mismo Catecismo ahonda en una directriz, ya presente en el Concilio Vaticano II, pero que se clarifica desde mi punto de vista al afirmar que la armonía de signos litúrgicos como canto, música, palabras y acciones será más expresiva cuanto más se exprese en la riqueza cultural propia del pueblo de Dios que celebra. Y en este punto incide en la conveniencia de fomentar el canto religioso popular, tanto en los ejercicios piadosos como en las mismas acciones litúrgicas. Junto a ello el Catecismo reitera el valor inestimable que debe otorgarse a la tradición musical de la Iglesia universal, destacándola entre las demás expresiones artísticas.

Es cierto que, si en este momento reflexionamos sobre la realidad musical presente en nuestras celebraciones, podríamos pensar que estas indicaciones pertenecen a siglos pasados: la tradición musical, nuestro patrimonio más idóneo para ser vehículo de la palabra, ha sido desterrado hasta de nuestras catedrales; pretender recuperarlo es en ocasiones ser tildado de esteticista y de desconocer que lo que hoy debe primar es la participación activa de la asamblea, como si la escucha y la contemplación no fueran otro modo perfectamente válido de participación.

He planteado hasta aquí lo que considero cuestiones medulares de reflexión y de aspectos a tener muy en

cuenta en el análisis de realidades tanto históricas como actuales, en este caso cuando nos acerquemos a manifestaciones musicales vinculadas a la Semana Santa, pero igualmente válidos para todo tipo de repertorios y composiciones musicales de otros momentos del ciclo litúrgico, tanto música litúrgica como paralitúrgica, de tradición oral o escrita, etc.

La celebración de la Semana Santa se presenta como uno de los momentos del año litúrgico más intensos por su fuerza e intrínseco dramatismo. Hay una constante en la historia de la Iglesia y es la importante presencia de las manifestaciones de la piedad popular en esta conmemoración que han llegado a convertirse en la actualidad, y en algunos lugares de fuertes y ancestrales tradiciones, en auténticos protagonistas de los actos celebrativos. Durante siglos se han escrito importantes páginas de la historia de la música sacra para la liturgia del Triduo Sacro. Hoy día consideramos que no es así de forma generalizada y tampoco lo es en España, ciertamente afecta de manera más profunda a la música litúrgica, pero si contemplamos el acompañamiento musical de algunas de nuestras procesiones y los repertorios que se siguen cantando en los actos de piedad popular, tampoco es que este ámbito nos ofrezca en España un futuro esperanzador. Es cierto que todo ello se enmarca dentro de una pasividad muy grande de la Iglesia para promover nuevas creaciones compositivas que cumplan con las exigencias litúrgicas y, por otra parte, con la desacralización de nuestra sociedad, que no fomenta en absoluto entre los compositores el poner sus esfuerzos creativos al servicio de lo religioso. Constatamos así mismo la pérdida del específico sentido de lo sacro, la ignorancia de los aspectos a los que remiten cada uno de los elementos simbólicos presentes en estas celebraciones, así como la falta de sensibilidad para captar qué es lo que el contexto de la Pasión y de los acontecimientos que la preceden exige como musicalmente propio. Esto último no implica un juicio de valor respecto a la autenticidad de los “actores” de las celebraciones, ni a su fe, fundamentalmente en el ámbito popular, pero sí de los espectadores no implicados directamente, e incluso hasta de los estudiosos que se acercan a ellas.

La realidad a la que ya hemos aludido de la clara interpenetración de ambos mundos en las tradiciones culturales de la Semana Santa, es decir la presencia de repertorios tradicionales en ámbitos litúrgicos y viceversa, así como composiciones de gran envergadura técnica y obras maestras de nuestro patrimonio histórico interpretadas en ambos contextos, unido a la presencia de textos escriturísticos y composiciones en lengua vernácula y con el cuño de lo popular asimismo en la catedral y en la calle o en los campos, nos aleja de dividir nuestra exposición en repertorios litúrgicos, paralitúrgicos y

⁹ RATZINGER, 63.

¹⁰ Número II56-II58.

aquellos que pueden tener otras funcionalidades. Esto, aplicado a la Semana Santa únicamente nos llevaría a colisionar constantemente y encontrarnos con múltiples coincidencias y conflictos. Es cierto que el sonido posee, como ninguna otra manifestación artística, valores rituales, simbólicos, terapéuticos y mágicos que se han sedimentado en las expresiones musicales originales de cada comunidad¹¹, pero aquí no nos es válido generalizar, sino lo más importante al abordar un estudio de los repertorios alusivos a los hechos de la Pasión y Muerte de Cristo, es penetrar en el sentido e impronta que la comunidad celebrativa otorga a esas manifestaciones por una parte, y, por otra, qué recepción se está produciendo de las mismas. Sólo tendríamos que pensar en nuestra Semana Santa castellana para concluir que, si nos quedáramos en una mera descripción de las mismas, o diéramos por hecho que cada elemento simbólico o ritual, es hoy comprendido en toda su profundidad, el nivel de conocimiento no sobrepasaría el de una superficialidad ajena a un espíritu científico.

Es precisamente esta necesidad de abordar hechos concretos lo que nos lleva a articular las siguientes páginas de la mano de ejemplos que aporten algo de luz sobre lo expuesto hasta aquí. Parto de investigaciones publicadas o de realidades recientes y por tanto de conocimiento común y no cifrando mi trabajo en lo que pueda significar el uso de un material inédito, resultante de una investigación de campo, sino en el intento de fundamentar esa necesidad de una mirada plurifocal si queremos llegar a conclusiones mínimamente válidas respecto al tema que nos ocupa.

La celebración de la Semana Santa en cualquier comunidad cristiana, sea rural o no, no se limita a las manifestaciones celebrativas procesionales u otras relacionadas con la piedad popular; la celebración litúrgica tiene su lugar central, aunque mantenga una íntima relación con aquellas otras y viceversa, hecho que se conserva más frecuentemente en el mundo rural y, cuanto menos globalizado, de manera más clara. En la actualidad, la jerarquía eclesial recuerda insistentemente que las manifestaciones de religiosidad popular no deben aparecer ante los fieles, ni por la hora, ni por el modo de convocatoria, como sucedáneo de las celebraciones litúrgicas y, de modo especial, advierte de la necesidad de evitar introducir la procesión de “Cristo muerto” en el ámbito de la solemne celebración litúrgica del Viernes Santo. Si bien se reconoce a estas costumbres la consideración de “representación sagrada” que hunde sus raíces en la Liturgia, se insiste en la necesidad de explicar a los fieles la diferencia sustancial que existe entre “representación” que es mimesis y la “acción litúr-

gica” que es anámnesis, presencia misteriosa del acontecimiento salvífico de la Pasión¹².

Sin embargo, la mirada del investigador es frecuente que omita realidades que serían fundamentales para comprender el sentido completo de dicha celebración. Entresaco una descripción que puede resultar clarificadora: “...Luego de la misa se inicia la marcha procesional. La encabeza el párroco y los integrantes del coro que, acompañados por un acordeón a piano, han de entonar durante todo el recorrido las canciones aprobadas por la liturgia vigente”¹³. Llamo la atención en primer lugar en la falta de detenimiento en el marco celebrativo litúrgico, hasta el punto de utilizar el término *Misa* en una celebración del Viernes Santo en la que la Iglesia le da otro tipo de contenidos, pero nunca será una Misa.

El autor de este estudio, Héctor Luis Goyena, se detiene páginas adelante del trabajo en lo que titula *Textos y Música de los Cánticos de Doctrina*, epígrafe que contiene una descripción más detallada que la que hemos visto anteriormente. En dichas páginas leemos:

*Todas las oraciones entonadas por la doctrina durante la noche del Viernes Santo tienen textos en quechua. Pueden establecerse dos grupos con suma claridad. El primero lo forman las oraciones más comunes de la doctrina cristiana: Padre Nuestro, Ave María, Salve Regina, Credo y pasajes de los Diez Mandamientos... El orden en el que fueron cantadas en el transcurso de la procesión fue el siguiente: Padre Nuestro, Ave María, Credo, Salve Regina, Los Mandamientos, Padre Nuestro, Salve Regina*¹⁴.

Comprobamos como el repertorio, probablemente el único que saben los indígenas, se repite en la procesión y se repite durante la noche de vela que la comunidad pasa en el recinto sacro acompañando a Cristo muerto. Para poder llegar a entender en profundidad esta celebración hubiera sido indispensable saber qué ha pasado en la celebración más oficial y litúrgica, es todo un ciclo completo que no debe desmembrarse y menos en estos contextos. He cogido este estudio, realizado en el Norte del Departamento de Chuquisaca (Bolivia), precisamente por su aislamiento y posible conservación de tradiciones ancestrales, pero creo que servirían igualmente otros más próximos y evolucionados y, obviamente sin menospreciar su validez como investigación.

Enumeramos a continuación aquellos momentos celebrativos de la Semana Santa en los que la presencia de lo musical es constante desde sus propios orígenes: Domingo de Ramos: celebración de la Eucaristía con la lectura de la Pasión de Cristo y procesión conmemorativa de la entrada de Jesús en Jerusalén; Triduo Pascual, que abarca desde la misa vespertina del Jueves Santo,

¹¹ SCARNECCHIA, 12.

¹² Directorio, III.

¹³ GOYENA, 67.

¹⁴ GOYENA, 73.

denominada “en la cena del Señor”, hasta las Vísperas del Domingo de Resurrección. En el Jueves Santo la ya citada celebración eucarística, la procesión del traslado y reserva de la Eucarística y la posterior adoración al Santísimo por el pueblo son los actos centrales; el Viernes Santo, con la celebración del acto litúrgico en el que se medita la Pasión, se solicita la intercesión de Cristo por la salvación del mundo, se adora la Cruz y se conmemora el nacimiento de la Iglesia, es muy frecuente que se realicen actos de religiosidad popular como son los *Vía Crucis*, y las procesiones que recuerdan el relato evangélico del traslado del cuerpo muerto de Cristo, tras bajarlo de la Cruz y desclavarlo, hasta su sepultura. En el transcurso de la Pasión de Cristo hay escenas colaterales que no por ello tienen menor carga dramática, una de ellas es las que atañe a la figura de la Madre de Cristo y determinadas tradiciones se orientan a recordar y unirse a sus dolores, actitud que prosigue una vez Cristo es sepultado. El pueblo ha sido sensible desde fechas muy tempranas al recuerdo y necesidad de acompañar a la Madre de Cristo, durante la Pasión y en su soledad y así nacieron ejercicios como el *Planctus Mariae*, y otras devociones que han originado interesantes páginas musicales en el transcurso de la Historia. El Triduo se cierra con las celebración litúrgica de la Vigilia Pascual, cargada de simbolismos e impregnada toda ella de la alegría de la Resurrección.

Algunos repertorios de la celebración litúrgica del Viernes Santo, e incluso de otros momentos celebrativos de la Semana Santa, han coincidido, e incluso coinciden todavía, con algunos de los interpretados en las procesiones y otras costumbres de la piedad popular. Anteriormente a las disposiciones del Concilio Vaticano II los textos de determinadas obras interpretadas eran los mismos en la Liturgia de las Horas que en la bendición y procesión del Domingo de Ramos: *In monte Olivetti* (en el monte de los Olivos oró el Padre) por ejemplo. Asimismo en la procesión se prescriben, entre otros, los cantos de las siguientes Antífonas: *Cum Apropinquaret* (acercándose el Señor a Jerusalén envió a dos de sus discípulos...); *Cum adisset* (habiendo oído el pueblo que Jesús venía a Jerusalén...); *Ante sex dies* (seis días antes de la solemne Pascua...); *Occurrerunt turbae* (muchas gente con flores y palmas...); *Cum angelis* (unamos nuestro obsequio al de los ángeles...) y *Turba multa* (una gran muchedumbre del pueblo...)¹⁵.

Un ejemplo concreto de esto lo tenemos en la Semana Santa de Valladolid, rica en fuentes hemerográficas desde finales del siglo XIX y con repertorios conservados en abundancia en nuestros archivos musicales. Estas fuentes nos hablan de la presencia del gregoriano, de la polifonía religiosa, prioritariamente del renacimiento, así como una presencia de composiciones de la época y cantos en lengua vernácula, todo ello articulando unos con-

tenidos de gran belleza y espectacularidad. Desde comienzos del siglo XX, momento representativo de las corrientes impulsadas por el Papa Pío X, podemos conocer con detalle el repertorio interpretado en estas solemnidades: en la Catedral, se celebraban en gregoriano solemnes Maitines y Laudes —es decir la Liturgia de las Horas— e igualmente en monodía se cantan las Lamentaciones, noticia que vemos repetirse durante años. Poco a poco va abriéndose paso la polifonía clásica: Tomás Luis de Victoria (1548-1611) con sus *Responsorios*, *Lamentaciones*, el *Benedictus* y, en 1926, se escoge para la Lectura de la Pasión el texto de San Juan por él musicada. El *Pange Lingua* de uno de los maestros vinculados a la catedral, Ruiz de Robledo (ca 1585), es cantado por la capilla de la catedral en la procesión al Monumento que se celebra en la liturgia del Jueves Santo y, si revisamos los catálogos de esta y otras catedrales, repararíamos en la altísima producción musical salida de la mano de sus maestros durante los siglos XVII y XVIII y compuesta para las numerosas y variadas funciones litúrgicas y paralitúrgicas de la Semana Santa.

Enmarcado en el movimiento de restauración del canto litúrgico situamos al entonces maestro de capilla de la Catedral de Valladolid, Vicente Goicoechea (1854-1916), de cuya producción se nutren los cultos de la Semana Santa vallisoletana. Especial acogida tuvo una de sus obras: *Miserere*, texto del comienzo del Salmo 50 y que traspasará las fronteras castellanas para ser interpretado con éxito, al igual que otras obras de su catálogo, en diversas ciudades españolas y extranjeras incluso en la Capilla Sixtina vaticana. El lugar en el que se sitúa el canto de este salmo es después del Oficio de Tinieblas y se interpreta el Miércoles, Jueves y Viernes Santo y, a partir de 1915 y durante muchísimos años, queda establecida la partitura de este maestro en el repertorio litúrgico de la Semana Santa vallisoletana¹⁶. Sin embargo este Salmo, en la versión de otros compositores, aparecerá asimismo en estos años en la Procesión del Viernes Santo de Valladolid, la del *Santo Entierro*, y en otra de las capitales castellanas, Zamora, protagoniza todavía hoy uno de los momentos cumbres de la celebración de esta semana en la noche del miércoles, momento en que la Hermandad de Penitencia del Santísimo Cristo del Amparo (Las Capas Pardas), tras salir a las doce de la noche de la Iglesia parroquial de San Claudio de Olivares y ya en el recorrido de vuelta, entona en la Plaza de San Claudio el *Miserere* del maestro Haedo (1878-1956). En la actualidad, la noche del Viernes de Dolores, Zamora escucha en sus calles el canto del *Christus Factus* entonado por la Hermandad Penitencial del Santísimo Cristo del Espíritu Santo y el Domingo de Resurrección y el coro de la Hermandad Penitencial “Jesús de Luz y Vida” desfila después de la Vigilia Pascual con cánticos de gloria.

¹⁵ YRAYZOS, 128 y ss.

¹⁶ VIRGILI, 113-114.

Comprobamos de este modo el intercambio continuo de textos y melodías en los diferentes escenarios de los cultos de la Semana Santa y la presencia de repertorios destacados de la polifonía clásica y contemporánea española en los mismos. Ciertamente en las procesiones castellanas se han perdido en la actualidad muchas de las tradiciones antiguas que se conservan sin embargo en otras regiones y sus procesos de transformación han sido muy significativos en esta última década. Hay referencias desde el siglo XVI de la presencia en las procesiones vallisoletanas de alguna trompeta y timbales con los parches destensados y cubiertos con un paño negro¹⁷, asimismo, en los períodos en que la capilla musical acompañaba el paso de la procesión, es indudable que no serían únicamente las voces las que tendrían el protagonismo musical, sino también los instrumentos: bajones, arpas, salterios, etc. En la actualidad proliferan las bandas de cornetas y tambores de cada Cofradía, así como las Bandas de Música contratadas, ambas, más las otras sonoridades que emanan de la procesión: carracas, campanas, etc. conforman un mundo en evolución y cambio que ha sido estudiado pormenorizadamente por María José Valles en su tesis doctoral¹⁸.

En contraste, encontramos ejemplos como el de la Semana Santa murciana, en los que todavía tienen un protagonismo muy destacado en las procesiones los grupos de carros-bocina y tambores “destemplados” que resaltan simbólicamente los maltratos de Cristo por parte de los sayones, la intención es evocar los sonidos producidos en las marchas de los condenados hasta el lugar de ajusticiamiento. Igualmente sobresalen en esta región los *auroros*, grupos de cantores, formados hasta hace poco exclusivamente por hombres y que van cantando una especie de salmodia, de clara rai-gambre arcaica, con el único acompañamiento de campanas. Destacan en las temáticas de los textos las alusiones a los dolores de María y a los padecimientos de Cristo¹⁹.

En la actualidad si bien la música litúrgica que acompaña a los cultos litúrgicos del Triduo Pascual se ha empobrecido, tanto en cantidad como en calidad, siguiendo una tendencia generalizada de la Iglesia católica²⁰, las músicas procesionales han mantenido en muchos lugares, como hemos visto en Murcia, singularidades y gran fuerza identitaria. Sin embargo el proceso globalizador y la creciente explotación turística que en la actualidad se está haciendo de la Semana Santa está influyendo muy negativamente en la conservación de

algunas de estas tradiciones. No son infrecuentes las llamadas de atención hacia estas realidades e incluso su repercusión en la opinión pública:

Esta forma de proceder, si bien es interesante desde un punto de vista económico, supone un grave peligro no solo para el aspecto religioso de la Semana Santa, sino también para su dimensión como referente de identificación colectiva. El que gran parte de los rituales festivos, comiencen a estar contemplados y orientados desde una lógica mercantilista, puede conllevar el que para que vengan más visitantes, se cambien las fechas de su celebración, o se supriman o añadan algunos rituales para hacerlos más atractivos y puedan ser vendidos más fácilmente a quienes no conocen ni le interesan sus claves simbólicas que los explican²¹.

Este protagonismo otorgado a la explotación y éxito turístico pueden conducir incluso a sobredimensionar determinadas realidades. Como ejemplo podemos citar una Semana Santa en la provincia de Córdoba, la de la localidad de Doña Mencía que ha sido documentada y estudiada tanto en su devenir histórico²², como en aquellos aspectos más concretos de su evolución desde 1800 hasta 2005²³. Estos estudios nos presentan unas raíces seculares de hermandades y cofradías, una rica documentación histórica, minuciosamente estudiada que podría preludiarnos interesantes alusiones a la práctica musical. Por el contrario, en la numerosa documentación manejada para los siglos más tempranos las referencias musicales son escasas y, sin embargo en la publicación del estudio más contemporáneo, realizada con ocasión de la celebración de los 25 años del aniversario de la fundación de la Cofradía del *Cristo amarrado a la columna*, uno de los aspectos que más se destacan de la labor de esta institución es precisamente “la original banda de tambores y timbales que ha marcado una pauta en Doña Mencía que ha sido seguida por muchas cofradías²⁴”. Sin dar más justificaciones de la *originalidad* de esta banda, se pasa en páginas más adelante a hacer una referencia a la tradicional *saeta menciana*, identificándola con rotundidad como una de las señas de identidad que convendría preservar. En apariencia, todo ello desprende cierta voluntad de buscar *signos* de identidad un tanto forzados. No es que pongamos en duda la importancia de la *Saeta* en la Semana Santa andaluza, ni dudamos de que pueda ser vivido y percibido como un signo identitario. Tampoco se trata de poner en entredicho el valor de estos estudios y de su importancia documental, pero afirmaciones como estas se hace necesario corroborarlas con una realidad que nos brinde una mayor y más

¹⁷ DÍAZ, 265.

¹⁸ VALLES, 23 y ss.

¹⁹ RUBIO, 23 y 24.

²⁰ Obviamente podríamos citar excepciones a esta afirmación. Tanto geográficas como respecto a contextos litúrgicos concretos. Por otra parte me estoy refiriendo en este caso al ámbito litúrgico y

no al inmenso caudal de tradiciones populares que se vinculan a la celebración de la Semana Santa.

²¹ MORENO, 176.

²² CANTERO, *Historia de la Semana...*

²³ CANTERO, *Religiosidad...*

²⁴ CANTERO, *Historia de la Semana...*

profunda información contextual.

Junto a esto, en las primeras décadas del siglo XX y enmarcadas en los movimientos de recuperación de lo propio, corrientes nacionalistas y regionalistas que propiciarán la investigación en torno al folklore, costumbres, etc. de cada localidad, encontramos iniciativas de gran interés entre las que citamos un ejemplo que podría resultar ilustrativo. En 1913, la Liga Patriótica de Defensa y Fomento de la Ciudad de Vera (Almería) eleva una solicitud a la Academia de la Historia, solicitando ayuda a los efectos de localización de fuentes documentales en que pudiera haberse recogido información sobre la indumentaria de los “personajes que intervienen en los Pasos o Representaciones Autosacramentales que se celebran durante la Semana Santa en esa localidad”²⁵. Sea cual fuere la respuesta y los resultados, el interés del documento radica en la actitud de seriedad y autenticidad que refleja por parte de los responsables de la localidad.

Esto nos enlaza con otro de los momentos en que quisiera detenerme en este trabajo: las corrientes que se inician en el siglo XIX y su proyección en el XX hasta el Concilio Vaticano II. Tras la mentalidad Ilustrada y la situación política e ideológica de la segunda mitad del siglo XVIII, vemos desarrollarse en el ámbito de la Iglesia católica todo un movimiento reformista que, en absoluto, dejará del lado el tema de la Liturgia y la religiosidad popular. Como muestra de ello, podríamos citar la actividad desarrollada por destacados Obispos de nuestras diócesis españolas e hispanoamericanas, en defensa de una depuración de costumbres y de actitudes consideradas muy poco acordes con el racionalismo y la pureza deseada en todos los ámbitos del saber y del proceder. Y ahí se incluyen, como no podía ser menos, tradiciones y costumbres religiosas que se critican y censuran. Como un ejemplo entre muchos otros, y en concreto por el tema de su contenido, estaría la exhortación pastoral que José Escalzo y Miguel, Obispo de la diócesis de Cádiz, promulgó en 1790 con motivo de la Semana Santa. El capítulo cuarto está todo él dedicado a la música y manifiesta su disconformidad con “las músicas y conciertos de instrumentos que acompañan las procesiones” hecho que le lleva a prohibirlas tajantemente permitiendo únicamente que, para acompañar a las voces de los que cantaban, se usase algún bajo y “mandaba que en dichas procesiones no se cantase otra cosa que el Salmo 50, el Miserere, por ser el más propio, añadiendo al fin la oración *Respice quæsumus*”²⁶.

Gracias a este insigne Obispo de Cádiz se puede reconstruir el contexto celebrativo en el que se gestó el encargo de la partitura de las *Siete Palabras* al compositor

F. J. Haydn. Entre otras prohibiciones impuestas por Escalzo, aparece una práctica devocional de gran interés y muy arraigada en la Semana Santa gaditana: la devoción de las tres horas del Viernes Santo que tenía lugar en numerosas iglesias de la ciudad, destino sin duda de la obra de Haydn. Tras exhortar a que se celebre de tal modo que los hombres y las mujeres estén separados e incluso proponer que en unas iglesias sea para hombres y en otras para mujeres, insiste en que la música que se interprete en esta devoción sirva para fomentar ésta y en absoluto tenga tintes teatrales. Más adelante da referencia de otras tradiciones como eran los septenarios de los *Dolores de María Santísima* y los *Misereres*, plasmando con este último término el hecho de la independencia litúrgica que llegó a adquirir la interpretación del Salmo 50, convirtiéndose en acontecimientos extraordinarios y convocando a un público muy numeroso y expectante, considerado por el Obispo como proclive a profanar el lugar santo de su celebración.

Estos esfuerzos purificadores corrían muchas veces al margen de la fuerza de las tradiciones y, todo ello, sumado a las especiales circunstancias políticas y económicas del momento final del siglo XVIII conduce a la supresión de numerosas Cofradías e incautación de sus bienes, puerta abierta a las sucesivas desamortizaciones decimonónicas que dejarán a la iglesia española sumida en la pobreza y a numerosas órdenes religiosas expulsadas del territorio español, no sin previamente haber sufrido la incautación de sus bienes. Al margen de otras consecuencias de mayor relieve, nos interesa recordar aquí la ingente pérdida de patrimonio musical que de todo ello se deriva. La partitura es uno de los soportes más vulnerable del patrimonio artístico y, en consecuencia, el que ha sufrido mayores destrucciones y pérdidas ya irreparables para la historia de la Música española.

Sin embargo, todo ello va de la mano de un reverdecer espiritual de la Iglesia católica que se plasmará asimismo en un importante renacimiento litúrgico. No podemos detenernos en el contexto en el que esta inquietud se produce, únicamente recordar que lo conocemos en toda Europa bajo la denominación de movimiento cecilianista y resaltar que, junto esta preocupación, va a tomar nueva fuerza la piedad popular. Ambos frentes impulsarán la creación musical, publicándose numerosas antologías de cantos para las devociones populares, recopilaciones de materiales considerados como idóneos para estas celebraciones, etc. Todo el siglo XIX sin embargo es una pugna de deslinde de los espacios de ambos mundos hasta llegar en ocasiones a una superposición de ejercicios de piedad con acciones litúrgicas.

²⁵ Archivo de la Real Academia de la Historia, CAAL/9/7944/22(1).

²⁶ Archivo Diocesano de Cádiz, Secretaría, EI, n.º 90. Citado por Solé, 256.

Desde la publicación en 1861 del *Arte de Canto eclesiástico y Cantoral* dirigido a los Seminarios, redactado por Antonio María Claret, una ingente labor editorial en esta línea se despliega durante toda la segunda mitad de siglo XIX y se mantiene hasta la década de los años cuarenta en España. En todas estas publicaciones se incorporan repertorios populares específicos para todo el ciclo litúrgico y, obviamente, se incluyen las celebraciones de Semana Santa. El objetivo que guía estos esfuerzos es, de una u otra manera, proporcionar “a los párrocos sin recursos un repertorio difícil de conseguir de otra manera”, así como “desterrar de los templos, con estas composiciones impregnadas de la sencillez y la piedad, los aires profanos que se habían introducido en el santuario”²⁷. Estas citas de la obra de Juan Martí y Cantó, publicada en 1869, nos demuestran la existencia de preocupaciones reformistas aplicadas en concreto a la música desde fechas muy tempranas. El autor, compositor asimismo de muchas de las obras recopiladas en su publicación, incorpora repertorios suyos para el Triduo Sacro, así como de otros compositores del momento: Bernardo Calvó Puig, Francisco Andreví, etc.

Considero de interés detenernos en una enumeración rápida de algunas de las obras incluidas en estas antologías, cantorales, o como en cada caso las denomine su autor. Por ejemplo, en 1912, coincidiendo con la celebración del Congreso Nacional de Música Sagrada de Barcelona se editó un repertorio preparado José González Alonso, reeditado sucesivamente hasta 1946 en el que, en relación a los cultos de la Semana Santa, encontramos las siguientes obras con la especificación de sus autores que coloco entre paréntesis tras el título: *A la Pasión del Redentor* (J. Engroñat), *La Corona de espinas* (B. Socías), *Las cinco rosas* (F. Pedrell), *Dos Estribillos del Vía Crucis* (L. Millet), *Estrofas para las Estaciones* (L. Millet), *Misericordia Jesús* (Popular), *Jesús amoroso* (popular), *Dulce Jesús de mi vida* (M. Rodríguez).

En esta misma obra se refleja asimismo todo el movimiento de reforma y recuperación del canto gregoriano que discurría de la mano de la reforma litúrgica y así el autor en su introducción nos advierte que hay una numerosa presencia de melodías gregorianas, reproducción fiel de las ediciones “auténticas” e incorporadas en notación moderna “a fin de facilitar su interpretación todo lo posible”. Las obras seleccionadas en relación al Santísimo Sacramento y a otros momentos del culto, son: *Vexilla regis*, *Sacris solemniis*, *Pange lingua* y *Tantum ergo*, *Verbum Supernum*, *O Salutaris*, *Bone Pastor* y *Ecce Panis*. Asimismo se incluyen estos mismos textos, más muchos otros igualmente en latín, con música de autores contemporáneos. En la edición de 1946, revisada y

ampliada respecto a las anteriores, se incorporan un buen número de compositores españoles: L. Arteaga, J. Carreras, D. Mas y Serracant, J. S. Marraco, J. Alfonso, H. Eslava. P. Guzmán. V. Zubiaurre. L. Iruarrizaga, R. Beobide, N. Otaño, etc.²⁸

Si hasta este momento lo que se observa son repertorios en latín y en castellano, conforme el siglo avanza comienzan a proliferar antologías en las que los textos en catalán y, en menor número, en vasco²⁹ tienen cierto peso. También encontramos ya normativas específicas sobre el repertorio, por ejemplo las que indican que delante del Santísimo expuesto pueden cantarse obras en lengua vulgar, siempre que no se trate de las preces litúrgicas que deben cantarse en latín. Igualmente se indica que la lengua vulgar no puede estar presente en las Misas cantadas o solemnes, mientras que está permitido en las Misas privadas o leídas.

De la mano de estos repertorios, en algunos casos plenamente vigentes, llegamos a la situación actual, momento en el que sin duda existe una revalorización de aspectos concretos de la Semana Santa, principalmente las procesiones, pero tanto en los cultos litúrgicos, como en estas mismas manifestaciones, pesan los años de ausencia de creatividad compositiva respecto a la música litúrgica, la excesiva preocupación por propiciar el canto de las asamblea a costa de uniformar en niveles mediocres y muchas veces de nula calidad artística los repertorios: textos melifluos y en exceso subjetivistas, rítmicas repetitivas y veloces que dificultan el canto conjunto y, en definitiva, un largo etc. de una realidad que conocemos por estar inmersos en ella y que exige para su cetero análisis una distancia que quizá hoy no poseemos.

Acabo mi intervención con una sugerencia ligada a una realidad que se va abriendo camino en la Iglesia católica, e incluso, de forma más general, en la sociedad actual. Paulatinamente detectamos un número más elevado de personas que refieren cierta nostalgia de la belleza, en ocasiones enunciada en forma negativa, una saturación de la fealdad, lo agresivo y estrepitoso. Un hombre que no tiene tiempo para la reflexión que pudiera llevarle a la identificación de esa nostalgia, pero que en no pocas ocasiones es sacudido en su sensibilidad. Hoy, los estudios teológicos han iniciado un diálogo con las artes, a fin de abrir la cultura actual a una mayor sensibilidad hacia la belleza como medio de percepción de la experiencia de Dios. Ese diálogo debe permitirnos ahondar en las riquezas de la música al servicio de lo sacro y del papel de la belleza como «camino» para que la Iglesia anuncie el Evangelio a la sociedad contemporánea. Si bien el camino de la música litúrgica presenta mayores escollos formales, veo necesario reali-

²⁷ MARTÍ Y CANTÓ. Son citas del informe de censura del libro, realizadas por José Morgades y Gili, a fin de autorizar su publicación.

²⁸ GONZÁLEZ, 873 y 969.

²⁹ *Cantemos...*, En esta obra, editada por “un miembro de la Compañía de Jesús” que no se identifica, el número total de obras son 191 de las cuales, cuarenta son en catalán.

zar un esfuerzo de creatividad musical a fin de “acordar” la calidad de una buena parte de su imaginaria y la profundidad del hecho que se revive con una música que realce ambas realidades.

Conocemos iniciativas al respecto, pero se circunscriben todavía a situaciones excesivamente esporádicas. Podríamos recordar, entre otras, el encargo de la Hermandad Universitaria del *Santísimo Cristo de la Luz*, a través del que fue hasta su muerte Alcalde Mayor, Luis Pastor Antolín, de un motete al bellissimo Cristo salido de las manos del imaginero Gregorio Fernández (c. 1630). La obra, compuesta por Agustín Lázaro, se estrenó en el acto que esta Hermandad tiene institucionalizado como preparación de la Semana Santa: el Auto de Pasión. Junto a la labor de impulso de la nueva creación musical, también es reseñable la inquietud por la recuperación del patrimonio musical español que la Hermandad mantiene en su trayectoria, incorporando al Auto, así como a otras actividades organizadas repertorios de interés histórico, incluido el cuidado con el que se ha diseñado la presencia de la música en el recorrido procesional del Jueves Santo, la específica del Cristo de la Luz.

Este ejemplo aislado, pero no único, puede ser un referente a seguir dependiendo de la propia idiosincrasia de las Cofradías, a lo que debiera unirse, en lógica coherencia con una de las primeras ideas desarrolladas en estas páginas, la preocupación por dignificar y elevar el valor artístico de la música, sin menoscabar su función, en los cultos litúrgicos del Triduo y los ejercicios de piedad como el Vía Crucis y otros, que se vinculan de una u otra manera a las Cofradías y Hermandades de la Semana Santa.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, Ángel, y José F. Morales. *Identidad cultural y social*. Barcelona: Ediciones Bardenas, 1999.
- BURRIEZA, Javier. *Cinco siglos de cofradías y procesiones. Historia de la Semana Santa en Valladolid*. Valladolid: Junta de Cofradías de Semana Santa-Ayuntamiento de Valladolid, 2004.
- CANTERO MUÑOZ, Antonio. *Historia de la Semana Santa de Doña Mencía, 1800-2005*, Doña Mencía (Córdoba): Asociación Cultural Cristo de la Columna de Doña Mencía, 2005.
- *Religiosidad popular y Semana Santa en la iglesia dominicana de Doña Mencía*. (S. XVI-XVIII). Córdoba: Vistalegre, 2003.
- CARMONA, M. *Un siglo de música procesional en Sevilla y Andalucía*. Sevilla: Rosario Solís, 1993.
- CLARET, Antonio María. *Arte de canto eclesiástico y canto para uso de los seminarios*. Madrid: Eusebio Aguado, 1863.
- COMPAÑÍA DE JESÚS, *Cantemus Domino*, Barcelona: Gustavo Gili Editor, s.f.
- CONGREGACIÓN para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 2002.
- CORBIN, Solange. *La deposition liturgique du Crist au Vendredi Saint. Sa place dans l'histoire des rites et du théâtre religieux*. Paris-Lisbonne, 1960.
- DELGADO, Manuel. “La ‘religiosidad popular’. En torno a un falso problema”. En *Gazeta de Antropología*, 10, 1993, pp. 1-15.
- DÍAZ, Joaquín. “Los instrumentos musicales en la Semana Santa” en *Pasión en Valladolid*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1996, pp. 265-266.
- DÍAZ, Luis, *Literatura oral, popular y tradicional. Una revisión de términos y conceptos*. Valladolid: Editora provincial-Diputación de Valladolid, 1990.
- Durán, Juan Guillermo. “Los instrumentos americanos de pastoral” en *Evangelización y teología en América (Siglo XVI)*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 747-792.
- EGIDO, Teófanos. “La otra Semana Santa: la interior y litúrgica”. En *Memorias de la Pasión en Valladolid*. Coords. Teófanos Egidio López, Enrique Gavilán Domínguez, José Luis Alonso Ponga y Javier Burrieza Sánchez. Valladolid: Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid-Ayuntamiento de Valladolid, 2005.
- GONZÁLEZ ALONSO, José. *Repertorio de Cánticos Sagrados*. Barcelona: 1912.
- GOYENA, Héctor Luis. “Expresiones musicales Religiosas y profanas Tradicionales de la Celebración de la Semana Santa en el Norte del Departamento de Chuquisaca (Bolivia)”, *Revista de Música latinoamericana*, 1987, Vol. 8, N° 1, University of Texas Press, pp. 59-93.
- LEYDI, Roberto. “Ricerca e studi sulla musica liturgica e paraliturgica di tradizione orale in Italia (1954-1990) en *Primo Convegno di Studi. Liturgia e Paraliturgia nella tradizione Orale*. Cagliari: Centro di cultura popolare U.N.L.A., 1992, pp. 15-23.
- LORTAT-JACOB, Bernard. *Canti di Passione. Castelsardo, Sardegna*. Lucca: Libreria Musicale Italiana, 1996.
- MARTÍ Y CANTÓ, Juan. *Cantos religiosos puestos en música fácil y agradable con acompañamiento de piano, armonium u órgano propios para todas las solemnidades y épocas del año*. Barcelona: Imprenta y librería del heredero de D. Pablo Riera, 1869.
- MELE, Giampaolo. “Tradizione manoscritta e oralità nella liturgia della Settimana Santa in Sardegna. Note sul Truo Sacro” en *Primo Convegno di Studi. Liturgia e Paraliturgia nella tradizione orale*. Cagliari: Centro di cultura popolare U.N.L.A., 1992, pp. 51-68.
- MORENO NAVARRO, Isidoro, *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*. Sevilla: Mergablum Edición y Comunicación, 2002.
- PINELL, Jordi. “Il Vernedi Santo nelle antiche liturgie ispaniche”, en *Dimensioni drammatiche della liturgia medioevale*. Roma: Centro di studi per il teatro

- medieval e rinascimentale, 1977.
- RATZINGER, Joseph. *Fe, Verdad y Tolerancia, el cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme, 2005 (4ª edic.).
- RUBIO ROMÁN, José Emilio. “Configuración estética de las procesiones murcianas” en *La imagen procesional, arte y devoción*. Murcia: Universidad Católica de Murcia, 2007.
- SCARNECCHIA, Paolo. *Música popular y música culta*. Barcelona: Icaria, 1998.
- SÁNCHEZ DEL ARCO, Manuel. *Exégesis profana de la Semana Santa en Sevilla*. Valenciana de la Concepción: Ediciones Espuela de Plata, 2003.
- SOLÉ, Pablo Antonio. “La Música sacra en la catedral de Cádiz durante el siglo XVIII”. En *Academia: Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*. Número 75, 1992, pp 247-263.
- VALLES, María José. “La música de las procesiones de Semana Santa en Valladolid” en *Actas del II Congreso de la Sociedad Ibérica de Etnomusicología*. Ed. Luis Costa. [S.L]: Sociedad Ibérica de Etnomusicología. 1998.
- VIRGILI, María Antonia. “La música sacra” en *Pasión en Valladolid*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1996, pp. III-III5
- YRAYZOS, Fermín. *Instrucción sobre las rúbricas generales del misal. Ceremonias de la misa rezada y cantada, oficios de Semana Santa y otros días especiales del año*, Valladolid: Imprenta de Juan de la Cuesta y Compañía, 1852.

SEMANA SANTA EN EL VALLADOLID DEL SIGLO XVIII: LA MÚSICA EN LA CATEDRAL

Clara Mateo Sabadell
Universidad de Valladolid

“En nuestra historia hubo dos grandes luminarias, y coincidieron en el tiempo: los oficios de tinieblas de la música barroca y las velas de las telas de La Tour”

Pascal Quignard, *Georges de la Tour*

EL OFICIO DE TINIEBLAS¹

Es una de las ceremonias más conmovedoras de la liturgia católica. Se trata del oficio nocturno equivalente a los maitines del triduo pascual, que abarca Jueves, Viernes y Sábado Santos. Debido a que se trata de la primera hora litúrgica del día, la Iglesia estableció que debían rezarse después de media noche. Sin embargo, hacia el siglo XIV, para facilitar la asistencia de los fieles a este oficio se adelantó su rezo a la caída de la tarde del día anterior.

En conjunto, el ciclo litúrgico de las Tinieblas está imbuido de una fuerte carga simbólica, cuyo objeto es hacer percibir a los sentidos todo lo que se pretende que llegue al alma. Hace unos siglos, estos símbolos eran fácilmente descifrados y comprendidos por los fieles. Todo elemento es objeto de interpretación, desde los textos elegidos hasta la ornamentación del altar o los colores del vestuario de los oficiantes. Sin embargo, el elemento más rico en metáforas es sin duda la “saeta” (*hericea*, *herice*), gran candelabro triangular situado en medio del coro y sobre el que se colocan quince cirios: siete a la izquierda y siete a la derecha de cera amarilla y uno en el centro, de cera virginal. Por supuesto, el número de velas no es casual. Se dice que representa a los doce apóstoles y las tres Marías que acompañaron a Jesús en sus últimos días.

La ceremonia consta de tres partes llamadas *Nocturnos*. Cada *Nocturno* se compone de tres *Psalmos* prece-

didados de su correspondiente *Antífona* y de tres *Lecciones* con sus respectivos *Responsorios* (nueve *lecciones* en total)². A medida que se rezaban los salmos, los nueve de maitines y cinco de laudes, las velas se iban apagando una a una, de abajo hacia arriba. Al final, sólo quedaba encendida la vela central de cera virgen que se escondía detrás del altar, en el lado de la epístola, cuando finalizaba el *Benedictus Dominus Deus Israel* de laudes. Una vez hecha la oscuridad, se decía la antífona y en silencio se rezaba el *Pater noster*. De repente, el canto del *Miserere mei Deus* rompía el silencio. Por último, el celebrante rezaba la oración propia de estos días *Respice, quae sumus* y se prorrumpe en el “fragor y estrépito” que dicta el ritual³. Los asistentes producían entonces un gran estruendo con carracas y matracas hasta que se sacaba la vela encendida de detrás del altar. Ésta, alumbraba los pasos de la feligrésía que salía en silencio.

Muchas son las posibles lecturas de este ritual. Mario Righetti⁴ apunta que tal vez en un principio los cirios se apagaban a medida que la luz del día se iba insinuando. Es una explicación plausible si se tiene en cuenta la duración del oficio y que éste se celebraba en la segunda mitad de la noche. Probablemente cuando cambió la hora de celebración, lo que en un principio había sido algo natural y lógico, se convirtió en un acto simbólico con múltiples lecturas. Se ha pensado que la extinción de las velas ilustra la soledad del Mesías abandonado por todos. También se ha querido ver en este acto una señal de tristeza y luto y un símbolo de la

¹ La bibliografía empleada para los dos primeros apartados ha sido: CABALLERO, “Lamentación primera...”, pp. 316-317; EGIDO, pp. 29-31; GAUDELUS, pp. 32-34; KLIMISCH, pp. 22-26; MASSENKEIL, pp. 410-412; RIGHETTI, pp. 786-796.

² Es clara la alusión a la Santa Trinidad en la estructura del Oficio: tres días, cada uno de los cuales tiene tres nocturnos, con tres lecciones cada uno.

³ *Fit fragor et strepitus ali quantulum*. RIGHETTI, p. 790.

⁴ (P. 788).

muerte de Cristo. Si estas lecturas son diversas, mucho más lo son las interpretaciones que del cirio encendido se han dado. El hecho de esconderlo es interpretado como la señal del desenlace trágico del drama o también como metáfora del ataque del pueblo judío contra Jesús. Su aparición —que seguramente respondiera en un inicio a la necesidad de alumbrar la iglesia al terminar la ceremonia— ha ido generando numerosas interpretaciones. Desde ser la manifestación de la fe conservada únicamente por la Virgen María, a encarnar la vuelta del Espíritu Santo, pasando por ser la iluminación de la fe a los Apóstoles el día de la Resurrección. Por último, el “fragor y estruendo” finales parecen provenir de una transformación de la señal de despedida acostumbrada, que daba el presidente del coro. Más bella es sin duda la lectura de Teófanos Egido, quien explica que este rito final respondía:

“[...] al intento de reproducir lo acontecido nada más expirar Jesús, cuando según la narración evangélica el cielo se oscureció, el velo del templo se rasgó, se desencadenaron ruidos, terremotos, como si se tratara de una especie de juicio final que en el imaginario colectivo se asimilaba a los ruidos extraordinarios”⁵.

LAS LAMENTACIONES DE JEREMÍAS

Las *Lecciones* del primer *Nocturno* del Triduo Sacro están tomadas del canto lúgubre del profeta Jeremías en el Antiguo Testamento. Por esta razón, se conocen comúnmente como *Lamentaciones*. Debido a su hondo contenido teológico-simbólico, ocupan un lugar de honor dentro de la celebración. El mensaje que se trata de transmitir en los días de Semana Santa —desolación por la muerte de Cristo y esperanza ante la promesa de la Resurrección— encuentra la traducción idónea en las palabras del profeta. Éstas hablan de la destrucción de Jerusalén, del Templo derrumbado y los hogares abandonados del pueblo escogido que encuentra un refugio en la esperanza. Los textos se componen de varios versículos separados, al principio de los cuales —por una antiquísima práctica mnemotécnica que sorprendentemente se ha mantenido inalterada hasta nuestros días— se dice el nombre de una letra del alfabeto hebreo (*Aleph*, *Beth*, *Ghimel*, *Dalet*, etc.). Todas las estrofas terminan con el siguiente estribillo: *Jerusalem convertere ad Dominum Deum tuum*. Sin embargo, es posible que la mayoría de los fieles no comprendiera totalmente el significado de estos textos recitados en latín⁶. Por lo tanto, lo que impresionaba a la mayoría no era el contenido sino la forma, es decir, el ritual y la música.

Ya desde el siglo IX, existieron en la liturgia romana unas melodías específicas para las lamentaciones aun-

que por desgracia no se han conservado. En el siglo X se compusieron las *Lamentaciones romanas*, recogidas en el *Liber Usualis*. Se caracterizan por la severidad de su línea melódica y por estar articuladas con un esquema muy simple que se repite de la primera a la última estrofa. A lo largo de los siglos X y XI se fueron creando en Europa distintas *Lamentaciones* para ser cantadas en las respectivas liturgias locales. A pesar de las diferencias en la música e incluso en los textos, los esquemas se repetían uniformemente. Lo que distingue a estas nuevas piezas litúrgicas es el hecho de apartarse del espíritu sobrio de las *Lamentaciones romanas*. En España se les ha dado el nombre de *Lamentaciones mozárabes* o *hispanas*. Lo más destacable es que amplían el ámbito de la melodía e introducen secciones melismáticas más ornamentadas.

A mediados del siglo XV las *Lamentaciones* se incorporaron al repertorio polifónico. Curiosamente, el primer ejemplo, compuesto por Guillaume Dufay en 1456, no estaba escrito para ser interpretado en la liturgia del Triduo Sacro, sino como evocación de la caída de Constantinopla tomada por los turcos en 1443. En España, el primer ciclo completo de lamentaciones polifónicas es de Cristóbal de Morales. A partir de este momento, fueron muchos los compositores españoles que crearon en este género. Citaremos entre otros a Tomás Luis de Victoria, Alfonso Lobo, Francisco de Montanos o Sebastián Raval. En Inglaterra destacan Tallis, Byrd, White y Parsley. En su tesis doctoral, Matilde Olarte⁷ afirma que en la construcción melódica de las lamentaciones renacentistas se da un empleo mayor del lenguaje homorítmico en el texto poético y del imitativo en las letras del alfabeto. Otro elemento característico es la utilización de un material monódico como posible *cantus firmus*. Hay diversas opiniones acerca de la procedencia de dicho material. Ya a finales del siglo XVII y principios del XVIII nos encontramos con la escuela barroca francesa: Michel Lambert, François Couperin y Marc-Antoine Charpentier entre otros. Es un estilo más elaborado, para una, dos o tres voces con bajo continuo o bien con una agrupación pequeña de instrumentos.

LA CAPILLA DE MÚSICA DE LA CATEDRAL DE VALLADOLID ENTRE 1690 Y 1721

A finales del siglo XVII y principios del XVIII, la vida musical religiosa de la catedral corría a cargo de la Capilla de Música. El principal responsable era el maestro de capilla cuyas obligaciones fueron cuidar e instruir a los niños cantores, dirigir el coro y componer la música religiosa para el culto divino. Desde 1690 hasta 1721, la catedral de Valladolid tuvo como maestro de capilla a José

⁵ (P. 31).

⁶ No hay que olvidar que hasta el siglo XVIII no pudieron disponer de traducciones al castellano. EGIDO, p. 29.

⁷ (P. 15).

Martínez de Arce. Compositor prolífico, legó su obra a la Biblioteca de dicha catedral, en cuyo archivo actualmente se conserva la casi totalidad de su producción.

No es este el lugar para trazar una biografía completa del compositor⁸, así que nos limitaremos a unos breves apuntes que servirán para situarlo y conocerlo. Gracias a su testamento, se sabe que era natural de Orense⁹, en cuya catedral entró como niño de coro. A principios de 1684 se fue a Madrid a completar su formación musical. No se sabe con quién estudió allí. Lo más probable es que acudiera a Cristóbal Galán, maestro de la Capilla Real. No obstante, éste murió el 23 de septiembre de ese mismo año. Suponemos que Martínez de Arce siguió en Madrid hasta 1687, año en que fue elegido maestro de capilla de la Catedral de Segovia. Su último destino fue la catedral de Valladolid, donde trabajó desde el 28 de septiembre de 1690 hasta su muerte acaecida el 21 de diciembre de 1721. A lo largo de este periodo son escasas las menciones que sobre él se encuentran en las Actas Capitulares; una parte de ellas son de orden económico y el resto hacen referencia a su actividad como rector y administrador del Colegio Músico¹⁰ y también a sus distintas obligaciones: dar lección, buscar y examinar a músicos y sobre todo, componer para las celebraciones de días importantes. A su muerte, le sucedió en el cargo de Maestro de Capilla el compositor Francisco Vidal.

Desde un punto de vista estilístico, la producción globalmente considerada de José Martínez de Arce, refleja el progresivo cambio de gusto que se produjo en España a raíz del asentamiento de la monarquía borbónica en 1701. Se advierte una clara evolución desde sus primeras composiciones de estilo netamente español, a la paulatina adopción de elementos estilísticos más italianizantes. Los cambios son más perceptibles en las obras en castellano, sin embargo, las lamentaciones que presentaremos a continuación sintetizan la estética predominante en la música litúrgica polifónica de las primeras décadas del siglo XVIII español.

LAS LAMENTACIONES DE MIÉRCOLES SANTO DE JOSÉ MARTÍNEZ DE ARCE

Gracias a la reciente publicación del catálogo del archivo de música de la catedral se puede ver fácilmente la música conservada de José Martínez de Arce para la

Semana Santa¹¹. Por esta razón, nos ha parecido más interesante presentar y analizar brevemente tan sólo tres *Lecciones de Miércoles* (o Jueves) *Santo* que todavía no han sido editadas ni publicadas¹². En primer lugar se describirán las tres obras, para luego ponerlas en relación y comentar el cambio de estilo que se aprecia entre la primera y las dos siguientes.

- *Aleph. Quomodo sedet sola*. Se conserva la partitura autógrafa completa y dos juegos también completos de partichelas¹³. No consta el año de composición. Escrita para dos coros. El primero con dos bajoncillos, soprano y bajo y el segundo vocal para soprano, contralto, tenor y bajo. La partitura no tiene parte de acompañamiento. Sin embargo, las partichelas sí incluyen esta parte y especifican que es para violón y arpa o clavicordio.
- *Vau. Et egressus est a filia Sion*. Se conserva solamente la partitura autógrafa¹⁴. No consta el año de composición. Escrita para una voz (soprano) y dos violines, con acompañamiento de violón y otro instrumento no especificado que podría ser arpa.
- *Iod. Manum suam misit hostis*. Se conserva sólo la partitura autógrafa¹⁵, pero incompleta. Solamente llega hasta la letra *Mem* faltándole por lo tanto dos secciones¹⁶. Sí tiene año de composición: 1715. La plantilla vocal e instrumental es exactamente igual que la lección anterior.

Carmelo Caballero afirma que en la Catedral de Valladolid, desde mediados del siglo XVII, era bastante usual el hecho de que la primera lamentación de cada uno de los días del triduo Pascual fuese cantada en polifonía por la capilla musical, mientras las dos siguientes solían ser compuestas para voz solista y acompañamiento continuo¹⁷. Las tres obras presentadas confirman esta teoría, aunque la voz solista de “Vau” y “Iod” está acompañada no sólo por continuo, sino también por dos violines y un violón.

La primera obra contiene elementos heredados de la tradición, como la policoralidad que ya estaba afirmada en la música litúrgica desde finales del siglo XVI. El hecho de que haya un coro instrumental no es algo totalmente nuevo. En cuanto a la textura, se observa un balance bastante equilibrado entre contrapunto y homofonía. Los pasajes más rítmicos, con figuras puntilladas se dan en las secciones homofónicas. En las partes con-

⁸ Para más información véase: CABALLERO, Voz. “José Martínez de Arce...”, p. 273 y LÓPEZ-CALO, pp. 15-20.

⁹ Aunque no se ha encontrado todavía su partida de bautismo. LÓPEZ-CALO, p. 20.

¹⁰ Tan sólo desde noviembre de 1690 hasta enero de 1693.

¹¹ LÓPEZ-CALO, pp. 47-57.

¹² De hecho, sólo una *Lamentación* de este compositor ha sido editada. Véase CABALLERO, “Lamentación primera...”, pp. 315-318 y 365-441.

¹³ En el Archivo de música de la catedral de Valladolid, signaturas: 70/161 y 18/24.

¹⁴ En el Archivo de música de la catedral de Valladolid, signatura: 70/142.

¹⁵ En el Archivo de música de la catedral de Valladolid, signatura: 70/143.

¹⁶ *Nun. Vigilavit iugum iniquitatum mearum et Jerusalem convertere ad Dominum Deum tuum.*

¹⁷ CABALLERO, “Lamentación primera del miércoles...”, p. 316.

trapuntísticas predomina la línea melódica descendente, figura retórica muy utilizada en la música barroca para expresar tristeza. Predomina el diálogo entre los coros y los momentos de *tutti* son bastante puntuales y coinciden momentos muy relevantes como la palabra “multitudinem” o el final “Jerusalem convertere”.

Las otras dos piezas son mucho más novedosas. Las comentaremos conjuntamente, dada la gran similitud estilística que hay entre ambas. Uno de los aspectos más llamativos es la participación de los violines —máxime en una ceremonia tan solemne y sobria como es el Oficio de Tinieblas— que sería posteriormente objeto de una intensa polémica sobre la música en los templos protagonizada por el P. Benito Feijoo¹⁸.

Se aprecia una clara evolución en el tratamiento de las voces, que han adquirido una mayor independencia. Por un lado, está el tiple vocal que canta las letras del alfabeto con un estilo melismático de notable virtuosismo y cuya finalidad es poner de relieve la pericia del cantante. Por el contrario, en las secciones textuales prima la inteligibilidad de la letra, por lo que el estilo es silábico y mucho más pausado. En general, la melodía es mucho menos lineal que en la obra anterior. Abundan los saltos de 8ª, también de 6ª e incluso 9ª. En segundo lugar están los violines, que lejos de acompañar a la voz parecen querer eclipsarla. Sí que usan las mismas melodías y hay incluso momentos de juego contrapuntístico. Pero desarrollan ya un léxico puramente instrumental, idiomático, que sigue en gran medida las pautas de la música italiana de la época. Prueba de ello es la presencia de trémolos de corchea octavados o la abundancia de semicorcheas. En conjunto son dos partes que requieren bastante virtuosismo. Por último está el acompañamiento. El violón parece tener un doble papel. Dependiendo de las secciones, dialoga con los violines y la voz o bien realiza el acompañamiento general. Éste pudo ser interpretado por un arpa o un clavicordio. Destaca la abundancia de cifrado, en el que se indican retardos, acordes de 7ª, alteración de la 3ª, etc.

Es importante señalar, por último, que en estas dos obras Martínez de Arce ha abandonado ya el uso de claves altas y utiliza armaduras con dos y un bemoles respectivamente, lo cual significa una evolución en el plano de la armonía que supone un alejamiento de la modalidad y una presencia mucho más marcada de la tonalidad.

CONCLUSIÓN

Francis Ford Coppola dijo en una ocasión: “El sonido es el mejor amigo del director porque influye en el espectador de manera secreta”. Esto es algo que se

sabía desde muy antiguo. La música siempre ha estado asociada a las diferentes formas de representación dramática, desde ser utilizada como fondo de la recitación de poemas en la Grecia antigua, hasta ser parte integrante de las tragedias de Shakespeare.

¿Cuál fue la influencia secreta de las *Lamentaciones* de José Martínez de Arce? ¿Conseguía su música añadir significado y profundidad al rito que acompañaba? Estamos convencidos de que sí. ¿Cómo? Con todos los recursos a su alcance, que eran una mezcla del estilo tradicional y de un nuevo estilo más italiano. En “Aleph” por ejemplo, reservó la intervención de los dos coros juntos para ilustrar la presencia de la multitud. Aunque sin duda lo más interesante es el predominio de melodías descendentes que llegaban hasta sonidos muy graves (timbre relacionado con lo triste y sombrío) con el fin de influir en el ánimo del oyente. En “Vau” y “Iod” las secciones melismáticas hipnotizarían por su novedad y sobre todo por la agilidad que demostraban tanto el cantante como los instrumentistas. Cabe preguntarse si al final esta música no distraería al oyente de la esencia de la ceremonia. En todo caso, las Actas Capitulares no contienen ninguna queja a este respecto.

Vemos, por tanto, que en el Valladolid de hace tres siglos, el luto por la muerte de Nuestro Señor no llegaba al alma de los fieles sólo a través de las procesiones. Además de los pasos acompañados de trompetas y tambores, estaba el Oficio de Tinieblas en el que sonaban las *Lamentaciones* de José Martínez de Arce.

BIBLIOGRAFÍA

- CABALLERO, Carmelo. “Lamentación primera del miércoles. J. Martínez de Arce. 1710”. En *La música en la Iglesia de Castilla y León. Vol. I. Polifonía y órgano*. Dir. José López-Calo y María Antonia Virgili Blanquet. Valladolid: Las Edades del Hombre, 1991, pp. 315-318.
- Voz “Martínez de Arce, José”. En *Diccionario de la música hispana e iberoamericana. Vol. 7*. Coord. Emilio Casares Rodicio. Madrid: S.G.A.E, 2000, pp. 273-275.
- El Barroco musical en Castilla y León. Estudios en torno a Miguel Gómez Camargo*. Valladolid: Diputación de Valladolid, 2004.
- EGIDO, Teófanos. “La otra Semana Santa: la interior y litúrgica”. En *Memorias de la Pasión en Valladolid*. Coords. Teófanos Egado López, Enrique Gavilán Domínguez, José Luis Alonso Ponga y Javier Burrieza Sánchez. Valladolid: Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid y Ayuntamiento de

¹⁸ El desarrollo de esta polémica ha sido estudiado por A. MARTÍN MORENO. *El padre Feijoo y las ideologías musicales del XVIII en*

España. Orense: Instituto de Estudios Orensanos “Padre Feijoo”, 1976.

- Valladolid, 2005.
- GAUDELUS, Sébastien. *Les offices de Ténèbres en France. 1650-1790*. París: CNRS Éditions, 2005.
- KLIMISCH, Mary Jane. *The Music of the Lamentations: Historical and Analytical Aspects*. Washintong University: Tesis doctoral inédita, 1971.
- LÓPEZ-CALO, José. *La música en la Catedral de Valladolid. Vol. III. Martínez de Arce. Maestros de los siglos XVIII y XIX*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid y Caja España, 2007.
- MASSENKEIL, Günther. Voz "Lamentations". En *The New Grove Dictionary of Music and Musicians. Vol. 10*. Ed. Stanley Sadie. London: Macmillan Publishers Limited, 1980, pp. 410-412.
- MITJANA, Rafael. *El maestro Rodríguez de Ledesma y sus lamentaciones de Semana Santa*. Málaga: El Cronista, 1909.
- OLARTE MARTÍNEZ, Matilde. *Miguel de Irizar y Domenzain (1635-1684?). Biografía, epistolario y estudio de sus lamentaciones*. Dir. María Antonia Virgili Blanquet. Valladolid: Tesis doctoral inédita, 1992.
- RIGHETTI, Mario. *Historia de la liturgia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- VILLANUEVA, Carlos. *Las lamentaciones de Semana Santa de Fray José de Vaquedano*. Santiago de Compostela: Universidade. Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1990.

CANTARES PÍCAROS DEL SÁBADO SANTO

Antonio Vallejo Cisneros y Celia Vallejo Climent
Universidad Complutense

El Campo de Calatrava es una amplia comarca de la región Castellano- Manchega, situada en el centro-sur de la actual provincia de Ciudad Real, en el territorio que antaño perteneció a la legendaria y medieval Orden de Caballería. Almagro, Carrión, Torralba, Granátula, Calzada, Ballesteros, Pozuelo o Miguelturra son algunos de los pueblos de este espacio geográfico, cuyos habitantes, desde tiempo antiguo, han venido subsistiendo básicamente de la agricultura —con el cultivo de la vid, el olivo y los cereales—, o la ganadería (principalmente lanar), así como de talleres e industrias relacionadas con estos sectores (harineras, elaboración de vinos, aceites ó queso). No obstante, en las últimas décadas, el desarrollo general de este territorio se ha visto favorecido (al igual que en el resto del país), y su población ha ido abandonando poco a poco las tradicionales ocupaciones, pasándose al sector industrial y los servicios, y mejorando sus condiciones de calidad de vida, aunque conservando todavía una parte importante de sus ancestrales tradiciones populares, siendo una de ellas esos “cantos pícaros del Sábado Santo” que podemos escuchar en su contexto natural, en la celebración de “los Judas churriegos”.

*“El cura le dijo al ama
échate a los pies, cordera.
El ama se equivocó
y se echó a la cabecera.”*

*“El cura de Don Benito
ya no compra más cebada,
por que se le ha muerto el burro
y ahora monta a la criada”*

Coplas como las anteriores se oyen en Miguelturra (Ciudad Real), la tarde del Sábado, entre el Viernes Santo y el Domingo de Resurrección, dentro de un ambiente de jolgorio entre los participantes (cuadrillas

de diez o doce personas, casi siempre mujeres). Y no es que en esta localidad del Campo de Calatrava no se viva la Semana Santa con el recogimiento y fervor característico de los pueblos de La Mancha, pues las mismas personas que podemos ver emocionadas y llorosas ante una imagen que procesiona los días del Jueves o el Viernes Santo, son las que en la tarde del Sábado, “con el Señor muerto”, vemos salir en diversos grupos, por las calles de la villa, armadas de sendos palos y paseando a un muñeco grotesco que representa a Judas, “el apóstol malvado”, y que llevan atado a una vieja silla, y al que mantean, lanzan improperios, le dedican cantos burlescos y finalmente “ajustician”.

Esta manifestación escénica de carácter popular y un tanto espontánea (que hace recordar lo que debió ser en sus orígenes el teatro de calle en las villas agrícolas y aldeas del Campo de Calatrava), no deja también de ser, en el fondo, una auténtica expresión de la religiosidad de un pueblo, dado que es la gente llana y sencilla quien, sabedora de que Judas ha sido el responsable de la pasión y muerte de Cristo, hace justicia, a su modo, apresando al “malo” y dándole castigo a la antigua usanza hasta ahorcarlo en la calle. Es por tanto una manifestación religiosa aunque al margen de la institución oficial, la Iglesia.

Los “churriegos”, apelativo por el que son conocidos los habitantes de la villa de Miguelturra (que hasta hace dos décadas siempre contó con una población en torno a los 7.000 habitantes, dedicados fundamentalmente a la agricultura y ganadería), han sabido siempre respetar sus múltiples tradiciones, y entre ellas el Carnaval (fiesta declarada de interés turístico regional) o esta referida al ajusticiamiento de Judas.

En esta localidad del Campo de Calatrava, al igual que en otras como Alamillo, Almagro, Abenojar, Corral y Argamasilla de Calatrava, etc., consta, según las personas de edad más avanzada, cómo en el siglo XIX y en buena

parte del pasado siglo XX, (y con toda probabilidad desde mucho atrás), había ya la costumbre de celebrar “los Judas”, el día del sábado de Gloria.

Dicha celebración de marcado carácter popular, improvisación y espontaneidad, conllevaba un cierto trasfondo de religiosidad y peculiar sentido de la justicia, todo ello realizado de una manera parda y natural, con alegría y buen humor. Tiempo y momento que también se aprovechaba para dar rienda suelta a la picaresca o expresión creativa y, por qué ocultar, muchas veces también a lo grosero.

Con la celebración de “los Judas”, los pueblerinos de estas tierras expresaban su particular manera de vivir y recordar ciertos episodios de la Semana Santa, de forma natural, al margen de manifestaciones religiosas más institucionalizadas, como las procesiones y oficios litúrgicos, del mismo modo que en diversos lugares de la geografía española se realizan otras celebraciones, como “la bajada del Ángel”, que aún perdura en Peñafiel (Valladolid) o Tudela (Navarra), “tamboradas”, como las de Villaviciosa (Asturias), Callosa de Segura (Alicante), etc., así como en otras localidades de la zona catalana.

DETALLES DE LA CELEBRACIÓN

En la tarde del Sábado de Gloria, era corriente que, amigos y vecinos, generalmente mujeres, se reuniesen en partidas de diez o doce para, espontáneamente, construir un pelele, con el que representar sarcásticamente a Judas (personaje bíblico responsable de la Pasión y muerte de Cristo).

Cualquier tipo de ropa desechada podría servir para vestir al “Judas”. Frecuentemente estos se hacían con unos pantalones de pana, unidos a una chambrá o camisa y a unos calcetines, para dar cierta forma a los pies. Todo ello se cosía entre sí, de modo que la paja, relleno frecuente de estos muñecos, no se saliera. Con un trapo se le daba forma a la cabeza, o bien se le ponía un “arcabuz” (vasija de cerámica, muy corriente sobre todo en las casas de labor, dado que se usaba en los pozos de noria para, colocados en serie, sacar el agua). En la improvisada cabeza, con un improvisado tizón frecuentemente, se dibujaban los ojos, boca, nariz, bigote, etc. También múltiples adornos, siendo los más frecuentes un gran collar de cascarones de huevo y, colgando de la bragueta, un pimiento rojo y seco, unido a dos cabezas de ajo, o bien un pájaro muerto.

El pueblo llano manifestaba sus sentimientos, contrarios a la actitud del apóstol, tomando el muñeco que lo representaba y paseándolo por el barrio, bien sujeto (como antiguamente se hacían con los culpables de algún delito), entre risas, juergas, tragos de limonada y empellones al “Judas” que en este caso, iba sentado y fuertemente atado a una silla vieja que portaban algunas mujeres.

Toda esta parafernalia servía también para expresar los participantes sus ocurrencias, gracia, buen humor, y

en definitiva la espontaneidad popular y el ingenio, junto al sentido propio de la manifestación religiosa.

Era variable, pero abundante, el número de “Judas” que cada Sábado de Gloria salía a la calle, aunque lo normal era que, en cada barrio, “San Antón”, “La Soledad”, “La Plaza”, “El Calvario”, etc., aparecieran al menos uno o dos.

El grupo de mujeres, al que esporádicamente se unían algunos hombres, paseaba al pelele por las calles, entonando “los dómene” (cantos a los que después se hará referencia). De vez en cuando, sobre todo al llegar a las esquinas, “bendecían” al muñeco, con una brocha de jalbegar mojada en el agua que se portaba en un cubo y, luego de desatarlo, se le daba un buen manteo, lanzándolo repetidamente hacia lo alto. Seguidamente, de nuevo, se procedía a atarlo.

Estas escenas se iban repitiendo continuamente a lo largo de todo el recorrido por el barrio.

En el transcurso de la tarde la chiquillería se acercaba al cortejo y tiraba piedras o trataba de apalearlo al “Judas” maltratándolo e incluso a veces consiguiendo destrozarle, antes y con antes. *“El lema de los chicos era pegarle una pedrá o un palo en la cabeza, que era un arcabuz, ..., si podíamos los chicos le tirábamos de una pata y le desarmábamos allí mismo. Los chicos se metían con el Judas porque en la comitiva no solían ir hombres; con la presencia de estos, los chicos no se acercaban”.*

Las mujeres del grupo trataban de evitar en todo momento que los chiquillos les destrozasen su «Judas» antes del ahorcamiento, y, con las varas largas de ir por aceituna, que portaban para golpear al pelele, amenazaban también a los muchachos, si venía el caso.

El cubo del agua de las “las bendiciones” caía en alguna que otra ocasión sobre las espaldas de los críos más testarudos, o menos rápidos de piernas.

EL AMBIENTE

A lo largo de toda la tarde, la comitiva derrochaba alegría y un aire de chanza y burla hacia el muñeco que representaba al malvado apóstol, sirviendo todo de achaque, también, para expresar los participantes sus ocurrencias, gracias y buen humor, y en definitiva la espontaneidad popular, el ingenio y sentido propio de una manifestación religiosa. Unas botas con buen vino o el garrafón de la “limoná” tampoco faltaban.

Respecto al ambiente, los mayores recuerdan:

- “Reír ‘muchísimo’,... se pasaba una tarde muy buena”.
- “Era una juerga, ... esperando que se cantaran todos aquellos cantares que no se podían decir más que en esa juerga”.
- “La [mujer] que tenía un genio abierto, pues entonces soltaba esos cantares picarescos, y los podía decir ahí, en otro lao pues ya no se podía decir”.
- “A la Iglesia no le sentaban mal esas celebraciones”.
- “En donde salía [la comitiva] se daba trigo tostao con cañamones y limoná”.
- “Llevaban unas botas de vino (para el recorrido)”.

EL AHORCAMIENTO

La “justicia popular” se cumplía cuando, hacia el ocaso de la tarde, tenía lugar el “ahorcamiento del Judas” y su posterior destrozado a palos y pedradas.

Para esta ceremonia se preparaba una larga cuerda con la que atar por el cuello o bien por la mitad del cuerpo al “Judas”. Luego cada extremo de la cuerda se enganchaba a un ventanillo alto o balcón. Las puntas de la soga se dejaban caer, y el «Judas» quedaba más o menos en el centro de la calle. Dos personas se situaban junto a las cuerdas y tiraban fuertemente hacia abajo dejando al muñeco colgado, luego soltaban la cuerda y tiraban de nuevo bruscamente, para conseguir que subiera y bajase repentinamente, o bien lo balanceaban, todo ello simulando un ahorcamiento (forma escogida, según la tradición, por el apóstol para acabar con su vida).

Mientras tanto la comitiva de mujeres y numerosos chiquillos, sorteaba los numerosos y continuos vaivenes del “Judas” y aprovechaban todos para tirarle piedras, pincharle y apalearle. Así, una y otra vez, “el cuerpo de Judas ahorcado” se elevaba, caía sobre los presentes, cruzaba la calle, etc., hasta que, por fin, debido a tantos y fuertes tirones, empujones y golpes, el muñeco se decapitaba y destrozaba, regando de paja el lugar, entre las risas del vecindario presente. “...la terminación era de mucha alegría, porque eran muchos los chillíos que se daban... A la que fenecía el Judas... se caía la paja y chillaban mucho las mujeres,... los chicos nos partíamos de risa, de ‘vele’,... nos poníamos t’os perdíos de paja”.

ANÉCDOTAS

Muchas y divertidas anécdotas podrían relatarse con respecto a esta celebración, siendo la más frecuente el haber recibido algún que otro bastonazo, mal guiado, de los que iban dirigidos al pelele.

También se producían situaciones de confusión, como cuando aquellas mozas que, después de pasear al “Judas” por la tarde, decidieron dejarle, para ahorcar al día siguiente, en el patio de la casa, apoyado en el tronco de la higuera. Por la noche, a la hora de la cena, la madre confundió al muñeco con su hijo mayor y le voceaba repetidamente para que viniera a la mesa: “¡Muchacho, ven a cenar!. ¿Pero qué haces ahí sentao, que te vas a quedar ‘arrecío?’”.

En otra ocasión, un grupo de amigas decidió vestir a otra a la manera de un “Judas”. La llevaban atada en una silla, la manteaban, etc. Sus movimientos imitaban tan bien a los de un pelele inerte que todos pensaban se trataba de un auténtico “Judas”. Al final de la tarde, cuando los chicos fueron a “emplearse en él”, el “muñeco” se levantó y corrió tras ellos, dándoles un susto soberano. Después de esto, y ya que los chicos reaccionaron, comenzaron a tirar piedras a este particular “Judas”, produciéndole también algún que otro chichón.

LA CELEBRACIÓN DE “LOS JUDAS” EN OTROS PUEBLOS

Pese a que en la actualidad no se ha detectado la pervivencia de esta tradición en los pueblos de los alrededores, sí es cierto que las personas de edad avanzada recuerdan haber participado o visto celebraciones similares, aunque con variantes.

En Argamasilla de Calatrava, los “Judas” se colgaban en medio de la calle, entre balcón y balcón, el Domingo de Resurrección, muy de mañana, ya que en las primeras horas del día se celebraba una doble procesión. Por un lado iba el Resucitado, y por otro, y a su encuentro, la Virgen Dolorosa. Pues bien, la gente solía colgar los “Judas” en el recorrido de la Virgen y, a su paso, eran destrozados por los muchachos.

Abenójar también manteaba al “Judas”, mientras los chiquillos trataban de destrozarlo cuanto antes. La acción del manteo solía ir acompañada de algún cantar.

En Corral de Calatrava, los hacían el Domingo de Resurrección, en bastantes casas, y curiosamente no hacían uno sino dos, una pareja, “él y ella”. La gente los iba a ver a media mañana, cuando se salía de la Misa Mayor. Luego, por la tarde, llevaban todas las “parejas” a las eras y allí acudía mucha gente a mantearlos. Después los apaleaban y destrozaban.

Además de en estos lugares, con toda probabilidad, otros pueblos de la provincia debieron tener esta celebración, cosa que también se repite, de manera más o menos similar, en otros puntos de la región y fuera de ella, tradición que incluso aún conservan. Tal es el caso de Alcaudete de la Jara (Toledo), o Cifuentes (Guadalajara), lugares en los que llenan al “Judas” de petardos y lo hacen explotar, o Yepes (Toledo), donde lo mantean hasta destrozarlo, en la mañana del Domingo de Resurrección.

Otros lugares de la geografía española que tampoco perdieron la tradición son Robledo de Chavela (Madrid), donde lo desarman a pedradas, o Tielmes (Madrid), sitio éste en que lo apalean. En Teror (Gran Canaria) el “Judas” es quemado el Sábado de Gloria, a la media noche, y en otros lugares como Alonso (Huelva) la costumbre es colgarle y destrozarle, disparando cartuchos de perdigones.

Como norma común se detecta que el pueblo castiga a Judas, representando por un pelele de ropa vieja rellena con paja, hasta destrozarlo de una forma u otra.

Pero, además, en este lugar de la Mancha que es Miguelurra, como hemos visto, a esa celebración se añade un ambiente de gracia y picardía con esos cantos ancestrales que son... “Los Dómine”.

EL CANTO DE “LOS DÓMINE”

Son “los Dómine” de Miguelurra unos cantos jocosos de texto picaresco y a veces grosero, de carácter eminentemente popular; ocurrencias espontáneas, la

mayoría de las veces, para hacer reír a la comitiva, mientras se paseaba al “Judas”.

Desde el punto de vista literario son coplas breves, bastante licenciosas en cuanto a métrica o rima, por lo espontáneo y popular, aunque predomina la “cuarteta”, estrofa de cuatro versos, sin encadenar, con número frecuente de ocho sílabas por verso, aunque no siempre, o también la cuarteta tipo seguidilla (de 7/5/7/5) tan característica en esta región. La rima suele ser asonante en los versos pares.

Musicalmente son monodías, cantadas sin acompañamiento musical alguno, rítmico, armónico o contrapuntístico, cuya línea camina por grados conjuntos, dentro de un ámbito de sexta.

Los “Dómine” eran y son entonados a modo clerical, con tal gracia y estilo que hacen las delicias del grupo y vecindario en general. En estos cantos, uno del grupo actuaba a modo de solista, recitando su ocurrencia, siendo contestado a cada frase con la palabra “Dómine”, por el resto del grupo. Al final de cada copla o dicho, todos se unían, en coro “a capella”. Normalmente solían ser varios los solistas que se iban alternando en estos cantos ocurrentes. Así se viene haciendo “...de toa la vida”, según cuentan los mayores.

La verdad es que este tipo de cantos escuchados en el lugar hacen recordar en cierto modo el propio Canto Gregoriano, y concretamente la Salmodia Responsorial Popular, en la que un clérigo exponía o recitaba un salmo, a modo de melodía silábica, siendo interrumpido por pequeñas exclamaciones del grupo y seguido de una especie de “leiv motiv” a modo de estribillo colectivo al unísono, al final de la copla.

El Canto Gregoriano fue ciertamente familiar en la liturgia del medioevo, y los “Dómine” lo traen al recuerdo dado que, como aquél, son música estrictamente vocal, con una melodía diatónica, no cromática, de interválica natural por grados conjuntos y ritmo libre, o ritmo de oratoria, en el que es igual la duración de cada sílaba, siendo libre de dar énfasis. A diferencia del Gregoriano, las coplas no son dichas en latín, aunque el pueblo conserva la palabra “Dómine” que podría hacernos pensar respecto a sus orígenes. Las coplas tampoco son de contenido litúrgico, pero abundan un cierto aire de parodia con ello en todo el acto de la celebración, véase si nó el detalle de la “bendición” o que buena parte de las letras hacen referencia a los clérigos.

Hasta ahora, que se sepa, la transmisión tanto de la música como de las coplas siempre fue oral, guardadas en la memoria de personas de no alto estrato cultural. Véase pues la transcripción que de ello se hace, tomada al oído:

*Su madre en el embarazo
le dio por comer canela,
por eso tiene la hija
tan dulce la delantera.*

*Tu marido y el mío
han ‘regañao’,
y se han dicho cabrones,
y han acertao.*

*A ese que está en la esquina
no le pega la corbata,
que lo que le pega bien
son los cuernos de una vaca.*

*Si ‘quies’ que la lotería te toque
bájame los pantalones,
así te tocará el gordo
y dos aproximaciones.*

*Mi marido es un ‘juan-juan’,
hago la cama y lo acuesto,
y yo me voy con el cura
a coger peras al huerto.*

*Un cura tenía una polla
y la metió en un convento,
y toda la noche estuvo
polla fuera, polla adentro.*

*Las chicas de Miguelturra
llevan las bragas de alambre,
y el pájaro que va dentro
se les va muriendo de hambre.*

*Madre, yo me ‘quieo’ casar
que me pica el perejil.
Hija mía ten paciencia,
que también me pica a mí.*

*Cuando te vide la potra
me ‘distes’ una alegrón,
pensaba que me traías
en la bragueta un melón.*

*El cura de Las Casas
duerme ‘pa bajo’
porque rompe la cama
con el badajo.*

*Una vieja muy revieja,
más vieja que San Antón,
llevaba las uñas negras
de ‘arrascarse’ el pimentón.*

*Un fraile en su celda estaba
cosiéndose la alpargata,
de cuando en cuando decía:
¡quién pillara a una beata!*

*El cura de Las Casas
duerme en el suelo,
porque rompe la cama
con el ciruelo.*

*El cura de Las Casas
se ha vuelto loco,
le han tenido que echar
en la bragueta un cerrojo.*

*El cura de Las Casas
está con pena
porque no le ha crecido
la berenjena.*

*El cura de Las Casas
y el de Poblete,
vaya una buena yunta
para un volquete.*

*Cuando me parió mi madre
me parió como a una oveja,
con una tripa colgando
y ahora se me pone tiesa.*

*Estaba un cura cagando
en lo alto e'un acebuche,
y por bajo le colgaba
un palomo con dos buches.*

*No te quiero por el oro
ni tampoco por la plata,
te quiero por el tesoro
que llevas entre las patas.*

*Mi marido es un 'juan-juan'
que r'os los oficios sabe,
menos de fregar tinajas
que con los cuernos no cabe.*

*El que de alpargatas calza
y de una mujer se cree
nunca tendrá una perra
ni tampoco qué comer.*

*Un albañil se cayó
de lo alto de la Iglesia,
no se hizo nada en los pies
porque cayó de cabeza.*

*Al hombre yo lo comparo
lo mismo que al bacalao,
que si le cortan la cola
se le acaba lo salao.*

*Una mujer boca arriba
y un hombre vuelto al revés,
yo no se lo que harían
que de dos salieron tres.*

*Un fraile capuchino
cayó de espaldas,
y enseñó el 'ajo porro'
con muchas barbas.*

*Debajo del delantal
tienes un conejo vivo,
tengo yo una escopetilla,
¿quieres que le pegue un tiro?*

*Debajo de la cama
del señor cura
hay una bella dama
con calentura.*

*El que nace pobre y feo,
se casa y le hacen cabrón,
se muere y va a los infiernos,
¿qué tié que 'agraacele' a Dios?*

*Madre, yo me 'quieo' casar
con María la churrera,
para estar toda la noche
churro dentro, churro fuera.*

*Todos los curas son novios
y aquel que novia no tiene
anda con la 'cencerrilla'
buscando quien se la suene.*

*Aquel que comió judías,
tapones en movimiento,
se produjo un constipado
a fuerza de tanto viento.*

*Una vieja y un cura
estaban comiendo arroz,
y como esta se quemaba
El cura se lo sopló.*

*En fin, fue negra mi suerte,
y la culpa no fue mía,
porque me hicieron caliente
en vez de haberme hecho fría.*

En numerosas ocasiones los investigadores del folclore han optado por escamotear, en sus recopilaciones, aquellas costumbres y cantares de la tradición popular cuya temática hiciese referencia a aspectos relacionados con la picardía, la provocación o el sexo. Sin embargo habremos de reconocer cómo también nuestra tierra ha conservado en el recuerdo, y también en el alma de sus gentes, un tipo de celebraciones y cantares como los que forman parte del corpus de nuestra investigación, y que son de carácter gozoso y desenfadado, con coplas en las que, también a veces, puede haber hasta atisbos de una cierta genialidad. Justo es, por tanto, que también sean motivo de estudio y se saquen a la luz, dado que han estado vivas, y aún lo están, en el alma de nuestras gentes. En este caso son costumbres y cantares que, aunque a decir de algunos eruditos podrían ser calificados como de "cazurros" o de pueblerinos, transmiten alegría y gozo por su carácter pícaro, socarrón, burlesco o satírico y, además, como en el caso que ahora nos ocupa, curiosamente, son cantados sobre una base melódica de características y estructura ancestral, en el contexto de una celebración de religiosidad popular, en este caso "el ahorcamiento de Judas el Apóstol", y que en el fondo no deja de ser, también, una manifestación escénica de carácter un tanto espontánea, muestra sin duda de la pervivencia en este entorno del primitivo teatro popular de corte callejero.

Como fruto de esta investigación creemos haber desempolvado, por tanto:

- Una manifestación de religiosidad popular ancestral, al margen de la Iglesia como institución.
- Melodía y estructura musical de corte antiguo, con coplas pícaras y provocativas del pueblo llano, desconocidas para muchos, ...
- O un ejemplo de espontánea escenificación, muestra auténtica de lo que debió ser en épocas pretéritas el teatro primitivo en las villas y aldeas del Campo de Calatrava.

Agradecemos las informaciones que en su día recibimos de: Octavio Martín “El Canijo”, Magdalena Corral “La Partera”, Manuela González “Tanganilla”, Consuelo Benito, Celia Cisneros, Eladía Adanez, Salustiano Martín “Bigote”, Gervasia Ramírez,... y tantos, y tantos más, todos ellos nacidos en Miguelturra, o su entorno próximo, allá por el primer cuarto del pasado siglo XX.

*En lo alto el campanario
hay un nido de jilgueros
y me ha dicho el señor cura
que no le toque los “güevos”*

Informante: El pueblo llano de Miguelturra
Recopilado y transcrito por: Antonio Vall

SOLISTA
Recitativo

En lo - al - to, el cam - pa - na - rio. Do - mi - ne.

SOLISTA
ACOMPANANTES

Hay un ni - do de jil - gue - ros. Do - mi - ne.

SOLISTA
ACOMPANANTES

y me ha di - cho el se - ñor cu - ra. Do - mi - ne.

SOLISTA

Que - no le to - que los "güe - vos". Do - mi - ne.

TODOS JUNTOS

do - mi - ne. fáis - te... do - mi - ne. y no me va... do - mi - ne. A men

MÚSICA Y RITO EN LA PROCESIÓN VALLISOLETANA ACTUAL: CAMBIO Y PERMANENCIA

María José Valles del Pozo
Universidad de Valladolid

El cambio constante, a veces vertiginoso, es una característica dominante en la sociedad actual y se muestra en todos los órdenes de la vida humana. Incluso en los ámbitos de tendencia inmovilista como es el religioso, la evolución social, los cambios políticos, económicos, en las costumbres y la mentalidad, han tenido y siguen teniendo una importante repercusión. En este contexto se integra el presente objeto de estudio: la procesión en su dimensión sonora y musical. Los procesos de cambio musical ocurridos en los últimos años han actuado como vehículo de transformación y actualización de la celebración de la Semana Santa vallisoletana.

LA PROCESIÓN

La procesión, en la que interviene y se encuentra representada toda la sociedad, es el elemento más característico de la celebración pública de la Semana Santa, una importante actividad de expresión y afirmación de fe y tradición popular. Es una manifestación religiosa no litúrgica ni preceptiva que se realiza en el exterior de los templos, ocupando una parte considerable de la zona más concurrida del espacio urbano. Esto, unido a sus implicaciones tradicionales, históricas y artísticas, hace que la participación en el evento sea masiva tanto por parte de los *agentes*, las cofradías o hermandades, como de los *espectadores*, personas que contemplan desde fuera las procesiones, habitantes de la ciudad y visitantes de variada procedencia. Así, el rito consigue aglutinar un enorme y heterogéneo contingente humano que forma parte de él por razones muy diferentes.

Efectivamente, se trata de un fenómeno eminentemente popular en el que la intervención de la sociedad civil es mayoritaria. La motivación religiosa, en mayor o menor grado, es la referencia más inmediata, bien sea por firme convicción, por tradición o por apego a las

costumbres piadosas. Sin embargo, podría decirse que las motivaciones socioculturales y afectivas son las que indiscutiblemente impulsan hoy a la participación en las cofradías y en la celebración.

A su vez la práctica musical es una forma más activa de intervención, frente a la contemplativa y penitencial del resto de los cofrades. La banda se sirve de la música para participar en la procesión de un modo privilegiado porque es referente de la marcha y capta la atención del espectador. Esto no implica que la contemplación, la devoción o la penitencia queden excluidas de las motivaciones de los componentes de la banda.

La transmisión del ritual de la procesión así como la del producto musical, se realiza de manera oral y muy frecuentemente por vía familiar: los padres inscriben a los hijos desde niños en la cofradía, y éstos a su vez lo harán con los suyos. Los pequeños aprenden las normas de funcionamiento de la procesión, la disposición en el espacio y su lugar en ella. Los miembros de la banda aprenden además el repertorio y la técnica instrumental dentro de la propia cofradía. Esta difusión oral ha ocasionado sucesivas modificaciones a lo largo del tiempo pero en la época actual los cambios son producto de decisiones conscientes de los protagonistas y obedecen a causas definidas.

LA MÚSICA PROCESIONAL

En este contexto el sonido y la música presentes en la procesión se constituyen en elemento que articula una transformación buscada por las propias hermandades. Uno de los motivos fundamentales es que no se trata de música religiosa en un sentido estricto sino de música en un contexto religioso y es instrumental en su mayor parte, lo que permite con mayor flexibilidad la atribución de significados acordes con el evento sin que necesariamente estén implícitos en ella.

En Valladolid, el sonido característico de las procesiones que se consolidó en la etapa de la Guerra Civil española (1936-1939) y años sucesivos fue una música de carácter militar interpretada por bandas del ejército e instituciones afines. Permaneció con pocos cambios mientras los instructores y/o los propios miembros de las bandas fueron profesionales o tenían un entrenamiento sistemático, pero poco a poco la música militar fue pasando a manos de grupos de población civil. Para las cofradías era la única forma de acceder a la participación con música propia, por una parte debido a las características de aquellas formaciones instrumentales, que las hacían asequibles a los cofrades, y por otra porque en un ámbito social y político tradicional y conservador muy fielmente reflejado en las asociaciones religiosas (en todo caso impuesto, si se diera el caso de que no tuvieran ese carácter por sí mismas), no cabía oponerse a una expresión musical tan conforme al régimen imperante. La diferencia de preparación de los instrumentistas cofrades hizo que la música comenzara a experimentar ciertas modificaciones derivadas de la acomodación de la misma a las competencias musicales y a los objetivos de sus intérpretes.

En la década de 1990 se inicia un nuevo proceso de transformación. El cambio de contexto social y político favoreció también las posibilidades de adaptación a las circunstancias de los actores. Se diría que cuando el ambiente social empieza a dejar de sentirse militarizado, la música que se había implantado con aquel fin deja de ser pertinente. Y por otro lado, los agentes se sienten identificados con la cofradía, la procesión y con el papel que representan en ellas pero no especialmente con la música, y puesto que la relación con el hecho al que se ha asociado es artificial se plantean la posibilidad de utilizar otro tipo de repertorio. La toma de decisiones sobre el contenido sonoro de la procesión implica dejar constancia del carácter o la personalidad de la cofradía.

Este planteamiento es producto de la reflexión sobre la propia tradición y sobre la identidad, asociada a criterios estéticos y a la práctica religiosa con mayor o menor peso y sin que sean excluyentes. No surgen por igual en todos los grupos protagonistas, existen personas y hechos concretos a los que corresponde un papel activo en este proceso y donde la consideración de la actividad musical y la propuesta de iniciativas al respecto han sido determinantes, mientras que en otros casos las razones que mueven a los agentes a incorporarse al mismo son de naturaleza más acomodaticia.

¹ El estilo tiene origen en la primera mitad del siglo XX en Málaga, establecido en la Banda Real del Cuerpo de Bomberos, pero se ha difundido principalmente a través de las bandas sevillanas

PROCESOS DE CAMBIO MUSICAL E INFLUENCIA EN EL RITO

Las transformaciones experimentadas en la música procesional de la Semana Santa en Valladolid se orientan en distintas direcciones que se podrían resumir en dos corrientes principales, si bien los productos musicales derivados de una y otra coexisten en numerosas ocasiones.

Por una parte ha tenido lugar un proceso de cambio interno efectuado a partir de la recuperación de la herencia cultural propia, seleccionando elementos musicales y sonoros de la tradición folklórica castellana, vigentes sobre todo en el ámbito rural pero igualmente significativos en el entorno urbano. Se manifiesta mediante la presencia de instrumentos característicos y obras de repertorio o de nueva creación con inspiración similar y la restauración de antiguas prácticas presentes en los desfiles vallisoletanos de otros tiempos. En este sentido son significativas las actuaciones de la Hermandad Universitaria del Santísimo Cristo de la Luz y de la Cofradía de la Orden Franciscana Seglar La Santa Cruz Desnuda.

Por otra parte, el mecanismo dinámico predominante derivado del contacto con culturas cercanas —principalmente con las sociedades contiguas del país— ha sido el préstamo, en distintos sentidos y con diversos resultados:

- Adopción del estilo de repertorio difundido por la Banda de la Policía Armada de Sevilla¹, que se inserta en la tradición de bandas de cofradía constituidas por cornetas y tambores, de origen militar. Éste se ha introducido en Valladolid directamente a través de las bandas leonesas, generando como consecuencia el abandono del anterior estilo en la mayor parte de las entidades organológicas similares (bandas de cornetas y tambores de origen en el Ejército, luego bandas de cofradía) y convive con aquel en las bandas que conservan la práctica tradicional. Sin embargo, no ha sustituido a otros repertorios que no fueran de carácter militar. Son representativas de esta corriente las iniciativas de Antonio F. Campomanes, cofrade de El Descendimiento y posterior director de la Banda de Cornetas y tambores La Sagrada Lanzada, así como las de la Cofradía Penitencial de la Sagrada Pasión de Cristo.
- Transferencia de elementos musicales procedentes de contextos procesionales afines en cuanto a carácter y tradición. Las agrupaciones vocales

(Muñoz, 1996). De hecho, el término “sevillanas” es el que se ha generalizado entre las bandas para referirse a las obras de este repertorio.

masculinas y los cuartetos de viento presentes en la Semana Santa de Zamora han servido de base para su inserción en los desfiles vallisoletanos. Son ejemplo las incorporaciones realizadas por la Cofradía de la Orden Franciscana Seglar La Santa Cruz Desnuda y la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Resucitado y María Santísima de la Alegría.

El proceso ha dado lugar a un nuevo marco sonoro de la procesión, caracterizado ahora por la diversidad de manifestaciones musicales y acústicas en general: músicas de cornetas y tambores, dulzainas y otros aerófonos de madera y metal, carracas, matracas, tablillas, campanas, cantos, bandas de música. Si bien es cierto que cualquier acción llevada a cabo en materia musical repercute directamente en la apariencia y en la configuración de la celebración religiosa, en ningún caso existe por parte de los protagonistas intención de desvirtuarla, sino precisamente de adquirir una mayor identificación con la misma. Por otra parte, las autoridades eclesiales se han mantenido al margen de este proceso y no parece que hasta el momento lo hayan considerado causa de preocupación; su interés se orienta más hacia lo relativo al fomento y mantenimiento del contenido doctrinal de los ritos de Semana Santa y no tanto a las formas.

En todo caso, es claro que las variantes introducidas en las costumbres musicales han afectado de cierta manera a la configuración del ritual, diferente según haya sido la forma de cambio. En general se podría afirmar que los cambios han actuado como elementos de modernización, entendida ésta como la adecuación a las circunstancias de la época actual. Las transformaciones basadas en la tradición cultural propia y más cercana (regional) no han impedido la conservación de la naturaleza de los rituales procesionales vallisoletanos, ya que los rasgos transferidos son elementos no contrastantes con el medio, por lo cual se han integrado sin conflicto y su adaptación ha sido inmediata. Factores determinantes en este proceso han sido la decisión, por parte de las juntas directivas, de incorporar sonidos con objetivos concretos dentro de los desfiles y el encargo de las intervenciones musicales a especialistas.

Mientras tanto, los préstamos tomados de la tradición andaluza han alterado ya en cierta medida el carácter particular de las procesiones y de la escena en general, puesto que son mayoritarios y en gran parte están ya consolidados. Hasta el momento, la incorporación se ha verificado sólo en el plano formal, inicialmente musical, pero su trayectoria se muestra tendente a la integración en esta práctica ritual con la adición de sus componentes contextuales de origen, en lo que respecta a la puesta en escena, lo que implica también modificaciones en la respuesta de los espectadores. El

resultado muestra una notable diferencia con el carácter de los ritos en la ciudad, y esto ha tenido como efecto la apertura del debate acerca de la identidad de la Semana Santa de Valladolid. Un sector de participantes se muestra disconforme con lo que considera una presencia excesiva de componentes ajenos, representados en un estilo musical que va en detrimento de la propia tradición. Pero de hecho no resulta sencillo identificar los rasgos de esa tradición propia de la celebración vallisoletana y casi nadie la reconoce en el estilo musical preexistente. La opción por las raíces folklóricas ha sido la alternativa más firme, pero es claro que la identidad está en todavía en proceso de construcción.

De la observación del contexto procesional de Valladolid se desprende que la música de estilo militar utilizada de forma mayoritaria hasta hace aproximadamente una década ha revelado una enorme mutabilidad. De hecho, ha sido eliminada casi totalmente y sustituida por otras sin que la entidad del rito se haya transformado de forma significativa, lo que pone de manifiesto que aquella música no ocupaba un lugar esencial en los desfiles, sino más bien cumplía una función complementaria. No obstante existen dos elementos cuya presencia permanece prácticamente inalterable, precisamente por su vinculación a la esencia del ceremonial: la interpretación del *Himno Nacional* y el canto de la *Salve popular*.

HIMNO NACIONAL

Todas las bandas de cofradía tienen en repertorio el *Himno Nacional* o la *Marcha Real* ya que han de tocarlas repetidas veces en la Semana. Son las únicas obras instrumentales que por tradición tienen asignado un momento concreto en los desfiles: salvo casos puntuales, se interpreta una de las dos en cada apertura y cierre de procesión.

Las denominaciones de *Himno Nacional* y *Marcha Real* se atribuyen oficialmente a la misma obra, sin embargo en el contexto de las procesiones vallisoletanas corresponden a dos productos diferentes, que además han sido asignadas tradicionalmente a distintas imágenes: el *Himno* se interpreta ante las imágenes de la Virgen María, mientras que el homenaje a las figuras de Cristo se suele hacer con la llamada *Marcha Real*².

La realidad es que, efectivamente, se trata de una única obra. El hecho de que se escuchen dos variantes es producto de la interpretación con distintos instrumentos. Las características de las cornetas no permiten hacer sonar la melodía exacta del himno, de manera que los intérpretes optan por una solución entre las dos posibles: tocar la melodía con ciertas modificaciones

² No siempre se observa esta costumbre. La interpretación de una u otra pieza depende de diversas circunstancias.

en los sonidos que no se pueden emitir o bien tocar una elaboración basada en la parte correspondiente a las cornetas en la versión oficial para banda completa. Este último resultado es lo que más comúnmente recibe el título de *Marcha Real*.

El *Himno* se toca en los momentos de salida y/o entrada de las imágenes sagradas en las correspondientes sedes. La práctica de hacer sonar esta marcha como símbolo de homenaje procede oficialmente de 1853, en que la reina Isabel II dispuso mediante real orden que se hiciese así, aunque los testimonios al respecto indican que ya era costumbre desde tiempo antes.

Esta obra tiene una historia un tanto accidentada, desde su origen en la pieza conocida como *Marcha Granadera* en el siglo XVIII hasta la actualidad. Denominada después *Marcha Real* por ser la que se utilizaba para rendir honores a reyes y príncipes, fue sustituida por el *Himno de Riego* como marcha nacional en 1822, obra que lo fue también durante la Segunda República (1931-1936). Por último, se rescató durante la Guerra Civil y por primera vez fue declarada *Himno Nacional* (también llamada *Marcha Nacional* en aquella época) por el general Franco en 1937. Debido a esto su simbología va más allá de lo puramente nacional: la idea de asociación al régimen dictatorial ha estado en vigencia durante mucho tiempo. Sin embargo, hasta ahora el asunto no ha adquirido mayor trascendencia.

Solo la Hermandad Universitaria ha variado la tradición sustituyendo el *Himno Nacional* en el acto de homenaje al Cristo a la salida y entrada a la sede. Debido a sus connotaciones políticas, había quienes no consideraban apropiado mantener la costumbre de la interpretación del *Himno* en eventos de signo religioso como son las procesiones de Semana Santa. El entonces alcalde de la hermandad, Luis J. Pastor, contrario también a la presencia de elementos políticos en actos religiosos, consideró que era ya momento de tomar una decisión al respecto y encargó al Coro Universitario la intervención musical en el momento de salida del Cristo en procesión.

La determinación causó cierta controversia en el seno de la cofradía. Algunos no estaban de acuerdo con la eliminación de ese acto tradicional y los costaleros manifestaron que la carga emocional enérgica que contenía y les transmitía el *Himno* les ayudaba en el momento de levantar el paso. Así, se solicitó al director

del coro la elección de una pieza sacra acorde a la situación y que pudiera causar un efecto similar.

Esta es la única ocasión en que el cambio en el repertorio se ha producido por motivos expresamente ideológicos y es significativo que haya ocurrido en la cofradía universitaria. Desde su reincorporación a la actividad de Semana Santa la hermandad ha participado plenamente en la celebración comunitaria, pero piensa y cuestiona la tradición, como se refleja, precisamente, en los aspectos musicales.

Hoy la presencia del *Himno* se asume con naturalidad, como elemento de muestra de respeto que realza momentos de especial solemnidad en las procesiones. También en ocasiones se ha escuchado en actos relacionados con el entorno musical de la Semana Santa, como el cierre de conciertos o certámenes de bandas. Aunque, evidentemente, el uso procede del ámbito militar, funciona ahora como forma de homenaje a la colectividad, en las procesiones a través de la expresión de honra a las imágenes que se sienten como propias y en los conciertos mediante la interpretación de una pieza común a todos, independientemente de los estilos y repertorios específicos.

Por otra parte, la interpretación del *Himno* en los desfiles se produce de una forma peculiar, adaptada a este contexto y no en su versión oficial. Esto lo convierte en una obra popular que se sitúa a un nivel semejante al resto de las obras del repertorio. La invariabilidad en la presencia del *Himno* no ha impedido que se vea también afectado por el cambio. Su configuración actual está alejada, casi totalmente, de la antigua sonoridad castrense y participa del estilo característico de las marchas procesionales andaluzas.

SALVE POPULAR

La *Salve popular* es una composición en castellano creada a partir de la antífona *Salve, regina*, con texto original en latín. Forma parte del corpus de obras latinas en versiones a la lengua vernácula compuestas con objeto de facilitar la participación del pueblo en el culto religioso.

Se trata de una pieza de enorme tradición por el arraigo que tiene en España la devoción mariana y se canta en todo tipo de celebraciones populares por lo que existen múltiples variantes incluso en espacios geográficos muy cercanos. Este canto se interpreta en home-

³ Los datos respecto a la práctica de esta tradición son confusos. En la prensa local se cita desde 1860, la fecha más antigua que se puede consultar, y en 1911, por ejemplo, aparece: "se cantó por el pueblo una Salve, como de costumbre" (*El Norte de Castilla*, 15 de abril). Pero curiosamente, el 19 de abril de 1919 se cita como novedad el canto de la *Salve* en las Angustias antes de la *Marcha Real*. Ignoro cuál puede ser la razón de esta información, ya que no parece probable que se interrumpiera esta práctica, y en ese caso cabría calificarlo más como "recuperación" que como "novedad".

Por otra parte, está documentada la existencia de obras similares, basadas en el texto *Salve, regina* y escritas para la celebración de festividades marianas, algunas incluso con el propio título de *Salve popular*. Proceden de distintas zonas de España y en su mayor parte están compuestas entre finales del siglo XIX y principios del XX, pero ninguna de las que he localizado hasta ahora tiene relación con esta *Salve popular*.

naje a la figura de la Virgen María, previo a la obra instrumental con que finaliza la procesión.³ La entonación de la *Salve* se efectúa a modo de canto gregoriano y su melodía tiene este carácter. Una vez llegado el paso a su punto de destino, suele ser el párroco de la iglesia o el consiliario de la cofradía (en caso de no ser el mismo) quien inicia la entonación ante la imagen, todavía en la calle, con la primera frase: “Dios te salve, reina y madre”, seguido a continuación por los asistentes, que participan de forma masiva.⁴ Después la banda toca la pieza correspondiente para rendir honores mientras el paso va entrando en la iglesia, con lo que se cierra la procesión.

La presencia de la *Salve* excede el ámbito de la interpretación vocal y colectiva. Ocasionalmente se ha incluido en su lugar la *Salve Regina* gregoriana en ejecución coral sin intervención de los fieles. Por otra parte, en los numerosos desfiles procesionales de la Semana Santa vallisoletana se pueden escuchar versiones instrumentales para agrupaciones diversas: cornetas a solo o dúo, conjunto de dulzainas, trompeta y bombardino.

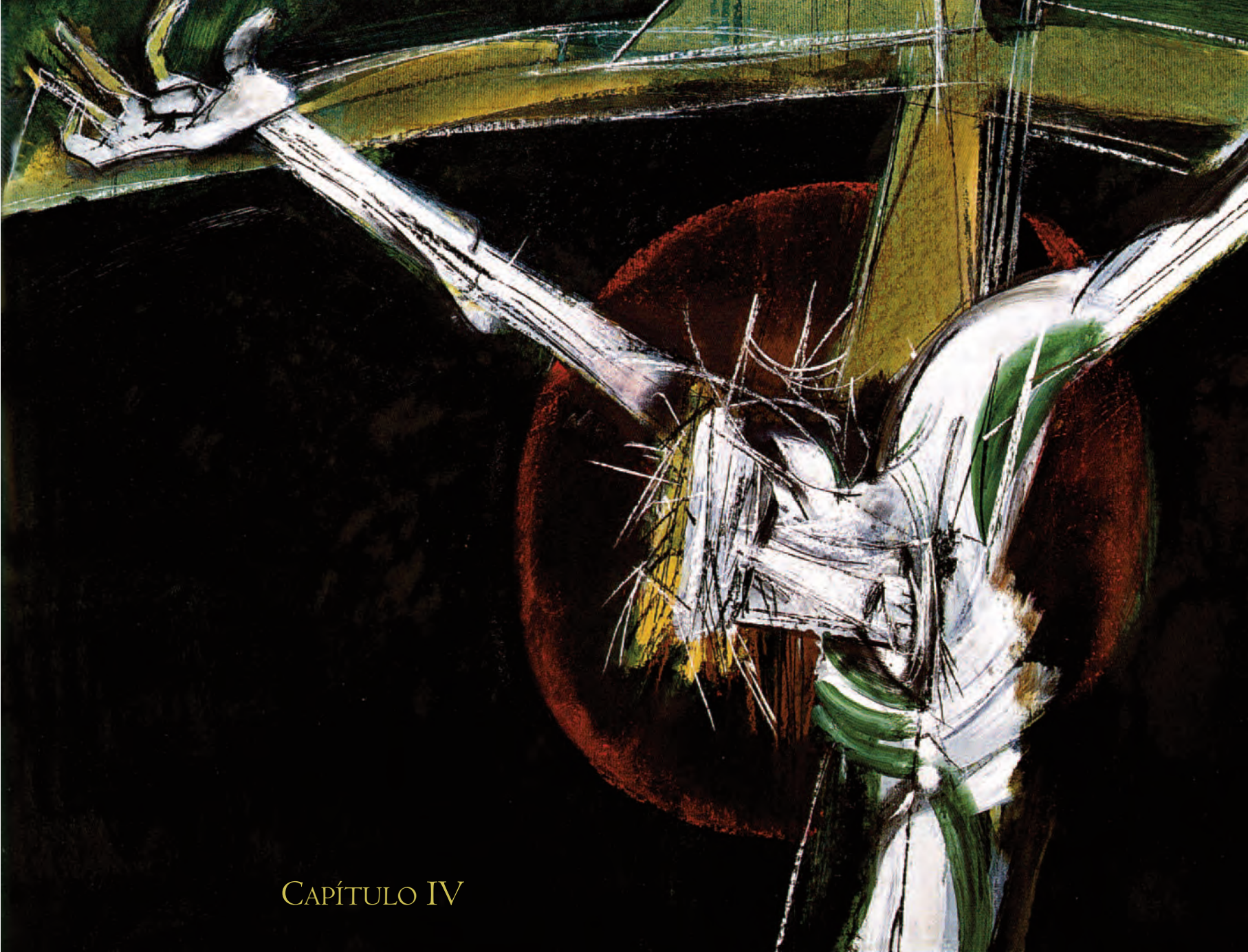
La música procesional es una auténtica forma de expresión de sentimientos y creencias populares respecto a la Semana Santa y es también agente de transformación de su propio contexto en función de la evolución social y, por lo tanto, de las características de los colectivos cofrades. El cambio obedece a la necesidad de identificación de los fieles con la celebración y la permanencia de elementos musicales asociados al ritual confirma su identidad, no implica nunca rigidez sino que permite la flexibilidad que contribuye a afianzar su sentido tradicional.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos y BUXÓ I REY, M.^a Jesús (Eds.) *La religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- FERNÁNDEZ DE LA TORRE, Ricardo. *Historia de la música militar de España*. Madrid: Ministerio de Defensa, 2000.
- “Los himnos de España”. En *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, LXXVII. Castellón: Sociedad Castellonense de Cultura, 2001, pp. 567-584.
- GAVILÁN DOMÍNGUEZ, Enrique. “Cruce de miradas. Para una teoría de las procesiones”. En *Memorias de la Pasión en Valladolid*. Coordinador Javier Burrieza Sánchez. Valladolid: Junta de Cofradías de Semana Santa-Ayuntamiento de Valladolid, 2005, pp. 47-88.
- HOBBSAWM, Eric y RANGER, Terence (Eds.) *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 1983.
- KARTOMI, Margaret J. “Procesos y resultados del contacto entre culturas musicales: una discusión de términos y conceptos”. En *Las culturas musicales. Lecturas de Etnomusicología*. Editores Francisco Cruces y otros. Madrid: Trotta, 2001, pp. 357-382.
- LABAJO VALDÉS, Joaquina. “Anotaciones sobre la mecánica de los procesos de cambio en las sociedades urbanas” En *Actas del II Congreso de la Sociedad Ibérica de Etnomusicología*. Editor Luis Costa Vázquez-Mariño. Santiago de Compostela: SIbE, 1998, pp. 13-21.
- LOLO HERRANZ, Begoña. “El himno”. En *Símbolos de España*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 347-447.
- MERRIAM, Alan P. *Antropología della musica*. Palermo: Sellerio, 1990. (Edición original: *The Anthropology of Music*. Evanton: Northwestern University Press, 1964.)
- MUÑOZ BERROS, José Ramón. *Pentagrama de Pasión. Bandas de cornetas, agrupaciones musicales y bandas montadas de Sevilla*. Jaén: Jabalcuz, 1996.
- Preludio penitencial. Compositores, marchas procesionales y su simbología para bandas de música*. Sevilla: Marsay, 2000.
- MURDOCK, George Peter. “Proceso del cambio cultural”. En *Hombre, cultura y sociedad*. Director Harry L. Shapiro. México: Fondo de cultura económica, 1975, pp. 348-362.
- NETTL, Bruno. *The study of Ethnomusicology, twenty-nine issues and concepts*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 1983.
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo. *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*. Barcelona: Humanidades, 1993.
- VALLES DEL POZO, María José. “La música de las procesiones de Semana Santa en Valladolid” En *Actas del II Congreso de la Sociedad Ibérica de Etnomusicología*. Editor Luis Costa Vázquez-Mariño. Santiago de Compostela: SIbE, 1998, pp. 171-177.
- “Música de procesión en Valladolid. Pactos y pugnas por el espacio sonoro”. Comunicación presentada en el 13º *Encontro de Musicologia “Os Espaços da Música.”* Lisboa, 21 y 22 de octubre de 2005. Inédita.
- Prácticas y procesos de cambio en la música procesional de la Semana Santa de Valladolid*. 2007. Tesis doctoral. Inédita.

⁴ En ocasiones de especial solemnidad como, por ejemplo, al concluir la procesión general de la Pasión el Viernes Santo, la interpretación es antifonal: cada uno de los incisos se distribuye alterna-

tivamente entre el oficiante y un pequeño grupo de la cofradía titular, por una parte, y la comunidad de fieles, por otra.



CAPÍTULO IV

HISTORIA Y OTRAS DISCIPLINAS

LA RELIGIOSIDAD POPULAR HISPANA: SEMANA SANTA EN LA PARROQUIA DE SANTA TERESA DE BRYAN (TEXAS) Y LA CATEDRAL DE SAN FERNANDO DE SAN ANTONIO (TEXAS)

Dr. Armando C. Alonzo
Texas A & M University

INTRODUCCIÓN

Al tiempo que la colonización española se extendió hacia el norte de los centros de minería y agricultura de Nueva España los misioneros y colonizadores introdujeron el catolicismo. En el último cuarto del s. XVIII, esta expansión imperial había alcanzado los últimos confines en la frontera norte de Nueva España con la ocupación de la Alta California, con los poblados permanentes en Nuevo México en 1598, la Pimería Alta, más tarde el sur de Arizona en los años 1680, Texas en 1718 y Nuevo Santander en 1748¹. A pesar de los cambios soberanía después de la rebelión en Texas en 1835-36 y la Guerra con México (1846-48), los pobladores de origen hispano, criollos mestizos y los descendientes de los indígenas americanos que habían estado en las misiones, en lo general, continuaron practicando su fe católica². Al finalizar la guerra con México en 1848, estos pobladores empezaron a formar una identidad política como ciudadanos en los Estados Unidos, pero conservaron su identidad cultural Hispana³. Desde la década de los 60 del siglo pasado, un aumento de la inmigración

procedente de Latinoamérica y un alto índice de natalidad han creado una población hispana más grande y diversa. Hoy viven aproximadamente 41,3 millones de hispanos en los EE.UU. de los cuales un 70 por ciento son católicos⁴.

Un aspecto clave de la cultura hispana es la religión católica. Independiente de la nacionalidad de los sacerdotes y laicos, los hispanos procuran mantener sus tradiciones y costumbres cuanto sea posible. El propósito de este ensayo es examinar la religiosidad popular hispana durante la Semana Santa hoy día en Texas comparando dos comunidades de fe, la parroquia de San Fernando fundada en 1738 y la parroquia de Santa Teresa en Bryan, Texas, fundada en 1940. A pesar de las diferencias en los orígenes históricos, los hispanos en ambas comunidades participan en prácticas populares, mostrando un vínculo de unión al Jesucristo sufrido y reaccionando emocionalmente igual. El origen cultural y la profunda espiritualidad son elementos que empujan las prácticas religiosas hispanas entre los feligreses de ambas parroquias⁵.

¹ Por supuesto que hay muchas monografías sobre la frontera norte española y mexicana tanto en inglés como en español. La más conocida y más reciente es la síntesis en inglés de WEBER, *The spanish...*, quien cita los estudios más pertinentes de España, Latinoamérica y los Estados Unidos (de América). En EE.UU. el estudio de esta región es conocido como "Borderlands History". Hace como un siglo que el Prof. Herbert E. Bolton inició este importante ramo de investigación en los EE.UU. Ídem, 7-8. También véase WEBER, *The Mexican...* Con la excepción de Pimería Alta, donde los jesuitas sirvieron, los franciscanos estaban encargados de las misiones desde Texas hasta Alta California. Durante el periodo colonial, todo este territorio fue gobernado por diferentes diócesis. En 1777, la diócesis de Linares, que más tarde fue mudada a Monterrey, Nuevo León, incluía Texas, Nuevo León, Nuevo Santander y Coahuila, cf. GERHARD, pp. 5-9, 10-19, 19-23.

² Para una historia institucional, véase CASTAÑEDA. Para los mejores estudios sobre Católicos Hispanos, cf. MATOVINA y DOLAN.

³ En cuestiones de identidad y ciudadanía de los mexicanos en la región entre el Río Grande y el Río Nueces véase, ALONZO, especialmente el capítulo 4, pp. 95-144. Véase también RAMOS.

⁴ Agregando Puerto Rico y los inmigrantes indocumentados, la población hispana de los EE.UU. se calcula ser más de 50 millones. "Latino Religion in the U.S.: Demographic Shifts and Trends, www.nhclc.org/about/news/apr2006_4htm, fecha de consulta, 16 de mayo, 2008. Debido a su historia como una "nación de inmigrantes," mucha de la historiografía moderna en los EE.UU. es dedicada al estudio de inmigración y la adaptación de los inmigrantes a la vida en su nuevo país. Este campo de investigación ha llegado a ser productivo porque un tema relevante de estos estudios es la religión. Véase, por ejemplo, GARCÍA, especialmente el capítulo 5, pp. 151-174.

⁵ La iglesia de San Fernando no fue terminada hasta a mediados de los años 1750. cf. TEJA. Espiritualidad en este sentido se refiere a la experiencia de fe y la relación entre una persona y Dios. Véase, LUNA, el capítulo 2, pp. 37-64.

UNA BREVE HISTORIA DE BRYAN, TEXAS, Y LA PARROQUIA DE SANTA TERESA

Bryan fue parte de la colonización anglosajona de Texas en la época mexicana colonial (1821-1835). Desde los años veinte del siglo XIX hasta 1865, el valle del Río de Brazos fue un centro de plantaciones de algodón basadas en la esclavitud de los negros traídos de los EE.UU. Los dueños de las plantaciones y sus esclavos eran protestantes. Gradualmente fueron fundados aldeas y pueblos en la región por los descendientes de éstos⁶. La llegada de inmigrantes alemanes y bohemios en la primera mitad del s. XIX dio lugar a la fundación de las primeras parroquias católicas en esta región de Texas⁷. Un pequeño número de inmigrantes mexicanos llegó a la región en las décadas de 1920 y 1930. Estos pobladores mexicanos en general trabajaban en las granjas agrícolas debido a la importancia del cultivo del algodón. Se mudaron a los pueblos de la región, incluyendo Bryan en los años treinta y cuarenta, formando un barrio Hispano en la parte oeste de Bryan, el cual todavía existe hoy día. Desde entonces, esta población primitiva creció con la llegada de otros grupos de inmigrantes provenientes de México en los años 60 y 80. El último gran grupo de mexicanos llegó entre los últimos diez y quince años⁸. En la actualidad existen tres parroquias católicas en Bryan, que forman parte de la Diócesis de Austin, Texas, establecida en 1947. Abiertas a cualquier persona, independientemente de su nacionalidad, la parroquia Saint Joseph sirve principalmente a bohemios y polacos, la parroquia Saint Anthony sirve a italianos y Santa Teresa sirve a hispanos. La diócesis de Austin abarca 25 condados en la parte central de Texas y contiene 125 parroquias con 450.000 católicos⁹.

⁶ Ambos España y México querían inmigrantes anglosajones y europeos para aumentar la población y desarrollar la economía. Margaret Swett Henson, Handbook of Texas Online, s.v. "Anglo-American Colonization," www.tshaonline.org/handk/online/articles/AA/umal.html, fecha de consulta, 18 de junio, 2008.

⁷ Como república y estado en los Estados Unidos, Texas también promovió la inmigración por las mismas razones que España y México. La disponibilidad de inmensas cantidades de tierras públicas hizo posible de atraer inmigrantes a Texas. Sobre los Czechs, vea Clinton Machann, Handbook of Texas Online, s.v. "Czechs," www.tshaonline.org/handbook/online/articles/CC/plc2_print, fecha de consulta, 19 de junio, 2008.

⁸ Gregorio Rodríguez, entrevista, Bryan, Texas, 1 de junio de 2008. La familia de Rodríguez llegó a la región en los últimos años de los 1890s. Él es miembro del Comité de Finanzas de la parroquia Santa Teresa y es empleado en una radio emisora de habla hispana. También véase COBB, pp. 15-16.

⁹ www.austindiocese.org/about.php, fecha de consulta, 19 de junio 2008. La primera diócesis en Texas fue establecida en Galveston en 1841. Esta abarcaba todo el estado de Texas. San Antonio se hizo la segunda diócesis en Texas en 1874, cf. FUREY, pp. 6-13.

Los mexicanos, muchos de ellos inmigrantes, construyeron un edificio de madera en el verano del año 1940 y C.E. Byrne, D.D., el Obispo de Galveston bendijo esta iglesia el 1 de noviembre de 1940. El primer sacerdote que atendió a los mexicanos en la región fue el Padre Frank Urbanovsky. Este sacerdote conducía una camioneta con un remolque en el que llevaba una carpa (tienda de campaña) que servía como su iglesia. Él iba a las granjas por todo el Valle de Brazos, donde los mexicanos trabajaban y celebraba los servicios religiosos para ellos¹⁰.

Aproximadamente 3.000 familias asisten a los servicios cúltricos en Santa Teresa, y alrededor del 90 por ciento de estas son inmigrantes. Esta nueva oleada de inmigrantes llegó a los Estados Unidos como resultado del rápido crecimiento económico en los años 90, forzados a dejar sus países natales por el deterioro de oportunidades para trabajar y en algunos casos por persecución política. La mayoría de estos inmigrantes están en los EE.UU. sin autorización o documentos legales, aunque sus hijos nacidos en el país son ciudadanos. Algunos de los hombres más jóvenes están casados y tienen esposas e hijos en sus países natales, y otros han venido como hombres solteros. La gran mayoría es de origen mexicano, aunque unos pocos son de Centroamérica¹¹.

Procedentes de la clase obrera, los hombres hispanos son empleados como obreros con y sin cualificaciones en el sector de la construcción, en el procesamiento de alimentos y en la economía doméstica. Algunos trabajan en industrias manufactureras o en la industria petrolera. La disponibilidad de una gran cantidad de terreno agrícola y empresas ganaderas también atraen a obreros hispanos. Las mujeres hispanas trabajan en el procesamiento de alimentos y en la economía doméstica. Muchas de ellas trabajan en los comedores univer-

Furey fue nombrado el tercer arzobispo de San Antonio el 4 de junio de 1969. El gran número de italianos, principalmente de Sicilia, se establecieron en el Valle del Río Brazos en los años 1880s. Estos inmigrantes llegaron a Texas desde 1880 hasta 1920. Valentin J. Belfiglio, Handbook of Texas Online, s.v. "Italians," www.tshaonline.org/handbook/online/articles/II/ppi1.html, fecha de consulta, 14 de junio, 2008. También véase COBB, p. 16.

¹⁰ Vol. I, Santa Teresa, Record of Marriages, Baptisms, Communion, and Confirmations, nota escrita en la portada. Cobb, "Our Padre," 14. Isidora García, entrevista, Bryan, Texas, 23 de junio de 2008. Los padres de la Sra. García fueron miembros fundadores de Santa Teresa. Ella es miembro de la Sociedad de las Guadalupanas.

¹¹ María de la Luz Contreras, conocida como "Lucy," nació en Guanajuato, México en 1954 y vino con su padre a los EE.UU. a la edad de 11 años y desde entonces es feligresa en Santa Teresa. Asistió a las escuelas públicas locales y es una escribana o notaria pública sirviendo al pueblo hispano, especialmente a los inmigrantes. En los EE.UU. un notario público no es un abogado de leyes sino que una persona que tiene autorización del estado para certificar la autenticidad de alguna declaración. Lucy Contreras, entrevista, Bryan, Texas, 17 de junio de 2008.

sitarios y servicios domésticos en la Universidad A&M de Texas, una de las universidades más grandes en el país, localizada en College Station, ciudad gemela de Bryan. Bryan es la cabecera del condado de Brazos¹². Entre los dos pueblos, la población alcanza unos 140.000 habitantes, siendo los hispanos un 20 por ciento de la población en el condado de Brazos¹³.

A excepción de los niños escolares casi todos los inmigrantes Hispanos son monolingües. El hecho de que las misas se celebran en español y que ellos pueden participar en actividades dentro de la parroquia es de mayor importancia para el pueblo inmigrante. Para muchos de ellos, la participación en un grupo de la iglesia es la única afiliación social aparte de la familia. En los últimos tres años el número de organizaciones activas ha aumentado de tres o cuatro a dieciséis. Algunos de los feligreses han participado en sus comunidades natales u otras comunidades en EE.UU. durante muchos años. Por ejemplo, Abel Gutiérrez de 40 años de edad, director de la representación del vía crucis que se lleva a cabo en Santa Teresa es nativo de Ciudad Fernández, San Luis Potosí, México, donde de joven él organizaba actividades en su parroquia natal. Como inmigrante en los EE.UU., él ha vivido en varios estados desde la edad de 17 años, ayudando a sacerdotes con misas en español y practicas religiosas hispanas incluyendo la Semana Santa. Gutiérrez es líder del grupo de hombres que forman "Cristo Renueva Su Parroquia", la cual es responsable de la representación del vía crucis. Este grupo surgió del movimiento de cursillistas y está dedicado a la renovación espiritual a un nivel parroquial¹⁴.

Algunos de los feligreses que asisten a Santa Teresa son hispanos nacidos en EE.UU., la mayoría de los cuales prefieren escuchar la misa celebrada en inglés. Ya que estos se han asimilado a la cultura anglosajona y hablan principalmente el inglés, fuera de asistir a los servicios litúrgicos, no participan en las actividades populares de la Semana Santa, que se celebran en español¹⁵.

Durante los últimos tres años Santa Teresa ha tenido tres sacerdotes de origen mexicano. El actual párroco, Padre Raymundo Chávez Vázquez, procedente de Celaya, Guanajuato, México, fue ordenado en su diócesis natal en el año 2000. Llegó a Bryan hace tres años para asumir la posición de párroco después de haber servido en la Diócesis de Tyler en Nacogdoches, Texas. El Padre Rafael Padilla, asistente del Padre Raymundo, llegó hace un año y es nativo de Arteaga, Coahuila, México¹⁶. Muchos de los inmigrantes mexicanos son nativos de la región central de México y del estado de San Luis Potosí ubicado en el noreste mexicano y el hecho de que los sacerdotes y los feligreses tienen semejantes características socio-económicas facilita las interacciones entre los sacerdotes y el pueblo inmigrante dándole buenos resultados en la evangelización¹⁷. Gutiérrez explicó que como los inmigrantes "no han perdido sus raíces y costumbres", esto hace posible que el Padre Raymundo implemente tradiciones culturales en el proceso de la evangelización¹⁸.

Los feligreses activos en varios grupos de la parroquia participan en las actividades populares durante la Semana Santa. Los grupos que tienen un papel clave en estas actividades son "Cristo Renueva Su Parroquia", formado de hombres y mujeres y dos coros, uno compuesto de gente adulta cuyo estilo es música típica norteña y el otro es una rondalla de jóvenes¹⁹.

En 2004 el Padre Albert Ruiz, que entonces era párroco en Santa Teresa y estuvo en ese cargo durante dos años, inició la representación del vía crucis. La representación se llevó a cabo dentro de la iglesia. Los feligreses, vestidos con atuendos de la época, leían la santa escritura y se utilizaba un gong para efectos especiales de sonido en ciertas partes de la lectura²⁰. Como el Padre Chávez Vázquez explicó, el objetivo era "capturar todos los elementos latinoamericanos de evangelización" durante la Semana Santa, utilizando "costumbres mexicanas"²¹.

¹² *Ibíd.* Rodríguez, entrevista. Casi todo el Valle del Río Brazos está dedicado a la agricultura. En el tramo que corre del Valle del Río Brazos a Austin, una distancia de 100 millas, hay pocos pueblos. Mark Odintz, Handbook of Texas Online, s.v. "Brazos County," www.tshaonline.org/handbook/online/articles/BB/hcbI3_print, fecha de consulta, 18 de junio, 2008.

¹³ U.S. Census Bureau, State & County Quick Facts, "Brazos County, Texas," quickfacts.census.gov/qfd/states/48/48041.html, fecha de consulta, 14 de junio, 2008.

¹⁴ Abel Gutiérrez, entrevista, Bryan, Texas, 10 de junio de 2008. Gutiérrez es dueño de una compañía constructora y emplea inmigrantes. Cristo Renueva Su Parroquia dio principio en parroquias de habla inglesa en el estado Ohio en 1969. Robert P. Edwards and John O. Jacoby, *Christ Renews His Parish*, Cleveland, Ohio, 1st ed., 1978, 4th ed., 1997, 1-4.

¹⁵ Rodríguez, entrevista. Cobb, "Our Padre," 16.

¹⁶ El Padre César Guzmán-Díaz, procedente del estado de Guanajuato, México, llegó a Santa Teresa con el Padre Raymundo Chávez Vázquez y fue trasladado a otra parroquia después de un año. Ray-

mondo, Bryan, Texas, 27 de mayo del 2008. Para más detalles sobre el párroco Chávez Vázquez, vease Russell Cobb, "Our Padre," 13.

¹⁷ Chávez Vázquez, entrevista.

¹⁸ Gutiérrez, entrevista.

¹⁹ Estos dos coros cantan en español. Juan Contreras, procedente de Camargo, Tamaulipas, México, dirige el coro de adultos que canta en estilo del norte de México utilizando guitarras y el acordeón. Víctor Manuel Orta, procedente del Distrito Federal de México, dirige el coro de jóvenes que canta en estilo de rondalla. Antes de venir a Santa Teresa, Orta dirigió un ministerio de jóvenes en una parroquia en el estado de Arkansas. Víctor Manuel Orta, entrevista, Bryan, Texas, 9 de junio de 2008.

²⁰ María de Rosario Balandrán es una feligresa activa en diferentes grupos de laicos como Los Cursillistas, "Cristo Renueva Su Parroquia", Comité de Finanzas y es catequista en la parroquia Santa Teresa. Ella nació en Ciudad Juárez, San Luis Potosí e inmigró a los Estados Unidos con sus padres en el año 1981. María del Rosario Balandrán, entrevista, Bryan, Texas, 18 de mayo de 2008.

²¹ Chávez Vázquez, entrevista.



Los asistentes arropan a las tres Marías en el día de Viernes Santo.
Fotografía: Mario Mandujano

Este año (2008) Santa Teresa tuvo tres actividades religiosas populares el Jueves Santo. Primero, la Eucaristía se celebró con una procesión de la iglesia al Salón de Guadalupe dirigida por el sacerdote con los feligreses siguiéndolo. Segundo, el sacerdote celebró la bendición del pan que después fue distribuido a los feligreses. Tercero, los feligreses presentaron una representación en la cual soldados romanos arrestaron a Jesucristo. El Padre Chávez Vázquez explicó que él utiliza esta representación del arresto de Cristo para dar énfasis al comienzo de la Pasión de Cristo, “por la cual Él nos da vida eterna”. También afirmó que el uso de signos o símbolos es muy importante para “hacer visible aquello que es invisible” en la enseñanza del mensaje del Evangelio. Y dijo que su preferencia por utilizar símbolos está basada en su creencia que “la gente latinoamericana son evangelizados por medio de símbolos”. Inclusive afirmó que “los feligreses son receptivos a los símbolos”²².

El Viernes Santo es un día en que la práctica de la religiosidad popular hispana dentro de la parroquia es profundamente emocional con la presentación pública del vía crucis. Otra vez, según el Padre Chávez Vázquez, su objetivo era de capturar lo “sensible y sencillo de los valores hispanos”²³. Aproximadamente cincuenta personas, que practicaron durante varios meses, representaron

el vía crucis caminando por una calle pública en un ruta corta desde el centro del pueblo hasta los terrenos de la parroquia con cientos de feligreses siguiendo la procesión. Todos los actores voluntarios llevaban vestuario de la época y los soldados iban montados a caballo. Para darle más realismo a la representación, tres hombres jóvenes, representando a Cristo y los dos prisioneros fueron atados a cruces de madera utilizando cordón²⁴. Al concluir la representación los actores y los feligreses participaron en la adoración de la cruz²⁵.

Este fue el segundo año que la representación se llevó a cabo en una procesión por una ruta pública en el barrio de la iglesia. Este año asistieron como 1.000 personas, la mayoría eran feligreses. Gutiérrez cree que la representación tuvo un impacto en la audiencia porque esto “les permite que se reflejen en el sufrimiento de Jesucristo”. Desde su perspectiva, “la gente [el pueblo] no lo vive como teatro, sino que lo puede sentir [la pasión]”²⁶.

Gutiérrez calcula que se gastó de seis mil a siete mil dólares para la producción de la representación del vía crucis. Excepto el importe del permiso público, pagado por la parroquia, Cristo Renueva Su Parroquia asumió la responsabilidad de todos los gastos recaudando fondos de las ventas de comida y donativos. Este año, la organización compró los uniformes de los soldados,

²² *Ibíd.*

²³ *Ibíd.*

²⁴ Gutiérrez, entrevista.

²⁵ Chávez Vázquez, entrevista.

²⁶ Gutiérrez, entrevista.

mientras que en el pasado las mujeres pertenecientes al grupo “Cristo Renueva Su Parroquia” confeccionaron gran parte del vestuario²⁷. El Padre Chávez Vázquez se siente muy agradecido y contento de los esfuerzos voluntarios de los feligreses que participan en las actividades de religiosidad popular durante la Semana Santa, teniendo en cuenta que los participantes “trabajan ocho, nueve o diez horas y luego más para su iglesia, gratis”²⁸.

La tercera actividad representativa de la religiosidad popular fue una procesión en silencio a la iglesia. Según el Padre Chávez Vázquez, la intención es una acción que simboliza el acompañamiento a la Santa Madre en su soledad. Es un tiempo de reflexión en silencio, con los feligreses orando profundamente por la muerte del hijo de María. En esta actividad el pueblo le da el pésame a María por la muerte de Cristo.

No hubo eventos de gran escala durante el Sábado Santo, considerado éste como un día de quietud, esperando a Cristo Resucitado. Aproximadamente a las 10:00 p.m., en las vísperas del domingo, en una cueva improvisada a un lado del Salón Guadalupe e iluminada con velas, algunos feligreses participaron en un servicio de oración y cantos populares²⁹.

En contraste con las actividades de los días precedentes, el Domingo de Pascua es una celebración de la resurrección en la cual no hay ninguna práctica de religiosidad popular. La misa es celebrada siguiendo la liturgia oficial de la Iglesia, aunque los cantos son típicos de la religiosidad popular hispana conmemorando la victoria de Cristo sobre la muerte³⁰.

LA PARROQUIA DE LA CATEDRAL SAN FERNANDO DE SAN ANTONIO, TEXAS

Fundado en 1718 por presidiarios y sus familias, San Antonio (Texas) se convirtió gradualmente en una verdadera comunidad española en la frontera norte de Nueva España con el establecimiento de un presidio, cinco misiones Franciscanas y un asentamiento civil, San Fernando de Bexar. Quince familias procedentes de las Islas Canarias y cuatro hombres solteros, que llegaron en 1731, organizaron un cabildo para el pueblo de San Fernando. La villa creció despacio hasta mediados del s. XIX, cuando la ciudad surgió como el centro principal

para la distribución del comercio que cubría una gran parte del territorio que se extendía hasta el norte de México. Hacia 1860 la población de San Antonio estaba formada por un tercio de mexicanos, un tercio de alemanes y un tercio de habla inglesa. Gracias a las conexiones por ferrocarril con México en los años de 1880 se incrementó la población y el comercio de San Antonio. En el año 1900, San Antonio era la ciudad más grande en Texas³¹.

En el s. XX, San Antonio se desarrolló mucho más rápido debido a la industrialización y urbanización de Texas con el comienzo de la industria petrolera y la ampliación de la agricultura comercial. El crecimiento de San Antonio, sin embargo, depende principalmente del comercio y de los negocios, así como de las bases militares y del sector servicios³².

Diferentes oleadas de inmigrantes mexicanos han contribuido al crecimiento moderno de la población hispana de la ciudad. La proximidad con México y los vínculos históricos y culturales impulsan la inmigración a Texas, pero hay otros elementos importantes. La Revolución Mexicana de 1910 y la persecución religiosa en los años 1920 en México incrementaron considerablemente la emigración hacia San Antonio. Aunque los hispanos han vivido en San Antonio desde su fundación, no se convirtieron en una mayoría hasta los años 60 del pasado siglo. Hoy día, San Antonio, la novena ciudad más grande en los EE.UU., es una ciudad cosmopolita, vibrante, con más de un millón de habitantes, siendo la mitad de su población de origen hispano³³.

Elevada a rango de arquidiócesis con una catedral metropolitana en 1926, San Antonio contiene parroquias diversas étnicamente. Aunque muchas parroquias son hispanas, otras son principalmente anglosajonas o angloamericanas y europeas. Empezando en los años 1830, gran número de inmigrantes alemanes poblaron esta región de Texas y continuaron llegando hasta que la Guerra Mundial I cortó la corriente migratoria. Un menor número de inmigrantes polacos y checos también hicieron sus hogares en esta parte del estado. La mayoría de estos son católicos así como la mitad de los que son de origen alemán³⁴.

La catedral más antigua en los Estados Unidos, la parroquia –Catedral San Fernando, en el centro de San Antonio, es de gran importancia para los hispanos católi-

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ Chávez Vázquez, entrevista.

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ Orta, entrevista.

³¹ T.R. Fehrenbach, *Handbook of Texas Online*, s.v. “San Antonio, Texas,” www.tshaonline.org/handbook/online/articles/SS/hds2.html, fecha de consulta, 14 de junio de 2008. El mejor estudio de la historia de San Antonio en la segunda parte del siglo diecinueve es de Lawrence Phillip Knight, “Becoming a City and

Becoming American: San Antonio, Texas, 1848-1861, Texas A & M University, College Station, tesis de doctorado, 1997. A veces existían conflictos graves entre los mexicanos y los anglosajones en San Antonio (y otras partes de Texas). Véase *idem.* y MATOVINA, *Tejano Religion and Ethnicity*.

³² Fehrenbach, “San Antonio.”

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*



El momento de la crucifixión con la Catedral de San Fernando (San Antonio, Texas) como fondo, es el clímax de este popular Viacrucis. Fotografía: Mario Mandujano

cos. Además de los isleños, los presidiarios y sus familias también asistían a la parroquia de San Fernando. En el s. XVIII, los misioneros franciscanos establecieron cinco misiones a lo largo de las orillas del Río San Antonio para los indígenas americanos. La primera misión que se convirtió en parroquia fue San Antonio de Valero en 1793 y sus miembros ingresaron en la parroquia de San Fernando. Las otras cuatro fueron secularizadas en 1794 y sus habitantes formaron parte de San Fernando en 1824³⁵.

Hoy día aproximadamente 1.300 familias pertene-

cen a la parroquia de San Fernando, de los cuales el setenta y cinco por ciento son hispanos. Los feligreses, que habitan en varias partes de la ciudad, son de la clase obrera y la clase media. Un gran porcentaje de los feligreses son inmigrantes, principalmente de México. Según Lupita Mandujano, directora de las clases de catecismo, la celebración de las eucaristías en castellano es un elemento fundamental para la atracción de los hispanos, tanto para las familias nativas de Texas que se denominan tejanos, como para los inmigrantes más recientes. En la actualidad, más de 5.000 personas asisten a las misas los fines de semana. Normalmente, hay dos sacerdotes asignados a la parroquia y a veces han venido sacerdotes de Latinoamérica para servir a los feligreses³⁶.

El origen de la Semana Santa como una tradición moderna hispana en San Antonio está íntimamente relacionado con el Padre Virgilio Elizondo, párroco de la Catedral desde 1984 hasta 1996. Nativo de San Antonio, el Padre Elizondo es reconocido como un teólogo del catolicismo hispano, que ha estudiado en los EE.UU., Asia y en el Institut Catholique en París, donde obtuvo su doctorado en teología y en estudios religiosos. Se trata de un académico erudito y activista, que en 1975 fundó en San Antonio el Mexican American Cultural Center, un centro de investigación, formación y liderazgo para hispanos³⁷.

Consciente del aumento del número de inmigrantes, el Padre Elizondo reconoció la importancia de llevar el ministerio de la Iglesia a estos hispanos católicos. Para servir al pueblo inmigrante vio la importancia de incorporar tradiciones mexicanas en la comunidad de fe. El Padre Elizondo afirma que varias tradiciones mexicanas populares son identificadas como católicas porque vienen de Latinoamérica, pero estas no dependen del clero ni forman parte de los rituales oficiales de la Iglesia. Él cree que estas tradiciones populares han perdurado porque “surgen de lo más profundo de la conciencia de la gente”³⁸.

Mario Mandujano, director de la representación de Semana Santa, confirmó que el Padre Elizondo buscó ir más allá del ámbito de las tradiciones y rituales oficiales que la Iglesia sigue en el vía crucis. Según Mandujano, el Padre Elizondo quería incorporar las prácticas de los católicos mexicanos “así como se vivían en México para que las tradiciones no se perdieran”³⁹.

La participación de cientos de personas es clave en la representación de la Semana Santa. Alfredo Ramírez,

³⁵ Fehrenbach, “San Antonio.” Estos indígenas americanos eran conocidos como los Coahuiltecanos.

³⁶ Lupita Mandujano, entrevista, San Antonio, Texas, 29 de mayo de 2008.

³⁷ “Rev. Virgilio,” corp.matt.org/index.php?option=com_content&task=view&i, fecha de consulta, 16 de mayo de 2008.

³⁸ J. Michael Parker, “City streets come alive in Holy Week,” San Antonio Express-News, 8 de abril de 1990. El periódico *San*

Antonio Express-News es la principal fuente para relatos sobre la representación. Los recortes se encuentran en el archivo de la archidiócesis de San Antonio, Texas.

³⁹ Mandujano, nativo de Celaya, Guanajuato, México es un chef en una escuela pública así como para un grupo de monjas que tienen un centro de guardería para niños en San Antonio. Mario Mandujano, entrevista, San Antonio, Texas, 2 de junio de 2008.

un feligrés y empleado en la parroquia fue el primer director de la representación del vía crucis⁴⁰. Mientras que Ramírez dependía de los mismos voluntarios año tras año, Mandujano decidió escoger los participantes basándose en audiciones porque él “creía que era mejor que los participantes compitieran por los diferentes roles”. La mayoría de los participantes siempre han sido miembros de la parroquia San Fernando. En los últimos diez años, el número de participantes ha aumentado de veinte a ochenta personas. Mandujano calcula que del cuarenta al cincuenta por ciento de los participantes en la representación son inmigrantes sin documentación⁴¹.

A través de los años, la representación se ha llevado a cabo en diferentes sitios del distrito comercial en el centro de San Antonio. Durante los primeros años, la representación del vía crucis se hacía en el Mercado, un centro de tiendas que está al lado de la catedral y los participantes caminaban por la Calle Dolorosa hacia la catedral y la Plaza de Las Islas Canarias, que está localizada enfrente de la catedral. Hoy tiene lugar la representación en Milam Plaza, una plaza también ubicada en el centro comercial de San Antonio⁴².

La religiosidad popular de los hispanos durante la Semana Santa en San Antonio es muy similar a la de Bryan. Sin embargo, Mandujano ha agregado actos nuevos a la representación del vía crucis. Recientemente incorporó detalles nuevos de la pasión, incluyendo un acto en el cual los soldados juegan a los dados para determinar quien va a ganar las prendas de Cristo y también ha incluido un soldado arrepentido. Inclusive, dos escaleras grandes de madera fueron construidas y se usaron este año (2008) “para bajar a Jesucristo de la cruz y ponerlo en los brazos de su Madre”⁴³.

Mandujano introdujo otros cambios. Además de las audiciones para los actores en la representación, se requiere que los participantes asistan a un retiro espiritual el sábado previo a la Semana Santa. Mandujano afirma que el énfasis en la participación de los feligreses, tanto de los que participan en la representación como de los espectadores, es “vivir el vía crucis más a fondo”⁴⁴.

Una diferencia mayor entre Santa Teresa y San Fernando es que los participantes de San Antonio llevan

más de veinte años produciendo la representación, mientras la gente de Santa Teresa lleva dos años haciendo esta labor. En cierto sentido, los participantes de San Antonio son actores con más experiencia. En San Fernando los participantes practican durante dos meses reuniéndose dos veces por semana hasta el comienzo de la Semana Santa. Cada ensayo empieza y termina con una oración⁴⁵.

Bajo la dirección del Padre Elizondo, los comerciantes de El Mercado y la administración de la ciudad de San Antonio patrocinaron la representación. Después de que el Padre Elizondo dejó su cargo de párroco en San Fernando, los comerciantes dejaron de apoyar la representación. Consecuentemente, el Padre García buscó y encontró donantes nuevos para continuar la representación⁴⁶.

CONCLUSIÓN

En las parroquias de San Fernando y Santa Teresa, la religiosidad popular de los hispanos durante la Semana Santa refleja dos valores fundamentales, uno es lo espiritual y el otro lo cultural. En ambas parroquias, los participantes en las actividades populares encuentran beneficio espiritual, viviendo la pasión de Cristo por medio de la representación, vigiliando de oración, cantos y el pésame. Sacerdotes y actores reconocen la reflexión meditativa y el sentido de espiritualidad entre los participantes y espectadores. En el caso de Santa Teresa, el Padre Chávez Vázquez utiliza los símbolos y los sonidos de la representación, las procesiones y los cantos populares para evangelizar y dar significado a la Semana Santa. En San Antonio, los feligreses de San Fernando y la comunidad o el público están acostumbrados a la presentación de las actividades de Semana Santa porque éstas se han llevado a cabo durante muchos años. Además, San Antonio es una importante ciudad turística en los EE.UU. y muchos turistas asisten a actividades relacionadas con la religiosidad popular hispana. Como estas actividades se llevan a cabo en el centro comercial de la ciudad, el espacio público se transforma en espacio sagrado y la catedral y su espacio se transforman en un espacio público⁴⁷. Sin embargo, es importante entender que en ambas ciudades los valores espirituales de los

⁴⁰ Ramírez se involucró en la procesión pública en 1986, y a veces hacía el papel de actor en la representación. Natal de Monterrey, Tamaulipas, México, fue el director hasta 1996, cuando Mandujano, un miembro de la parroquia que hizo el papel de soldado en la representación desde 1986, tomó el cargo de director. Bridgett Cary, “He paved the road to Good Friday. Church Worker takes spirited approach to re-creation of Christ’s procession,” San Fernando Church Light, 23 de marzo, 1991.

⁴¹ M. Mandujano, entrevista.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.* El nuevo párroco de San Fernando, el Padre David García, nativo de San Antonio, Texas aconsejó a Mandujano al principio tocante la representación. Padre García tuvo mucha confianza en el por ser muy hábil y justo. El Padre García fue párroco de 1995 hasta junio de 2008. David García, entrevista telefónica, 1 de julio de 2008.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ García, entrevista telefónica.

⁴⁷ García, entrevista telefónica. Véase BREMER.



Jesús carga con la cruz por las calles de San Antonio. Fotografía: Mario Mandujano

hispanos están vinculados a su cultura.

Aunque los hispanos en San Antonio y Bryan tienen algunas cosas en común, tal como la presencia de los inmigrantes nuevos de Latinoamérica, existen diferencias considerables que afectan el desarrollo cultural. San Antonio es una ciudad más dinámica económicamente y culturalmente que Bryan. Casi tres siglos de presencia hispana en San Antonio es importante porque la ciudad es un espacio familiar para los hispanos. Esto facilita la persistencia de prácticas religiosas y culturales. En contraste, Bryan es un pueblo fundado más de un siglo y medio después que San Antonio y los hispanos llegaron más tarde a la región. En realidad, los hispanos son una minoría en Bryan-College Station. Su reclamo del espacio es una novedad relativamente reciente y por lo tanto insignificativo. A pesar de estas diferencias, existe entre los hispanos católicos una profunda valorización de su identidad cultural. No es de extrañar que durante la Semana Santa la religiosidad popular hispana enfatice las tradiciones culturales.

En San Antonio, los nativos e inmigrantes reviven sus tradiciones culturales en la expresión de su fe cató-

lica. Lo que no está claro es si las tradiciones son oriundas de San Antonio o tomadas de México y se han recuperado⁴⁸. Lo importante es que la religiosidad popular hispana reconoce y continúa con estas tradiciones⁴⁹. En el caso de Santa Teresa, una parroquia con una historia más reciente, los inmigrantes nuevos han revivido tradiciones antiguas en una comunidad nueva.

Podemos concluir afirmando que los valores religiosos y culturales están en el centro de la religiosidad popular hispana en San Fernando y Santa Teresa. Sin embargo, en algunas comunidades en las cuales se han hecho investigaciones como Chicago, la celebración de la Semana Santa se convierte en una oportunidad para hacer comentarios políticos. Así, en actividades como el vía crucis es común que los participantes y la gente mencionen injusticias u otros temas políticos en las oraciones y cantos⁵⁰. Recientemente, unos estudiantes universitarios en San Antonio utilizaron la representación del vía crucis para denunciar injusticias. No está claro si San Fernando o Santa Teresa tomaran el ejemplo de Chicago⁵¹. Lo que sí está claro es que los sacerdotes y los directores han mantenido un enfoque en el significado de lo espi-

⁴⁸ BREMER, *Blessed with Tourists*, I-2.

⁴⁹ García, entrevista telefónica.

⁵⁰ DAVALOS, pp. 41-68.

⁵¹ Robert Wright, entrevista telefónica, 26 de junio de 2008. Wright es sacerdote y profesor de historia en el Oblate School of Theology en San Antonio, Texas.

ritual y cultural de la pasión de Cristo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONZO, Armando C. *Tejano Legacy: Rancheros and Settlers in South Texas, 1734-1900*. Albuquerque: 1998.
- BREMER, Thomas S. *Blessed with Tourists: The Borderlands of Religion and Tourism in San Antonio*. Chapel Hill: 2004.
- CASTAÑEDA, Carlos E. *Our Catholic Heritage in Texas, 1519-1936, 7 Vols.* Austin: 1936-1958.
- COBB, Russell. "Our Padre: An activist Roman Catholic priest with little English is sent to conservative Aggieland". En Houston Press, 15-21 de noviembre, 2007, vol. 19, n.º. 46, 15-16.
- DAVALOS, Karen Mary. "The Real Way of Praying the Via Crucis, Mexicano Sacred Space, and Architecture of Domination". En Timothy Matovina y Cary Riebe-Estrella, New York: 2002, pp. 41-68.
- DOLAN, Jay P. e HINOJOSA, Gilberto M., Coords. *Mexican Americans and the Catholic Church, 1900-1965*. Notre Dame, 1994.
- EDWARDS, Robert P. y JACOBY, John O. *Christ Renews His Parish*. Cleveland, Ohio: 1st ed., 1978, 4th ed., 1997.
- FUREY, Francis J. *Archdiocese of San Antonio, 1874-1974*, San Antonio, 1974.
- GARCÍA, Richard. *Rise of the Mexican American Middle Class, San Antonio, 1929-1941*. College Station: 1991.
- GERHARD, Peter, *The Northern Frontier of New Spain*, Princeton: 1982; Norman, Okla.: 1993.
- KNIGHT, Lawrence Phillip. "Becoming a City and Becoming American: San Antonio, Texas, 1848-1861". PhD. Dissertation. Texas A & M University, College Station: 1997.
- LUNA, Anita de. *Faith Formation and Popular Religion: Lessons from Tejano Experience*. Oxford: 2004.
- MATOVINA, Timothy. *Tejano Religion and Ethnicity, San Antonio, 1821-1860*. Austin: 1995.
- RAMOS, Raúl A. *Beyond the Alamo: Forging Mexican Ethnicity in San Antonio, 1821-1861*. Chapel Hill: 2008.
- TEJA, Jesús F. De La. *San Antonio de Béxar: A Community on New Spain's Northern Frontier*. Albuquerque: 1995.
- WEBER, David J. *The Mexican Frontier, 1821-1846*. Albuquerque: 1982.
- *The Spanish Frontier in North America*. New Haven: 1992.

LA SEMANA SANTA EN EL ANTIGUO REINO DE LEÓN

Florián Ferrero Ferrero
Archivo Histórico Provincial de Zamora

CONSIDERACIONES PREVIAS

Varias son las consideraciones que hemos de señalar antes de proceder al desarrollo de la presente Ponencia, fundamentalmente en lo que se refiere al título de *La Semana Santa en el antiguo Reino de León*.

Respecto al ámbito geográfico, el concepto *Antiguo Reino de León* nos permitiría, bien limitarnos a las actuales provincias de León, Zamora y Salamanca, bien a un espacio más amplio que junto a las anteriores incluiría a las de Valladolid y Palencia. Hemos optado por el de las tres provincias citadas en primer lugar, que hasta mediados del siglo XX estaban incardinadas desde el punto de vista religioso en un total de siete diócesis¹.

Dado que en el espacio geográfico en que vamos a movernos existen cerca de 1.500 entidades de población, y en todas ellas en mayor o menor medida se celebran procesiones de Semana Santa, es necesario acotar aún más el ámbito de actuación. De forma fundamental se analizarán las que podemos denominar Semanas Santas urbanas, centrándonos en las de León, Salamanca y Zamora, aunque sin olvidar otras; respecto a las rurales se limitará el estudio a una serie de aspectos parciales.

Por otro lado, dado que la plasmación externa de la Semana Santa permitiría ser afrontada desde numerosas perspectivas, nos vamos a centrar fundamentalmente en las cofradías y hermandades, celebren o no procesiones públicas, olvidándonos, salvo en contadas ocasiones, de otras manifestaciones litúrgicas básicas en una celebración religiosa. Asimismo esa Semana Santa se analizará desde una perspectiva histórica, aunque sin obviar aspectos etnográficos-antropológicos.

La elección de las ciudades de León, Salamanca y Zamora viene motivada, además de por ser los centros administrativos de las tres provincias, por ser tres de las Semanas Santas más señeras de España, con amplia repercusión social y económica. Baste pensar que en una población como Zamora, con poco más de 65.000 habitantes, participan en sus desfiles procesionales cerca de 30.000 cofrades y su población se multiplica en esos días por cuatro.

Curiosamente, además, las tres han sido declaradas Fiestas de Interés Turístico Internacional y han tenido una eclosión en los últimos años.

Pero principalmente han sido elegidas porque representan tres modelos diferentes de Semana Santa, fundamentalmente durante el Antiguo Régimen: Todas las procesiones de Salamanca son organizadas por una sola hermandad; en León el número de cofradías en ese período era de cuatro, y cada una de ellas plasmaba un momento de la Pasión y Muerte de Cristo; en Zamora constatamos un total de 12, cifra que podríamos elevar a 15, apareciendo varias cuya finalidad era semejante.

Todas ellas además presentan unas características que las diferencian de las otras áreas geográficas: No existe una carrera oficial, tampoco se distingue entre hermandades y cofradías, el número de pasos con los que desfilan oscilan entre uno y catorce...

No obstante, pese a la riqueza que presentan, no analizaremos aspectos meramente externos, como formas de llevar los pasos, singularidades musicales, riqueza de túnicas, evolución de su imaginería, o, incluso, de léxico.

¹ Las de León, Astorga, Oviedo, Santiago de Compostela, Zamora, Salamanca y Ciudad Rodrigo.

LOS INICIOS Y LOS ACTOS NO PROCESIONALES

Una de las referencias más antiguas de la Semana Santa española aparece en Zamora, en el último tercio del siglo XIII.

Incluida en un largo proceso, tanto por su extensión temporal como por el número de asuntos que se litigan, en el que se enfrentan el cabildo catedral de Zamora y el concejo de la ciudad, aparece una primera avenencia entre las partes, patrocinada por el infante don Sancho, en 1273, en la que entre otras cosas se señala: *Saban quantos esta vieren que nos el Conceyo de Çamora avemos por verdad, por muchos omnes buenos de nuestro Conceyo, que la casa que está en el canto del Castillo a piedras de Mercadiello, en que solía morar Pay da Costa, e en que suelen cantar los monaziellos en día de Ramos cuando vienen de la procesión de San Marcos gloria laus², es del Cabildo de la Iglesia de Sant Çalvador de la Sey de Çamora, e fu e ye en la posesión de cinquenta annos acá nays³.*

Una nueva avenencia, plasmada en una carta abierta de don Sancho, otorgada en San Esteban de Gormaz el 27 de diciembre de 1278, nos proporciona nuevos datos, indicándonos el carácter de representación teatral que tenía la intervención de los monaguillos: *Otrosí, que el obispo e el Cabildo e la clereçía de Çamora ayán libremiente entrada e salida sobre la puerta del Castillo sobre piedras de Mercadiello para cantar los viersos e fazer presentación de Nuestro Señor en día de Ramos, a servitio de Dios, e del rey, e de mí, e a onrra de la cipdat, assí como siempre fue usado e otorgado por el Conceyo⁴.*

En términos parecidos se repite en otra diferente entre las mismas partes en 1324, y por tanto se vuelven a citar esos actos litúrgicos del Domingo de Ramos.

A través de esas referencias, puede señalarse que la Semana Santa zamorana se adapta perfectamente al esquema general del resto de la Península Ibérica, pues en el inicio de la Baja Edad Media se produce un salto cualitativo al pasarse de los ritos penitenciales y expia-

torios dominantes en el período anterior a las representaciones teatrales o, para ser más exactos, a la escenificación de los momentos evangélicos fundamentales; al mismo tiempo, comienza a desarrollarse una nueva procesión de Ramos perfectamente estructurada.

Este mismo tipo de representaciones teatrales en las que se narran los últimos días de la vida de Cristo, enmarcadas dentro de actos litúrgicos, las encontramos en León a mediados del siglo XV.

Como ha señalado Sánchez Herrero, la mañana del Viernes Santo no era festiva en León, mientras que si lo era la tarde. La causa radicaba en la posibilidad de asistir el pueblo a la representación de la Pasión en la catedral⁵.

Tres documentos nos aportan datos de interés⁶:

31 de enero de 1450: Item para Juan Alfonso que adoba las vestimentas e los ornamentos, que ponga filo e seda para lo adobar e que cosa lo que fuere menester el día viernes de la cruz para el sepulcro...

Viernes 31 de marzo de 1458, día de la cruz. Item di a los que fezieron la representación de la Pasión en el viernes de la cruz, 107 maravedís.

31 de diciembre de 1459: Item para Juan Alonso que adoba las vestimentas de la iglesia, e pongan filo e seda para lo que adoban e lo que fezieren de nuevo que se lo den, e más que prepare... el monumento de viernes de la cruz.

También se celebraban, en torno a 1450, en la catedral leonesa representaciones de la Resurrección, aunque Sánchez Herrero no se atreve a establecer si se trata de dramas litúrgicos o sacros o meras representaciones sobre el tema, habiendo referencias a *Un panno de sudario para la magdalena, para facer la resurrección...; el andamio para el púlpito en la resurrección...; el mozo de coro que anda con mi señor el obispo que fiso la resurrección...⁷.*

Aunque no existe ningún testimonio claro, como sucede en Palencia⁸, del canto del *Véxila Regis* desde las

² Se trata del himno *Gloria, laus et honor tibi sit*, creado por Teodulfo Aureliensis a comienzos del siglo IX, y cuya primera estrofa dice: *Gloria, laus et honor tibi sit, rex Christe, redemptor, / Cui puerile decus prompsit Hosanna pium*; es decir, *Gloria, alabanza y honor a Ti, ¡oh Cristo Rey! Redentor, / a quien este ramillete de muchachos entona piadoso Hosanna*.

Dicho himno consta de 39 dísticos elegíacos, el primero de los cuales sirve de estribillo, y era propio de la Procesión del Domingo de Ramos.

MARCOS CASQUERO, M. A y OROZ RETA, J. *Lírica Latina Medieval. II, Poesía religiosa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, pp. 328-331.

³ Archivo de la Catedral de Zamora (=ACZa), Leg. 31, 1ª parte, n° 15. Julio de 1273.

Tanto este como los documentos que a continuación se citan con el mismo tema han sido estudiados por: FERRERO FERRERO, F. *Historia de la Real Cofradía del Santo Entierro de Zamora*. Zamora: Diputación de Zamora, 1987. FERRERO FERRERO, F. "Jurisdicción municipal y poder eclesiástico en la Zamora medieval". En *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, T. 7, pp. 121-158. FERRERO FERRERO, F. "La primera procesión conocida de la Semana Santa de Zamora". En *Civitas*. Zamora: Junta de Castilla y León y Caja España, 1993, p.181. VENTURA CRESPO, C. M. "Creación del Patio

de Comedias de Zamora en 1606. Estudios y documentos". En *Studia Zamorensia*, 5, pp. 17-18. VENTURA CRESPO, C. M. *Historia del Teatro en Zamora*. Zamora: Ayuntamiento de Zamora, 2007, T. II, pp. 5-6.

⁴ Hay copia en el mismo sentido de 20 de marzo de 1279, donde cambia la palabra *presentación* por *representación*.

ACZa, Leg. 10 bis, n° 2, f. 25r; Leg. 14, n° 1; Leg. 16, 3ª parte, n° 2.

⁵ SÁNCHEZ HERRERO, J. *Las diócesis del reino de León siglos XIV y XV*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1978, pp. 240 y 292.

⁶ SÁNCHEZ HERRERO, J. *Opus cit.*, pp. 240 y 292. Archivo de la Catedral de León (=ACLE), doc. 6292. Cuentas de fábrica de la Catedral de León, 1450-1459, ff. 13r, 20r, 25r, 33v, 37r y 47r.

⁷ SÁNCHEZ HERRERO, J.: *Opus cit.*, p. 291. ACLE, doc. 6371. Cuentas de fábrica de la Catedral de León, 1450, f. 21r.

⁸ SÁNCHEZ HERRERO, J.: *Opus cit.*, pp. 289 y 290. Archivo de la Catedral de Palencia, armario IV, Leg. 4º, n° 833: *Ceremonial Consuetudinario de la Iglesia de Palencia*. Este libro lo recopiló el Dr. Arce, canónigo desta Sancta Iglesia...



Zamora. Hermandad de Buena Muerte

Vísperas del sábado de Pasión en León, Zamora o Salamanca durante la Edad Media, algunos indicios nos apunta a ello.

Sin duda, se llevaba a cabo al menos en Zamora, pues, aunque tardíos, hay diversos testimonios relacionados con la catedral.

Así, en la recepción de la bula en la iglesia se uisten de morado con dalmáticas y salen en llegando la bulla a la reja de el pórtico, y en tomando el señor Obispo o el preste la bulla canta la capilla el *Vexila Regis prodeunt*, y presa de el altal maior al lado de el Evangelio por el Diácono dicen el verso *Hoc signum crucis erit in celo* y el Preste dice *Dominus uobiscum* en tono general y la oración de la misa votiuva de la cruz⁹.

También en Zamora, en el *Sábado antes de la Dominica de Pasión...* y en los demás días señalados en la *Epacta*, se tenía que mostrar la *Vexilla* o gran pendón de tafetán negro, sin duda con una cruz, en el oficio de Vísperas. La ceremonia es prácticamente idéntica a la de la catedral palentina y en resumen consistía en que al finalizar el último salmo, tenían que salir del coro alto todos los canónigos con la cola de la capa extendida, dirigirse a través de la vía sacra a la sacristía, donde el deán tomaba el estandarte o *Vexilla*, y sus borlas los dos canónigos más antiguos; a continuación se iban desde allí al altar mayor,

permaneciendo en pie hasta que la capilla comenzaba el verso *O Crux*, momentos en todos se ponían de rodillas mientras el deán mostraba la *Vexilla...* formando con ella una cruz; tras ello regresaban a la sacristía, donde esperaban hasta que finalizaba el canto del *Magnificat*. A continuación volvían al altar para incensarlo y retornaban al coro para concluir las Vísperas¹⁰.

En relación con los sermones de Pasión y Resurrección, las primeras noticias se refieren a León, donde en 1450 conocemos que los predicaba el obispo¹¹.

Desde el siglo XVI dichos datos pasarán a ser más abundantes, sobresaliendo los del Mandato, los de Disciplinantes, de la Pasión y los referidos a los Dolores y Angustias de Nuestra Señora. Pero sobre todos ellos destacaba el del *Descendimiento* o *Desenclavo*, que se solía celebrar antes de la procesión del Santo Entierro.

Además del de Salamanca, al que en su momento nos referiremos, destacaba el de la Cofradía del Santo Entierro de Zamora.

El sermón se iniciaba a las dos de la tarde en la iglesia de San Esteban, y con anterioridad se colocaban, mediante cuatro poleas, unos grandes cortinajes de tela negra que cubrían todo el fondo de la capilla mayor; delante, vacía, se situaba, sobre sus andas, la

⁹ ACZa, Libro manuscrito 287. Libro de casos extraordinarios. I666.

Agradezco a mis amigos y compañeros Marta Lorenzo y Alberto Martín este dato, así como la referencia que sigue.

¹⁰ Archivo Histórico Diocesano de Zamora (=AHDZa), Mitra, Libros impresos n° I4: *Resumen de las ceremonias que se observan y deven observarse en esta Santa Iglesia Cathedral de Zamora*.

¹¹ SÁNCHEZ HERRERO, J.: *Opus cit.*, p. 254.

ACLE, doc. 6292-6299. Cuentas de fábrica de la Catedral de León, ff. 13r, 21r, 25r y 47r.

Urna del Santo Sepulcro; y a su lado se ponía el Crucificado llamado del *Descendimiento*, fijando la cruz mediante unas grandes piedras simuladas o naturales; y, detrás, unos caballetes y tabloncillos para facilitar la tarea de desclavar y bajar el Cristo, que a veces eran sustituidos por unas escaleras. El resto de los pasos de la cofradía se encontraban distribuidos por la iglesia. Los estandartes y pendones, los *ángeles* con las insignias de la Pasión, el campanillero y los *armados* completaban el marco. El suelo del templo se cubría con juncos y espadañas¹².

Previamente a la iniciación del sermón, era entonado el *Miserere* por los *mozos de coro* de la hermandad. Los mayordomos acompañaban con sus varas al predicador desde la sacristía al púlpito, tomando el asiento que les tenían dispuesto; lo que se repetía al final del mismo pero en sentido inverso.

El predicador hacía un recorrido de la Pasión y, llegado el momento en que evocaba el Descendimiento, unos sacerdotes procedían a desclavar, tras retirarle la corona de espinas, al Crucificado, bajándolo de la cruz mediante una gran banda de tela blanca; depositándolo a continuación en la Urna.

Hasta 1626, parece que el sermón fue pagado por la cofradía, junto con la colación que se daba al predicador, siendo su importe una cifra cercana a los 500 maravedís. Desde 1627, la hermandad va a aportar 20 reales –16 por el sermón y 4 por el refresco– cifra que se mantiene inalterable hasta 1702, en que se deja de pagar. Y es que, desde aquel año, esa es la cantidad que la cofradía da para el sermón del Viernes Santo al mayordomo, quien puede efectuar un gasto superior si lo desea.

La propia estructura de este tipo del sermón nos hace pensar que este tiene su origen en la existencia de un drama litúrgico previo.

El drama que, creemos, se representaría en la tarde del Viernes Santo formaría parte de la familia de autos sacramentales del tipo Descendimiento de Cruz, como el conservado en el llamado *Códice de Autos Viejos* de la Biblioteca Nacional de Madrid¹³.

Este tipo de autos del Descendimiento de la Cruz, como señala Moll, se representaba siempre el Viernes Santo por la tarde, dentro del templo, y terminaba con la procesión del Entierro, llevando la imagen de Cristo

al sepulcro. Disponiendo a tal fin de una imagen de Crucificado con los brazos articulados, llevando a cabo el descendimiento con todo realismo, colocándole, una vez en tierra, los brazos a lo largo del cuerpo, para introducirlo en la sepultura.

La posible introducción de elementos profanos fuerza a los obispos reformistas anteriores y posteriores a Trento a suprimir las representaciones, lo que ocasiona una serie de conflictos, que se suelen resolver con censura previa, paso paulatino a representaciones en el exterior de la iglesia; a lo que podemos añadir, y a sermones con escenas de la antigua representación, como hoy día se sigue conservando en Bercianos de Aliste.

El ejemplo más interesante y puro que ha llegado a nuestros días es, posiblemente, este citado de Bercianos de Aliste; lugar donde, en la tarde del Viernes Santo, todos los vecinos –unos con las *capas de honras* y otros con su *mortaja*– se reúnen en torno de la imagen de un Crucificado, que es descendido de la cruz y, tras ser presentado a su Madre, introducido en una urna. A continuación se inicia su entierro, en un itinerario que le lleva primero al Calvario y finalmente a la iglesia.

Muy interesantes eran también los *del Confalón* –herederos directos en ocasiones de las *Véxila Regis*– de los que hay constancia en Salamanca y León, pero entre los que destacaban los que se llevaban a cabo en Toro, del que se conservan numerosos textos impresos, y que fueron reflejados por el Padre Isla en *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas*¹⁴:

En los demás papeles de que todavía no se ha valido vuestra merced, porque los reservaría sin duda para la tercera parte, hallo otras mil graciosas investigaciones del tunante, tan fingidas como las pasadas. Trátase en ellos del ridículo modo con que entendía fray Gerundio el mandato de casi todos los señores obispos de España, de explicar por lo menos un punto de doctrina cristiana en la salutación de todos los sermones, y de lo que le pasó en esto con un prelado celoso. Háblase mucho de un sermón de confalón que predicó en la ciudad de Toro...

No podemos dejar de citar las *Suizas* o *Zuizas*, que consistían en una representación pública que solían realizar todas las cofradías para recaudar fondos, pero que eran, junto con las *Salvas* o disparos de armas de fuego y de cohetes, parte esencial de las procesiones de la Resurrección en Zamora y Salamanca.

¹² FERRERO FERRO, F.: *Historia de la Real Cofradía del Santo Entierro de Zamora*. Zamora: Diputación, 1987. FERRERO FERRO, F. "El Sermón del Descendimiento". En *Semana Santa 1984*, Zamora. Zamora: Junta Pro Semana Santa, 1984, p. 89. FERRERO FERRO, F. "Las Cofradías del Santo Entierro en Castilla y en León". En *Tercer Encuentro para el Estudio Cofradiero: En torno al Santo Sepulcro*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, 1995, pp. 171-199.

¹³ Biblioteca Nacional, Ms. I4711, ff. 430r-434v. Editado por ROUANET, L. *Colección de Autos, farsas y coloquios del siglo XVI*. Barcelona-

Madrid: 1901, tomo IV, pp. 29-46; y por MOLL, J. *Dramas Litúrgicos del siglo XVI: Navidad y Pascua*. Madrid: Taurus, 1969, pp. 95-114.

Representaciones de este tipo están muy bien documentadas en Villarreal en el siglo XIV. Vid. DOÑATE SEBASTIÁ, J. M. "Aportaciones a la historia del Teatro. Siglos XIV y XV". En *Martínez Ferrando, Archivero. Miscelánea de estudios dedicados a su memoria*. Madrid: Asociación Nacional de Bibliotecario, Archiveros y Arqueólogos, 1968, pp. 149-164.

¹⁴ Padre ISLA. *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas*. Madrid: Editora Nacional, 1978, T. II, pp. 858-859.

La finalidad, junto con la festiva, era *que los vecinos desta ciudad se animen con zelo de dar limosnas a la dicha cofradía saliendo en son de guerra*¹⁵.

A través de las *Suizas*, los cofrades salían imitando un desfile militar *en son de guerra*, con sus armas, alardes e insignias. A veces, la *Suíza* era contratada a un grupo ajeno a la cofradía, como podían ser los habitantes de un pueblo sayagués, en el caso zamorano. Durante el acto solicitaban la limosna de los presentes. Además, en algunas ocasiones los cofrades, excepto los mayores de sesenta años, estaban obligados, bajo pena de una onerosa multa, a formar parte de la misma; llegando algunos a pujar por ocupar los puestos de preeminencia como eran los de capitán, alférez y sargento¹⁶.

LAS PRIMERAS COFRADÍAS

Las primeras referencias fiables a cofradías penitenciales aparecen en la ciudad de Salamanca.

Se trata de cofradías, según establece Sánchez Herrero, que toman como centro de su actividad la consideración de la Pasión de Cristo y el dolor de la Virgen María, juntamente con la imitación en el dolor y los azotes¹⁷.

Hacia 1240 aparecen las primeras referencias de la *Cofradía de los Hermanos de la Penitencia de Cristo* en Salamanca, que tenía como fin meditar sobre la Pasión de Cristo y hacer sacrificios particulares y colectivos; aunque se desconoce si se disciplinaban públicamente. Fundaron una ermita dedicada a la Santa Cruz en el campo de San Francisco, junto a la que erigieron un hospital donde curaban a pobres de ambos sexos. En diversos testamentos de los años 1273, 1275 y 1282 aparecen varias mandas destinadas a la misma; aunque desde ese último año no se vuelve a tener noticias¹⁸.

Cien años más tarde, en 1340, en la misma ciudad se crea la *de la Pasión y Santa Susana*, de la que desconoce prácticamente todo, salvo el nombre, la cual tuvo su sede en la capilla de San Gregorio¹⁹.

Según Fernández-Prieto, al llegar a Zamora en los últimos años del reinado de Alfonso VII los caballeros

de la Orden del Santo Sepulcro construyeron un templo privativo de ellos —el del Santo Sepulcro, extramuros de la ciudad— en que se rendía culto al Cristo yacente *que en el mismo se conserva... imagen del siglo XII*, que previamente se trasladaba a las iglesias de la Horta o de la Magdalena, desde donde era llevada en procesión a la titular la tarde del Viernes Santo²⁰.

Nada sabemos para los siglos XIII y XIV de las posibles cofradías nacidas en las actuales provincias de Zamora y León.

LA ECLOSIÓN DE LAS COFRADÍAS

Ya hemos señalado cómo las cofradías leonesas y salmantinas y zamoranas desde el siglo XV hasta el XVIII representan tres modelos diferentes de entender la Semana Santa. Así, las cuatro procesiones de Salamanca son organizadas por una sola cofradía; las cuatro de León por otras cuatro; y las 12 de Zamora por otras doce, cifra que podríamos elevar a 15.

• León

El caso leonés se presenta como un intermedio entre el zamorano y el salmantino.

Aunque son pocas las cofradías de las que tenemos referencias, y es posible que existiera alguna más, no puede decirse que haya un total dominio por una sola como sucede en Salamanca.

Durante la Edad Moderna se conocen las siguientes²¹:

Cofradía de la Vera Cruz

Las noticias sobre la misma son prácticamente inexistentes hasta el siglo XVI, pero sin duda debió nacer en el siglo XV y desfilaría en la tarde noche del Jueves Santo, realizando disciplina pública. Su sede era el convento de San Francisco.

La única referencia colateral de la misma en sus primeros años es un famoso altercado producido en la procesión de los disciplinantes durante la Guerra de las Comunidades, en 1521.

¹⁵ AHDZa, Mitra, Leg. 965-II. 1603.

LORENZO PINAR, F. J. y FERRERO FERRERO, F. "La conflictividad en torno a las cofradías zamoranas de Semana Santa en la Edad Moderna". En *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Córdoba: Caja Sur, 1997, T. I, p. 168.

¹⁶ AHDZa., Mitra, Leg. 965-II.

LORENZO PINAR, F. J. y FERRERO FERRERO, F. *Opus cit.*

¹⁷ SÁNCHEZ HERRERO, J. *Opus cit.*, p. 385.

¹⁸ SÁNCHEZ HERRERO, J. *Opus cit.*, pp. 385-386 y 468.

Archivo del Hospital de la Trinidad de Salamanca (=AHTSa), Libro del Hospital de la Santísima Trinidad, f. 8.

VILLAR Y MACÍAS, M. *Historia de Salamanca*. Salamanca: 1887, L. III, cap. XIII, 132.

¹⁹ SÁNCHEZ HERRERO, J. *Opus cit.*, pp. 386 y 470.

AHTSa, Libro del Hospital de la Santísima Trinidad, f. 8.

VILLAR Y MACÍAS, M. *Opus cit.*, L. IV, cap. VIII, 67-68.

²⁰ FERNÁNDEZ-PRIETO DOMÍNGUEZ y LOSADA, E. "Notas históricas sobre la Semana Santa Zamorana". En *El Correo de Zamora*, 30-3-1944, p. 10.

No ponemos en duda la afirmación del autor, pero es preciso hacer una matización inicial: La imagen que él considera románica es una obra del gótico tardío, probablemente de fines del siglo XV. Además, no hemos podido constatar el dato sobre la procesión, ya que al tratarse de un trabajo periodístico no da notas críticas; tampoco las aporta en otra obra suya: *Nobleza Zamorana*, Madrid, CSIC, 1953, donde trata de la Orden del Santo Sepulcro

²¹ Tanto en este como en los siguientes capítulos referidos a León seguimos principalmente la obra de LLAMAZARES RODRÍGUEZ, F. *Los pasos de la semana Santa de León*. León: Junta Mayor de la Semana Santa, 1992.

Según la mayor parte de los autores no se habría fundado hasta 1756, teniendo su sede en una capilla propia en la calle de la Misericordia.

Sin embargo, en 1628, la Cofradía de Nuestra Señora de las Angustias y Soledad de la Madre de Dios, a la que después nos referiremos, acuerda reunirse con la de la Cruz para *reprenderles* por hacer otra procesión el Viernes Santo, que les afectaba directamente.

Pese a todo, este hecho no debió afectarles, ya que desde 1663 hay numerosas noticias de que la Vera Cruz organizaba la procesión del Santo Entierro en la tarde del Viernes Santo, a la vez que la de las Angustias llevaba a cabo esa noche la de la Soledad. Esa procesión del Santo Entierro se llevó a cabo hasta 1808, suspendiéndose, como el resto de las procesiones, en los tres años siguientes debido a la ocupación francesa.

El 12 de marzo de 1812, el ayuntamiento leonés acordó realizar una solemne procesión del Entierro de Cristo y Soledad de María con Sermón, con la que se unificaban los dos desfiles de las dos cofradías citadas.

Este hecho es el que da lugar a una concordia, que se firma en 1830 y se confirma en 1876, por la que la de Vera Cruz saldría en procesión los años impares con todos sus pasos y la de Angustias y Soledad los pares, como se sigue haciendo hasta la actualidad.

Desconocemos también los pasos con los que desfilaba y su posible hábito.

Cofradía de Nuestra Señora de las Angustias y Soledad de la Madre de Dios

Fue fundada en los primeros años del siglo XVI en el convento de Santo Domingo el Real, siendo considerada la cofradía más antigua de León, aunque ya hemos señalado que puede no ser así²².

El desfile se llevaba a cabo en la tarde-noche del Viernes Santo, celebrando una procesión de la Soledad.

Desde sus primeros años salía con una Virgen de las Angustias y con un Yacente en su Urna, que Llamazares considera obras de Juan de Angés.

Cofradía del Dulce Nombre de Jesús Nazareno

Nació en 1611 con el objeto de *Servir a Dios Nuestro Señor y a honra y gloria del Santísimo Nombre de Jesús Nazareno*.

Tenía su sede también en el convento de Santo Domingo y celebraba su procesión en la mañana del Viernes Santo, tras un acto penitencial.

Desde el momento de su fundación contaba con las imágenes de Jesús Nazareno y Cristo atado a la Columna.

Su traje como la mayor parte de las de igual advocación, es negro, de tela basta y caperuz romo.

Cofradía de la Minerva

Se crea también en 1611, con un claro sentido eucarístico. Tenía su sede en el convento benedictino de San Claudio.

No tenía ninguna finalidad penitencial²³.

Venerable Orden Tercera Franciscana / Procesión de Jesús Nazareno

Los estatutos de la Venerable Orden Tercera Franciscana de la ciudad de León llevados a cabo en 1741, recogen que ya en 1734 celebraban una procesión el Domingo de Ramos con una imagen de Jesús Nazareno.

Dicha procesión se dirigía desde el Convento de San Francisco el Real, donde tenía su sede, hasta la Plaza Mayor, en que se llevaba a cabo un sermón.

Desde 1826 se cita como *Rosario de la Buena Muerte*.

• Salamanca

La Semana Santa de la ciudad de Salamanca durante toda la Edad Moderna se caracteriza por el predominio cuasi absoluto de una sola cofradía, que va a llevar a cabo diversas procesiones²⁴.

Sin embargo, la cita en un acuerdo de la Universidad con la cofradía de la Santa Cruz del año 1617 en que se dice que por el año 1600 en Salamanca, una ciudad *que resonaba en todo el orbe*, había *unas procesiones con poco orden y decoro*, nos lleva a pensar que además de las que conocemos debieron existir otras con pocos cofrades y sin ninguna organización, que durarían pocos años.

Tres son las cofradías de las que tenemos noticias.

Cofradía de la Santa Cruz

Queremos agradecer desde aquí los datos que nos ha proporcionado el profesor y amigo F. J. LORENZO PINAR, quien nos ha permitido además consultar su obra *Fiesta y ocio en Salamanca en el siglo XVI (1600-1650)* aún en prensa.

²² Para muchos autores la de la Vera Cruz habría nacido en 1756.

²³ Si es citada aquí es por su posterior fusión con la de la Vera Cruz, dando lugar a la Cofradía de la Minerva y Vera Cruz, en 1876.

²⁴ Para este y otros apartados de la Semana Santa salmantina seguimos principalmente la obra de BLÁZQUEZ Y VICENTE, F. J. *Semana Santa Salmantina. Historia y Guía Ilustrada*. Salamanca: Amarú, 1992.

Su fundación se produce en 1506, de acuerdo con lo que reflejan sus primitivas ordenanzas, fijando su sede en el convento de San Francisco.

Sin embargo, puede considerarse heredera de la de los Hermanos de la Penitencia de Cristo, también ligada a los franciscanos, a la que ya nos hemos referido, pues siguió administrando sus bienes y hospital. Poco tiempo después, en 1525, se une a la de la Purísima Concepción, dando como resultado la Cofradía de la Santa Cruz del Redentor y de la Purísima Concepción de la Virgen María.

Su acto fundamental durante Semana Santa era la procesión de disciplina que se llevaba a cabo en la tarde-noche del Jueves Santo.

Como sucedía en otras ciudades, comenzaron a surgir intentos de creación de nuevas hermandades con prácticas de disciplina. Así, en 1573 o 1574, el convento de San Esteban organizó una de este tipo con estudiantes; y en 1576 el convento de San Agustín pretendió organizar otra.

Ese mismo año, la cofradía de la Cruz consiguió que esos intentos fueran cortados de raíz, ya que Felipe II, en sendas provisiones dirigidas al corregidor y al obispo salmantinos, manda que *en adelante no permitan otra procesión de disciplina sino es la de la Cofradía y Hospital de la Cruz y Pasión de Nuestro Señor que sale ahora*.

Con ello se consigue imprimir unas características especiales a la Semana Santa salmantina, pues esta cofradía comienza a realizar procesiones que en muchos lugares se encomendaban a otras que tenían por advocación el Santo Entierro o las Angustias y Soledad.

Este carácter de exclusividad se reafirma cuando, tras un acuerdo de 1805 del Supremo Consejo de Castilla, puesto en práctica un año después por el obispo salmantino, las procesiones quedan reducidas a una sola en la tarde del Viernes Santo.

El Jueves Santo por la noche se efectuaba la procesión principal de disciplina, en la que también participaban hermanos de luz. Los hermanos de sangre portaban las camisas blancas de disciplina con la espalda descubierta.

Inicialmente en esta procesión sacaban una cruz grande y cuatro Cristos. Con el paso del tiempo se incorporaron una serie de imágenes entre las que se encontraban una Oración del Huerto, una Flagelación, un Nazareno y una Virgen.

Se iniciaba con una plática de disciplina, y, aunque su recorrido varió en ocasiones, se dirigía siempre a la catedral, pasando por San Blas, San Agustín, San Juan de Barbalos y la Universidad.

A imitación de otras ciudades, desde principios del siglo XVII se plantea hacer una procesión de Nazarenos. Sin embargo, esta no se lleva a cabo de forma independiente, sino que va a ser la Cofradía de la Cruz quien la lleve a efecto.

En 1617 se decide que esta procesión, en la que los cofrades vestirán túnica morada, con capillo romo, corona de sogas imitando la de espinas, y otra gran sogas que llegue del cuello a los pies, portarían cruces de madera, y se llevaría a cabo en la madrugada del Viernes Santo, saliendo de su sede a las 4 de la mañana.

Dos años después, vistos los inconvenientes que suponían para una cofradía organizar tres procesiones y un acto de *Desenclavo* en menos de 24 horas, decidieron trasladar esta a primeras horas de la tarde del Miércoles Santo, para más tarde hacerlo por la noche.

En ella desfilaba un paso de Jesús con la Cruz a cuestras ayudado por el Cirineo y otro con la Virgen y san Juan.

La procesión, con un largo recorrido, en el que se no se dejaban de visitar varios templos y la catedral, finalizaba con una plática breve.

Desde 1615 la cofradía, posiblemente en un intento de anular el nacimiento de otras cuya finalidad fuera el Entierro de Cristo o la Soledad y Angustias de Nuestra Señora, toma la decisión de realizar una ceremonia de *Desenclavo* o Descendimiento y la procesión posterior del Santo Entierro

Así, se acuerda que *La cofradía de la Cruz de la ciudad de Salamanca, habiendo entendido que en ciertos lugares de Perú y Nueva España se ha instituido el descendimiento de la Cruz de Nuestro Señor y la procesión del Santo Entierro, que a su imitación se ha empezado a hacer lo mismo en la villa de Madrid y otros lugares del Reino, con mucha edificación de los fieles, deseando que esta ciudad participe de tal devoción, con licencia del Ilustrísimo Señor don Luis Fernández de Córdoba, obispo de Salamanca y electo de Málaga, habiendo hecho diferentes juntas y cabildos, ha ordenado la erección, fundación y ordenanzas del Descendimiento y de la procesión del Santo Entierro, con aprobación por parte del Ordinario en 25 de enero de 1615*²⁵.

El primer Descendimiento se realizó el 17 de abril de 1615, en la capilla de la Vera Cruz.

El desarrollo del *Desenclavo*, que debía comenzar poco después del mediodía, en la iglesia de la Cruz, de acuerdo con lo señalado por Blázquez, era el siguiente:

En el presbiterio se colocaba un tablado en el que se situaba una cruz central con un Cristo articulado,

²⁵SÁNCHEZ PASCUAL, R. "El acto del Descendimiento y su origen". En *La Gaceta Regional*, p. 6. Salamanca, 24 de marzo de 1989. Cfr. BLÁZQUEZ Y VICENTE, F. J. *Opus cit.*, p. 81.

sobre la que se apoyaban dos escaleras, y a los lados otras con Dimas y Gestas, algo adelantadas del conjunto se situaban las imágenes de la Virgen María y de san Juan. En un lateral se colocaba una urna vacía. Tras un sermón que duraba aproximadamente media hora, predicado por un franciscano, tres frailes subían al estrado. Dos de ellos con las escaleras procedían a retirar la corona y los clavos de Cristo y a bajar la imagen mediante un sudario; el tercer franciscano lo recogía y lo ponía en brazos de la Virgen.

Después se depositaba el Cristo ya yacente en la urna, que sería portada por ocho franciscanos. Iniciándose a continuación la procesión del Santo Entierro.

El aumento de fieles que querían presenciar esa ceremonia hizo que pronto se sacara a la calle, pasando a realizarse en el Campo de San Francisco. La procesión del Santo Entierro de Nuestro Señor se llevaba a cabo a partir de las dos de la tarde y revestía gran solemnidad.

Junto a un gran palio, que era portado por ocho regidores, un gran pendón y 13 estandartes, figuraban una serie de frailes con los atributos de la Pasión y 43 personas vestidas de ángeles. Entre los pasos que desfilaban lo hacía una Muerte vencida, la Cruz utilizada en el Descendimiento, el Yacente y, finalmente, Nuestra Señora y San Juan.

Efectuaba un largo recorrido, que llegaba hasta la catedral, único templo donde hacía estación.

También organizaba la procesión de Resurrección. Aunque no hay noticias de cuándo comenzó a hacerlo, sin duda tuvo que ser a principios del siglo XVII. La primera noticia indubitable es de 1616, momento en que aparecen entre los bienes de la cofradía de la Cruz 12 *tunicelas* de tafetán blanco, estrelladas en oro para el día de Resurrección, así como 12 cruces de lata dorada, 12 zapatillas blancas y cintas blancas y doradas para la cabeza con el mismo fin.

A estos 12 ángeles que acompañaban la procesión se unían unos danzantes, entre los que no faltaban los *gitanos* y los *zapateadores*, *menestriles*, *atambores* y *trompeteros*. También se llevaban a cabo en la procesión *Suizas*, para las que el ayuntamiento no dudaba en proporcionar un buen número de arcabuces.

El primer paso del que se tienen noticias en desfile fue el del Demonio y el Mundo, que es reflejado en los inventarios de 1679 como *el diablo con su cadena que sale el día de Pascua*. A mediados del siglo XVIII eran ya cuatro los pasos que desfilaban: El triunfo de la Cruz —que sustituyó al Demonio—, Non est hic, en que aparecía representado un ángel sujetando la tapa del sepulcro vacío y comúncandole dicha frase a las tres Marías; el Resucitado y la Virgen.

La Virgen salía enlutada del convento de San Francisco mientras que los otros tres pasos lo hacían de la Capilla de la Cruz, produciéndose el Encuentro en el Campo de San Francisco, tras lo cual se llevaba a

cabo la procesión propiamente dicha, que se encaminaba hasta la catedral, pasando por la Universidad.

Desde 1617, y en virtud del acuerdo entre la cofradía y la Universidad, al que ya nos hemos referido, las procesiones de la Santa Cruz pasaban por las Escuelas Mayores, entrando por una puerta y saliendo por otra: *y estando en cavildo dijeron como la Universidad les enviaba a pedir y suplicar que la cofradía tuviese por bien, y fuera servida de que las procesiones que hace de los Nazarenos, Disciplina, entierro de Nuestro Señor y Resurrección, entrase por las escuelas maiores, por delante de la Capilla donde está el Santísimo Sacramento, entrando por una puerta y saliendo por otra... y bien visto acordose que las procesiones de los Nazarenos y Disciplina entren y pasen por las Escuelas maiores entyrando por la puerta principal del desfiladero y saliendo por las puertas frontales de la Iglesia Cathedral... y por los inconvenientes que han resultado y pueden resultar en cuanto a las dos procesiones del Entierro y la resurrección no pueden entrar en Escuelas ni por otra parte ninguna... sino es en la Iglesia Cathedral.*

Dicha entrada se mantuvo hasta 1765, año en que surge un pleito con la Universidad por el trato que daba a la cofradía y a sus imágenes, rescindiéndose el acuerdo.

Congregación de Nuestro Padre Jesús Nazareno y Santo Entierro

En un documento de la Cofradía, del año 1780, se indica que *sus orígenes son muy antiguos, es la prolongación de una cofradía penitencial anterior.*

Fue en realidad fundada en 1688 en el convento de San Francisco el Real, con la mera intención de participar más solemnemente en las procesiones que la cofradía de la Cruz efectuaba el Miércoles y el Jueves Santo, vistiendo para ello túnicas iguales a los de la matriz, portando una cruz en la primera de ellas y alumbrando en la segunda.

Sin embargo la cofradía de la Cruz nunca vio con buenos ojos a la que en esos momentos no era más que una sección, sobre todo a raíz de que en 1714 tomaron la decisión de hacer un paso propio de ocho figuras que representara el encuentro de Jesús con las hijas de Jerusalén.

La finalización de la imagen del Nazareno, que desfiló ya en 1716, supuso la total ruptura teniendo que buscar hasta una nueva sede, que fue el Colegio de Clérigos Menores.

Los congregantes organizaron su propia procesión y se inició un auténtico cisma en la Semana santa salmantina, al romperse temporalmente el monopolio pasionista que hasta esos momentos tenía la cofradía de la Cruz.

Un complejo pleito fue finalmente resuelto en 1716 por el Tribunal Metropolitano, sentenciando que volvieran a unirse en San Francisco.

Como las tensiones continuaron se tuvo que alcanzar un nuevo acuerdo en 1724 por el que se estable-

cía que los hermanos de Jesús Nazareno asistirían a las dos procesiones citadas de la Cruz, trasladándose procesionalmente desde su sede e incorporándose a la misma sin pretender ocupar lugar de privilegio; por su parte la Cruz tenía que admitir en su procesión el paso de los nazarenos.

Y aunque no volvió a romperse momentáneamente la unidad, durante los siguientes años fueron frecuentes los conflictos surgidos entre ambas.

Congregación de Jesús Rescatado

Aunque no puede considerarse una cofradía pasionista, pues no desfiló nunca en este período en la Semana Santa salmantina, su influencia en los siglos siguientes hace que la citemos.

Fue fundada en 1686 por la Confraternidad Trinitaria para dar culto a la imagen de Jesús Rescatado que poco antes había sido llevada a la ciudad.

En el siglo XVIII aparece muy mermada, siendo rehabilitada, como pasionista, en el XX, aunque ya desde 1868 se incorpora a la procesión del Santo Entierro.

Hermandad de Nuestra Señora de la Soledad

Nace el año 1645 como cofradía propia del gremio de zapateros, integrada por 40 hombres.

Aunque nunca, durante toda la Edad Moderna, aparece como penitencial, se transformó en tal a fines del siglo XIX, razón por la que aquí la citamos.

• Zamora

Como ya hemos señalado, si algo llama la atención en lo que se refiere a las cofradías penitenciales, es el gran número de ellas que surgen en Zamora desde fines de la Edad Media, lo que no dejó de suponer una fuente de serios conflictos entre ellas, producidos en ocasiones por causas nimias²⁶.

Aunque posiblemente existiera alguna cofradía más de la que no tenemos noticias, hemos constatado las siguientes que efectuaron procesiones de Semana Santa durante la Edad Moderna²⁷:

Cofradía del Santo Ecce Homo

Desconocemos cuándo fue fundada, aunque pensamos que lo sería a finales del siglo XVI, siendo la única referencia que poseemos la descripción que de la misma hace el merino de la ciudad Antonio Moreno de la Torre en su *Diario* de los años 1673-1679²⁸.

Tenía su sede en el convento de San Francisco y estaba abierta a hombres y mujeres. Dependía directamente de la Venerable Orden Tercera Franciscana. Su procesión se realizaba el Domingo de Ramos por la tarde, tras las Vísperas y un sermón, sin práctica de disciplina.

Posiblemente la procesión naciera para trasladar la imagen del Ecce Homo de la cofradía de la Vera Cruz de Disciplina desde dicho convento hasta el de Santo Domingo los años en que su desfile, a la que después nos referiremos, salía de su segunda sede. Más tarde se transformaría en cofradía.

Antonio Moreno, con mucha sorna, la describe así: *Procesión de los hermanos de la 3ª orden, Santo Hece Homo, ministro el arcipreste. Después de las vísperas, a las 3, predicó en su casa el padre [en blanco], vien. Gran concursso. Dispúsose si la procisión, por las velas que se dieron a los ermanos más de 200, y con ninos de dodrina (sic). Ay muchos penitentes, se formó procisión numerosa por aver entrado muchos hermanos. Las hermanas de rodillas con sus belas, muchas sin caveça porque por sus achaques doña Josepha de Arévalo no acetó ni pudo acudir. Pasando el puente empeçó a caer un noblado de recio, que después de mui mojados, nos metimos en la Zapatería en danvas ceras y el Santo Hece Omo en casa [en blanco], y salimos con grandes arroyos y nos cojió otro turbión en San Juan de la Plaça. Fue el sermón del padre [en blanco] Rico, gran sermón. Y por la Plaça a San Ylefonso, a San Francisco, donde acudió todo concurso, asistió la música y el arcipreste...*²⁹. Parece que sacaba en procesión una sola imagen, que correspondía a la del titular de la hermandad, sin duda un Jesús Nazareno³⁰.

²⁶ Para estos y otros datos referidos a la Semana Santa de Zamora véanse nuestras obras: FERRERO FERRERO, F. *Guía de la Semana Santa de Zamora*. Zamora: Editorial Semuret, 2001. FERRERO FERRERO, F. "Manifestaciones externas de religiosidad en la Semana Santa de Zamora en la Edad Moderna". En *Religiosidad Popular en España. Actas del Simposium*, T. I, Madrid: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 1997, pp. 645-671.

²⁷ FERRERO FERRERO, F. *Guía...*

²⁸ Archivo Histórico Provincial de Zamora (=AHPZa), Antonio Moreno de la Torre, Caja I.

LORENZO PINAR, F. J. Y VASALLO TORANZO, L. *Diario de Antonio Moreno de la Torre. Zamora 1673-79. Vida cotidiana en una ciudad española durante el siglo XVII*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, 1990.

²⁹ AHPZa, Antonio Moreno de la Torre, Caja I, f. 139r. Año 1679. Hay descripciones complementarias en los folios 107v, 116v y 124v, correspondientes a los años 1676, 1677 y 1678.

LORENZO PINAR, F. J. Y VASALLO TORANZO, L. *Opus cit.*, pp. 194-195; y en las pp. 117, 140 y 163.

³⁰ AHPZa, Antonio Moreno de la Torre, Caja I.

LORENZO PINAR, F. J. Y VASALLO TORANZO, L. *Opus cit.*

³¹ Según Sánchez Herrero se trata del foro de unas casas, y se conservaría en el Archivo de la cofradía. Sin embargo, el archivero e historiador de la cofradía Miguel Ángel Jaramillo Guerreira en todos sus trabajos da la fecha de 1508 como el de la primera referencia.

SÁNCHEZ HERRERO, J. *Opus cit.*, pp. 464-465.

Cofradía de la Santa Vera Cruz de Disciplina

Aunque la primera referencia documental que conocemos sobre esta cofradía es del año 1498³¹, todo parece indicar que fue fundada bastantes años antes y que, posiblemente, sea la más antigua de todas las que desfilan en la Semana Santa de Zamora. Sus primeras ordenanzas conocidas son de 1545, pero no se conservan completas³².

Nació ligada al convento de San Francisco, pero desde principios del siglo XVI—tras absorber a la de la Sagrada Pasión— adopta el de Santo Domingo como segunda sede; razón por la que, desde entonces, iniciaba desde ambos su desfile de forma alternativa; y varió su nombre, durante un corto tiempo, por el *Cofradía de la Cruz y Pasión de los Disciplinantes*. Participaban en su procesión, que se celebraba en la noche del Jueves Santo, un gran número de disciplinantes. En el siglo XVIII se le unieron las hermandades de San Miguel y Ánimas Viejas, San Benito y San Bartolomé, por lo que pasó a denominarse Archicofradía.

Desgraciadamente, la descripción de su procesión que hace Antonio Moreno es mínima por haber llovido abundantemente el año de 1674: *A mes y medio que todo es llober, sin embargo salió de Santo Domingo la procesión. Jueves de Cena. 40 penitentes. Mucha cera*³³.

En los primeros años del siglo XVI la cofradía sólo debía poseer un Crucificado y algún que otro pendón con tarjeta pintada, sin embargo en la segunda mitad de esa centuria aparecen ya una imagen de Nuestra Señora y tres Crucificados, a uno de los cuales se le colocaba una *toca* y otro era denominado *Grande*³⁴.

En 1660 tenemos también la referencia a un Nazareno o *Santo Uomo*; y, 31 años más tarde, se encarga la construcción a Juan Sánchez de la Guerra de los pasos de la Oración del Huerto y la Flagelación³⁵.

Cofradía de la Cruz de San Frontis

También era denominada cofradía del Señor y de la Santa Cruz, y tenía su sede en el arrabal de San Frontis al menos desde el siglo XVI. Las primeras noticias fiables de la misma son de 1572, aunque existen referencias anteriores. Tenía su sede en la parroquia del barrio, aunque además realizaba cultos en la ermita del Santo Cristo. Sus miembros se dividían en hermanos de luz, de pica o disciplina y jubilados. Sus funciones principales se celebraban el Jueves Santo y los días de la Invenición y de la Exaltación de la Santa Cruz³⁶.

Antonio Moreno describe así su procesión: *En San Frontes es lo mejor de disciplina por lo numeroso de los de sangre, que como el día fue bueno todo y todas se animaron, que en los monumentos y carestía de cera no se echava de ver porque egedió a otros años*³⁷.

Poseía en el siglo XVI tres Crucifijos, a los que se añade un Nazareno en siglo XVII y cuya primera referencia es de 1665, año en que es restaurado³⁸.

Cofradía de la Cruz del Cuadrado

También era denominada Cofradía de la Cruz del Calvario, y tenía su sede en una pequeña ermita en el último *paso* del humilladero de San Torcuato, extramuros³⁹.

Debió nacer en el siglo XV, aunque la primera referencia que poseemos de ella es de 1585. Reformada en 1658, padeció una fuerte crisis a lo largo del XVIII, que hizo que se cambiara su sede en 1770 a la iglesia de San Torcuato.

Sus miembros se juntaban en la noche del Jueves al Viernes Santo para orar y más tarde unirse a la procesión de la Congregación, en la que participaban disciplinándose; por ese motivo Antonio Moreno no hizo ninguna referencia a la misma en su *Diario*.

Junto a un gran número de imágenes que representa-

³² JARAMILLO GUERREIRA, M. Á. "Una cofradía de disciplinantes. Algunos datos de la Cofradía de la Cruz de Zamora en el siglo XVI". En *Cruz Vera*, 0 (1988), pp. 2-8.

La cofradía los Disciplinantes, que Sánchez Herrero constata en 1513 en el convento de San Francisco, no es sino esta misma, que también era denominada así.

SÁNCHEZ HERRERO, J. *Opus cit.*, p. 466.

ADHZa, Cofradía de los Ciento.

³³ AHPZa, Antonio Moreno de la Torre, Caja I, f. 89v. Año 1674. Hay descripción complementaria en el folio 125r, correspondiente al año 1678.

LORENZO PINAR, F. J. y VASALLO TORANZO, L. *Opus cit.*, p. 78; y en la p. 163.

³⁴ FERRERO FERRERO, F. *Guía...*

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ RIVERA DE LAS HERAS, J. Á. *Cofradía de Jesús del Vía Crucis. 50 años*. Zamora: Cofradía del Jesús del Vía Crucis, 1991.

³⁷ AHPZa, Antonio Moreno de la Torre, Caja I, f. 125r. Año 1678.

LORENZO PINAR, F. J. y VASALLO TORANZO, L. *Opus cit.*, pp. 163-164.

³⁸ RIVERA DE LAS HERAS, J. Á. *Opus cit.*

³⁹ CASQUERO FERNÁNDEZ, J. A. "La Semana Santa en la Edad Moderna (Siglos XVI, XVII y XVIII)". En *La Semana Santa en Zamora*. Zamora: 1992.

⁴⁰ AHDZa, Mitra, Leg. 945-I. 1585.

LORENZO PINAR, F. J. y FERRERO FERRERO, F. "La conflictividad en torno a las cofradías zamoranas de Semana Santa en la Edad Moderna". En *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Córdoba: Caja Sur, 1997, T. I, p. 175.



Zamora. Hermandad de Penitencia o de las Capas Pardas

ban las escenas de la Pasión de Cristo, situadas en los diversos altares de la Casa Santa y de los *pasos*, poseía una imagen de Nuestra Señora, conservada en la citada Casa Santa, cuya primera noticia es de 1585. También sacaba procesionalmente un Crucificado⁴⁰.

Cofradía de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo

Tuvo una corta vida, ya que fue creada en los primeros años del XVI y desapareció en 1519. Tenía su sede en el convento de Santo Domingo, donde en la noche del Jueves Santo se reunían todos sus miembros para disciplinarse en el claustro conventual, aunque inicialmente tenían que hacerlo el primer viernes de Cuaresma y sólo en el interior de la iglesia.

El estar integrada por un buen número de conversos y el haber salido a realizar su procesión a la calle fueron algunas de las causas alegadas para su prohibición e integración en la de la Vera Cruz de Disciplina⁴¹.

Conocemos su existencia por el conflicto que se produce entre 1515 y 1519 entre la de la Vera Cruz de San Francisco y la recientemente creada de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo del convento de Santo Domingo, ambos de Zamora. La de la Vera Cruz solicita que se disuelva y acusa a la de la Pasión de estar formada por conversos; a lo que ésta responde que está aprobada canónicamente, que dispone de autorización real, y que, de

sus 240 miembros, la mayor parte son cristianos viejos, hidalgos, nobles y clérigos, no pasando de 30 ó 40 los nuevos convertidos, no encubriendo, por tanto, *legos ni monipodios*. También se le imputa que, pese a la obligación de tenerse que disciplinar sus miembros en el recinto del claustro conventual, salen a hacerlo al exterior. Pese a las alegaciones que se hacen de que eso es debido a que, por el gran número de asistentes, golpean con las disciplinas al público y que no se pueden flagelar cómodamente, las sentencias que conocemos en las diversas instancias —desconocemos la del Consejo Real—, dan la razón a la cofradía de la Vera Cruz. La hermandad que tenía su sede en San Francisco consigue que la de la Pasión tenga que disolverse, integrándose sus miembros en ella —como ya había mandado doña Juana en 1515—, evitando la competencia que podía suponerle y consiguiendo un control de las prácticas los cristianos nuevos. Otra consecuencia sería que pasaría a tener una sede secundaria en el convento de Santo Domingo⁴².

Santa Congregación de Nazarenos

Fue fundada a principios del siglo XVII, previsiblemente en 1610, en la iglesia de San Vicente y efectuaba una procesión en la madrugada del Viernes Santo hasta un calvario extramuros.

⁴¹ Archivo General de Simancas, Consejo Real, Leg. 482, n° 10. LORENZO PINAR, F. J. y FERRERO FERRERO, F. *Opus cit.*, p.174.

⁴² *Ibidem*.



Zamora.
Congregación de Jesús
Nazareno: El Merlú

Se extinguió, sobre 1630 —tras cambiar de sede a la iglesia de San Juan de Puerta Nueva—, por la vejez de sus miembros y lo penoso de su procesión.

El recorrido procesional de esa antigua Hermandad era largo y de una dureza excesiva; teniendo que desfilar sus miembros descalzos, con escasas ropas y portando pesadas cruces⁴³.

Debía sacar en procesión una imagen de Jesús Nazareno y otra de Nuestra Señora⁴⁴.

Congregación de Jesús Nazareno

Inicia su andadura en el año 1651 a instancia de Claudio Gómez, Andrés de Rueda, Antonio Ruiz, José Flórez, Antonio Moreno y Francisco Guerrero, siguiendo el modelo de la Santa Congregación de Nazarenos, desaparecida pocos años antes, y a la que acabamos de referirnos.

Fija la nueva hermandad su sede en la iglesia de San Juan de Puerta Nueva, estableciendo que la procesión —que se celebraría al amanecer del Viernes

Santo— se dirigiría a los humilladeros de las afueras de la puerta de San Torcuato, como lo hacía la antigua Congregación. Este itinerario dio lugar a un largo pleito con el cabildo de la catedral que quería que la procesión hiciera primero estación en el primer templo, como así lo realizó hasta muy avanzado el siglo XVIII⁴⁵.

La procesión se iniciaba una vez que finalizaba el Sermón de la Pasión.

Esta nueva Congregación de Jesús Nazareno establecía ya en sus primeros estatutos que saldrían en procesión las imágenes del Nazareno —*Ecce Homo*— y de Nuestra Señora, así como un estandarte. Sin embargo, en la reforma llevada a cabo sólo dos años más tarde, ya se indica que desfilaría también la Verónica junto con varios estandartes. En 1674 —y parece que lo hacían desde varios años antes— ya desfilaban *el Rodopelo* —es decir, una Desnudez— y *Clavarlo en la Cruz*⁴⁶. Antonio Moreno, uno de sus fundadores, describe así la procesión en su *Diario: Viernes, la Pasión del*

⁴³ CASQUERO FERNÁNDEZ, J. A. “La cofradía de Jesús Nazareno vulgo «Congregación» de Zamora: Siglos XVII-XVIII”. En *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Córdoba: 1997, t. I, pp. 497-510. CASQUERO FERNÁNDEZ, J. A.: *Historia de la Cofradía de Jesús Nazareno vulgo “Congregación”*. Zamora: Diputación de Zamora, 2001.

⁴⁴ Aunque ningún documento lo atestigüe, el hecho que la Congregación nueva se base en su totalidad en ella y saque esos pasos nos permite hacer esta afirmación.

⁴⁵ CASQUERO FERNÁNDEZ, J. A. “La cofradía de Jesús Nazareno vulgo «Congregación» de Zamora: Siglos XVII-XVIII”, *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Córdoba 1997, t. I, pp. 497-510.

⁴⁶ CASQUERO FERNÁNDEZ, J. A. “La cofradía de Jesús Nazareno vulgo «Congregación» de Zamora: Siglos XVII-XVIII”, *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Córdoba: 1997, t. I, pp. 497-510.

maestro de estudiantes. Asombro de predicadores de la Congregación de Nacarenos. Acavó a las 5 y cuarto y con el agua se aguardó a las 6 y estuvo en pareceres si saldrá o no. Al fin salió sin los pasos del Rodopelo y Clavarlo en la Cruz, por el tiempo, que en la linpieça de las calles no es creible lo que se a travaxado. Salió con el más número de congregantes que se a visto xamás, por aver entrado muchos. Yo por no ir don Francisco Romero, que le tocava ir a Nuestra Señora, me dieron este paso dexando mi cruz y me fue vien por ir descalco por los lodos, agua que no es creible. Se ico en ora y media por no ir con lo molesto de los que lleban los pasos por las paradas. Algo llobió. Fue debottísima⁴⁷.

Cofradía del Santo Entierro

Fue creada en la iglesia de San Esteban en 1593 y su primera procesión se produjo al año siguiente, aunque tuvo una serie de antecedentes durante todo el siglo XVI⁴⁸.

Inicialmente todos sus miembros era sederos, pero en 1626, ante la fuerte crisis de dicha industria, pierde el carácter gremial y comienza una apacible vida hasta mediados del siglo XVIII en que una nueva crisis la lleva a su práctica desaparición. Durante cerca de 25 años sigue saliendo la procesión organizada por los vecinos y parroquianos de San Esteban, dado que los dos únicos cofrades que quedaban no se reunían y las propiedades de la Hermandad fueron embargadas.

Reorganizada en 1771, se reforzó el carácter de procesión oficial de la Semana Santa de Zamora. Realizaba su procesión a primeras horas de la tarde del Viernes Santo tras la celebración del Sermón del Descendimiento.

Desde su fundación, la cofradía del Santo Entierro poseía diversos pasos, como eran el Descendimiento y el Cristo Yacente, normalmente denominado *La Urna* o *Santo Entierro*. Posiblemente también desfilaran desde su creación la Magdalena, cuya primera referencia es de 1619; San Juan y Nuestra Señora, conocida desde 1614; la Cruz, relacionada desde 1621; y el Calvario de la Cruz, también citado desde principios del siglo XVII. Este último paso fue sustituido por otro nuevo, en el que aparecía la

figura de Longinos, del que tomaría su nombre popular, en 1652-1653⁴⁹.

Desde 1699 aparecen referencias del *Descendido*, paso representando un Llanto sobre Cristo Muerto; y en 1771 es transformado el paso de San Juan y Nuestra Señora, suprimiendo la imagen del apóstol y pasando a ser conocida como Virgen de los Clavos⁵⁰.

Antonio Moreno la describe así: *De la del Santo Entierro... lo ordinario. A mi ber es la mejor como entierro de Nuestro Padre. Asiste la Ciudad y los debotos alumbran al Entierro, los cofrades que son muchos, cada uno al que le toca. Ubo 400 abas vllancas. Los ánjeles a pares entre paso y paso, ya se save muy ricamente vestidos con ricas joyas. El ánjel de punta en vlenco, la Urna con armados, la música, con decir lo ordinario se dice todo. La música. Predicó el Custodio, como son tan largas no se pueden comprender sino es aguardando al entrar en San Estevan y San Vicente, que los Nazaremos vémosnos en la campaña rasa del Calbario*⁵¹.

Cofradía de Nuestra Señora de las Angustias

Según la tradición, fue fundada en 1412 por San Vicente Ferrer bajo la denominación de cofradía de Dolores y Angustias. Sin embargo, los primeros datos extensos que poseemos son los estatutos de 1579. El nombre oficial de la hermandad era de la Soledad de la Madre de Dios y Consuelo de los Desamparados. Poco después, en 1581, el mayordomo, cuatros y cofrades acuerdan aforar un huerto propiedad de la iglesia de San Vicente, situado en su muro norte, para construir en él la capilla de Nuestra Madre, lo que no hacen hasta cuatro años después. En 1602, ante las graves dificultades económicas para concluir la capilla, pasa a depender del patronazgo de la familia que en el siglo XVIII alcanzaría el vizcondado de Garcigrande, lo que marcará su futuro y dará lugar a numerosos pleitos⁵².

A las dos de la tarde del Viernes Santo celebraba sermón *de la Soledad, Angustias y Dolores de la Virgen Madre de Dios* y, a las ocho, procesión con práctica de disciplina, tras un Sermón del Mandato.

La cofradía de Nuestra Señora de las Angustias tuvo una interesantísima evolución en materia de pasos.

⁴⁷ AHPZa, Antonio Moreno de la Torre, Caja I, f. 89v. Año 1674. Hay descripciones complementarias en los ff. 116v y 125r, correspondientes a los años 1677 y 1678.

Muy interesante es una parte de la de 1677, pues puede reflejar una Suiza: *La mañana para los Congregantes como día de mayo, vuenta. Componiase de más de 80 mocos muy aseados, capitán don Francisco Picarro; alférez, Joseph de Ubiedo; sarjentos, Andrés Vidal y Sevastián, yvan delante.*

LORENZO PINAR, F. J. y VASALLO TORANZO, L. *Opus cit.*, p. 78; y en las pp. 140 y 163.

⁴⁸ FERRERO FERRERO, F. *Historia de la Real Cofradía del Santo Entierro*, Zamora: Diputación de Zamora, 1987.

⁴⁹ FERRERO FERRERO, F. *Historia ...*, pp. 67-155.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ AHPZa, Antonio Moreno de la Torre, Caja I, f. 125r. Año 1678. Hay descripción complementaria en el folio 89v, correspondientes al año 1674.

LORENZO PINAR, F. J. y VASALLO TORANZO, L. *Opus cit.*, p. 163; y en la p. 78.

⁵² NAVARRO TALEGÓN, J. "Nuevos datos sobre la Cofradía de Nuestra Madre de las Angustias de Zamora". En *I Congreso nacional de Cofradías de Semana Santa*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, 1987, pp. 691-698.

⁵³ NAVARRO TALEGÓN, J. *Opus cit.*, pp. 697-698.

Desconocemos los existentes en la primera mitad del siglo XVI, aunque seguramente existiría una imagen de la advocación titular y un Crucificado. En 1586, al menos, desfilaban junto a la Virgen de las Angustias un Calvario con Cristo entre los dos ladrones, la Virgen, San Juan y la Magdalena⁵³.

Los grupos existentes en 1602 —al finalizarse la capilla— tenían que ser ocho, por los nichos que se hacen en los muros —seis— y los que se colocan en el retablo. Entre ellos estarían: Nuestra Señora de las Angustias; un Crucificado —para el que se realizan en 1603 un san Juan y una Virgen—; un Nazareno; el Calvario citado; y una Virgen de las Espadas, que seguramente era denominada de la Soledad. En los estatutos de 1649 y 1653 se cita también la imagen de San Vicente Ferrer abriendo la procesión, al que seguirían Jesús atado a la columna, Ecce Homo, la Verónica, el Nazareno, el Crucificado, Nuestra Señora de las Angustias y la Soledad⁵⁴.

Antonio Moreno describe sus actos de la siguiente forma: *A mediodía, en las Angustias, estuvo famoso el dicho Montoto, sermón con ceremonias lastimosas. A la noche el Mandato, a la procesión de penitentes. Mayordomos Ramos y Méndez. De luces más de 500 achas. Fue la devoción grande que desde la Placa se iban arrodillando los de las 500 achas asta dentro de la iglesia, aciendo calle muy ancha para entrar el postrer paso con la música, debotos y debotas, y la Justicia que como yo iba, y otros, y la nobleca, y el clero con el cura, al pasar por la confusión de las achas y arrodillados causó gran devoción. Y luego cada troco llebaron a los que asistieron a los pasos a sus casas. Ubo refresco*⁵⁵.

Cofradía de la Santísima Resurrección de la Horta

Hay noticias de la existencia de una imagen del Resucitado en la iglesia de la Horta ya en 1523, y, aunque las primeras noticias de la cofradía son 1598, todo nos permite pensar que la cofradía nacería a fines del siglo XV⁵⁶.

Además del Resucitado citado; aparece una imagen de la Virgen desde 1776. Sin embargo, con anterioridad —y al menos desde antes de 1544— utilizaba para el *Encuentro* una imagen de Nuestra Señora, titular de la hermandad de los Remedios, razón por la que cabe imaginar una fuerte relación con la cofra-

día a la que a continuación nos referiremos⁵⁷.

En dicho *Encuentro* se llevaba a cabo un Suiza, o al

menos se hacía un *alarde con salvas*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ AHPZa, Antonio Moreno de la Torre, Caja I, f. 125r. Año 1678. Hay descripciones complementarias en los folios 89v y 116v, correspondientes a los años 1674 y 1677.

LORENZO PINAR, F. J. y VASALLO TORANZO, L. *Opus cit.*, p. 163; y en las pp. 78 y 140.

⁵⁶ MORENO PRIETO, Á. J. "Noticia sobre la procesión y Cofradía de Resurrección de Zamora". En *I Congreso nacional de Cofradías de Semana Santa*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, 1987, pp. 495-503.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ FERNÁNDEZ-PRÍETO DOMÍNGUEZ, E. "Las Ordenanzas de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario y Purificación del año 1554". En *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos*. 1985. Zamora: 1986, pp. 657-672.

⁵⁹ AHPZa, Antonio Moreno de la Torre, Caja I, f. 125r. Año 1678. Hay descripciones complementarias en los folios 89v-90r, 116v y 139v, correspondientes a los años 1674, 1677 y 1679.

LORENZO PINAR, F. J. y VASALLO TORANZO, L. *Opus cit.*, p. 164; y en las pp. 78-79, 140 y 195.

⁶⁰ SANCHEZ HERRERO, J. *Opus cit.*, p. 466.



Zamora. Cofradía de Resurrección: El Encuentro

Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios de Santo Domingo

En los estatutos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Purificación y del Rosario, de 1544, se da cuenta de la procesión del *Encuentro* entre el Resucitado y su Madre; aunque previsiblemente, como ya hemos señalado, se viniera llevando a cabo desde varios años antes⁵⁸.

Se celebraba una función religiosa, además de la procesión, la mañana del Domingo de Resurrección. Antonio Moreno nos narra los actos de la iglesia de la Horta y la fiesta del convento de Santo Domingo: *Fiesta de la Santa Resurrección en la Ortta. Es mayordomo don Pedro Maldonado. Dios nos dio vuen ornaço con lluvia mansa, con que amaneció como día de Pascua. Ubo alarde para açer las salbas. En lo demás lo ordinario, con música. Predicó Montoto, como suyo enpecando con vuenas graçias y el sermón con gran dotrina que otro como él no se a predicado. Oylo, sin envargo, ya yo avía gocado de la fiesta de Sacramento y Resurrección en santo*

*Domingo. Ubo danca y todo muy deboto. El predicador, no siendo muy gracioso, lo estubo. Díjolas después del sermón. Acavóse a la 7ª y fuime a la Orta*⁵⁹.

Cofradía de la Resurrección de San Cebrián

Debió nacer a mediados del siglo XV, aunque sus primeras noticias son de 1506, año en que parece citada como Cofradía de la Resurrección y San Cristóbal⁶⁰.

Realizaba su procesión en la mañana del Domingo de Resurrección, desapareciendo, como muy tarde, a mediados del siglo XVII.

Desconocemos las imágenes que utilizaba, aunque, sin duda, debía poseer un Cristo Resucitado.

Hay tres hermandades más que no tenemos certeza que celebrasen procesiones de Semana Santa, aunque si varios cultos durante la Cuaresma y la Semana de Pasión.

⁵⁸ AHPZa, Notariales, Leg. 745, ff. 820-821; 753, ff. 420-425; 760, f. 327; 872, ff. 905-906; 1054, ff. 371-372; 1252, ff. 450-452. AHDZa, Mitra, Leg. 1049-I y 1076-I.

⁵⁹ AHPZa, Notariales, Leg. 1284, ff. 726-733; 1289, f. 931; 1290, ff. 9-10, 323; 1292, ff. 586-587, 614-615; 1293, ff. 81-82, 483-484.

⁶⁰ AHPZa, Notariales, Leg. 133, f. 443. Año 1557. AHDZa, Parroquiales, Parroquia de San Ildefonso de Zamora, n.º 35. Años 1628-1666, entre otros.

FERRERO FERRERO, F. *Historia...*, p. 19.

⁶⁴ *Constituciones Synodales del Obispado de Zamora, hechas y ordenadas por don Juan Ruyz de Agüero Obispo de la dicha ciudad, Salamanca 1589, Libro III, Título XVII, Constituciones IV, XVIII, XIX y XXII.*

⁶⁵ FERRERO FERRERO, F. "Consideraciones acerca de la evolución de la Semana Santa de Zamora". En *Actas. I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, 1988, pp. 481-494.

Cofradía de la Sagrada Pasión de Nuestro Señor Jesucristo

Tenía su sede en la iglesia de San Juan de Puerta Nueva, siendo las primeras noticias que poseemos de los últimos años del siglo XVI.

Entre sus fines se encontraban celebrar una serie de funciones religiosas todos los Viernes de la Cuaresma. Entra en una fuerte crisis a mediados del siglo XVII, que lleva a que, en 1654, se una, junto con la de San Eloy, a la cofradía del Santísimo de la iglesia de San Juan. En 1668 se disolvió⁶¹.

Cofradía del Santo Sepulcro de San Francisco

Debió nacer en los primeros años del siglo XVII o últimos del XVI, siendo reformada sobre 1648.

Desconocemos cuáles eran sus funciones, aunque sabemos que se financiaba con limosnas recaudadas en la diócesis de Zamora y en la Vicaría de Alba y Aliste⁶².

Cofradía de Nuestra Señora del Sepulcro

Pese a que el nombre procede del templo en que tenía su sede, su denominación también tenía su origen en estar relacionada con la ya citada imagen del Yacente y su posible hermandad.

Hay noticias de ella desde mediados del siglo XVI, hasta el último tercio de la centuria siguiente⁶³.

Aunque el desarrollo de las procesiones se plasmó, más o menos extensamente, en las distintas ordenanzas de las cofradías, dado que, de no haber sido así, se habrían producido numerosos conflictos, no siempre lo conocemos. Curiosamente además, en los diversos sínodos celebrados en la diócesis no se mostró ningún interés por el tema. Sólo el celebrado por el obispo don Juan Ruiz de Agüero en 1584 se refiere a las mismas, aunque se limita a hacerlo con las generales. Por ello en lo que a la Semana Santa se refiere sólo puede ser contemplada la litúrgica del Domingo de Ramos a la que tendrían que asistir las autoridades civiles, los fieles —separados los hombres de las mujeres— y los eclesiásticos, revestidos y con las cruces parroquiales⁶⁴. La uniformidad de los cofrades fue un elemento cuidado por todas hermandades zamoranas a lo largo de la Edad Moderna, aunque existen grandes diferencias de unas a otras⁶⁵.

De forma general puede señalarse que todas aquellas en las que se practicaba la disciplina pública —las tres de la Cruz y la de Nuestra Madre de las Angustias— exigían a sus *hermanos de sangre* que utilizasen el denominado traje de disciplinante, consistente en un hábito blanco, ceñido, con una tapeta o cortes en la espalda

para poderse azotar con facilidad, cubriéndose la cabeza con caperuz romo; desfilarían descalzos *de pie y pierna*, salvo en algunas excepciones que podían calzar alpargatas. Por su parte, los *hermanos de luz* vestirían de calle.

La congregación de Jesús Nazareno, lo mismo que ya hacía la cofradía de semejante nombre desaparecida sobre 1630, y como lo sigue haciendo en nuestros días, exigía estatutariamente que sus miembros vistieran *túnicas de olandilla negra que a de ser justa a su cuerpo, de doze palmos de vuelo, sin vraones ni banbolla sino muy onesta correspondiente a lo que significa el fin con que se aze; su capillo vajo de la misma olandilla; y cordón de esparto, su cruz acuestas y rosario en la mano; y descalços de pie y pierna los que pudieren y se atrevieren a ello, porque en quanto a esto no se obliga a nadie, que el que más hiciere y travajare en la viña del señor más merecimiento tendrá de su divina Magestad*⁶⁶.

Las demás hermandades no exigían a sus miembros ningún traje especial para desfilar en las procesiones, haciéndolo con el de calle, salvo los mayordomos, oficiales y los que portaban pasos, insignias o estandartes, como también lo hacían otras de disciplina. La cofradía de Nuestra Señora de las Angustias reflejaba en sus ordenanzas este traje especial que debían utilizar sus oficiales y que era el mismo que tenían obligación de emplear los de las cofradías del Santo Entierro y de la Vera Cruz de Disciplina: *Ropilla y faldón negro de zengala, golilla y sombrero antiguo*⁶⁷.

Las procesiones de Semana Santa de Zamora en la Edad Moderna, aunque no parece que existiera una norma de obligado cumplimiento de la autoridad eclesiástica, incluyeron en su itinerario, cualquiera que fueran los templos de salida y llegada, y salvo mínimas excepciones, un recorrido de unos quinientos metros que iba desde la Plaza Mayor y templo de San Juan hasta la iglesia de San Ildefonso⁶⁸. Así está constatado en la del Santo Ecce Homo, en la de la Vera Cruz de Disciplina, en las dos tituladas Congregación de Jesús Nazareno, en la del Santo Entierro, en la de Nuestra Madre de las Angustias y en la de la Resurrección de la Horta. Desconocemos el recorrido de las procesiones de la Cruz de San Frontis y del Resucitado de San Cebrián, pero nos inclinamos a creer que efectuarían también dicho trayecto. Normalmente en la iglesia de San Juan de Puerta Nueva se solía hacer estación, al igual que en otras iglesias del recorrido como en la Magdalena; y en la de San Ildefonso se adoraban los *Cuerpos Santos* de san Ildefonso y san Atilano —patronos de la ciudad—, *orando por el aumento de la sancta fee cathólica y exaltación (sic) della e por los bienes temporales e por la paz e concordia de los reyes, príncipes christianos*⁶⁹.

⁶⁶ Biblioteca Nacional, ms. 7642, ff. 3v.-4r. Ordenanzas de 1651, art. 5º.

⁶⁷ AHDZa, Mitra, Leg. II45-II. En otros puntos se señala que se usará *sombrero forrado*.

⁶⁸ FERRERO FERRERO, F. "Consideraciones ...".

⁶⁹ AHDZa, Mitra, Leg. 941-II

⁷⁰ CASQUERO FERNÁNDEZ, J. A. "La Semana Santa ...".

La excepción era la cofradía de la Cruz del Cuadrado, que actuando como una auxiliar de la congregación de Jesús Nazareno, se limitaba a acompañar a esta en el recorrido entre la Casa Santa y su capilla en el último de los pasos del Calvario de las Tres Cruces y regreso al templo de partida⁷⁰.

La de Jesús Nazareno y la de la Vera Cruz tenían obligación además de visitar la catedral y adorar el Santísimo en el *Monumento*, lo que ocasionó graves pleitos a la primera, hasta que, en 1767, pudo aligerar su carrera, eliminando esa especie de recorrido oficial.

LA CRISIS

Pasada la eclosión barroca, las cofradías comienzan a verse inmersas en una fuerte crisis a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, lo que provoca numerosas desapariciones y transformaciones principalmente en el caso zamorano.

La reforma ilustrada, que supuso la suspensión de la disciplina pública y la eliminación de elementos no religiosos de las procesiones, como podían ser las danzas, hizo que las cofradías perdieran a gran parte de sus miembros y tuvieran que replantearse sus salidas procesionales y en todo caso que reformarse.

Es el momento en que comienzan a acortarse itinerarios, a suprimirse el uso de hábitos, y a unificarse hermandades.

Como consecuencia de ello, comienzan una etapa a fines de esa centuria en que parece que va a iniciarse una nueva época de esplendor o al menos de estabilidad. Sin embargo, no se trata sino de una breve pausa en esa crisis, pues la Guerra de la Independencia va a suponer un duro quebranto para la mayoría de las cofradías que vieron como se destruían sus sedes y una gran parte de su patrimonio.

A ello se uniría el proceso desamortizador, que supuso la pérdida de los bienes raíces y la desaparición final de las sedes monásticas y conventuales.

Sin embargo, el efecto no fue igual en las tres ciudades a las que nos estamos refiriendo, ya que unas sufrieron más daños que otras; como tampoco fue la misma la solución a la crisis.

Si en León y Salamanca es casi necesario esperar a mediados del siglo XX, en Zamora se experimenta un desarrollo fortísimo a partir de mediados del XIX.

• León

Aunque la crisis afectó a las cofradías leonesas, ésta no se hizo tan patente desde el punto de vista procesional como en Zamora dando el corto número de hermandades existentes⁷¹.

Es curioso además como, tal vez como consecuencia

de la misma, se produce el nacimiento de una cofradía — la de la Vera Cruz a la que ya nos hemos referido— y finaliza con una reordenación de las demás y de sus procesiones.

La única creación importante es:

Cofradía Minerva y Vera Cruz

Surge en 1876 como fusión de la antigua Minerva, de la Cofradía de la Vera Cruz y de las de San Blas y Santa Gertrudis, pasando a tener su sede en la parroquia de San Martín; estableciéndose entre sus fines la realización de una procesión del Santo Entierro en la tarde del Viernes Santo.

Un acuerdo de este tipo tenía que producir una serie de conflictos de forma inmediata con la cofradía de Nuestra Señora de las Angustias y Soledad, por ser coincidentes sus actos. Finalmente, se llegó a un pacto que aún se mantiene.

• Salamanca

Aunque desde fines del XVIII la Semana Santa salmantina comienza a decaer, tras un período de gran auge, la existencia de una sola cofradía, que monopoliza todas las procesiones, evita que la crisis se haga patente, sobre todo a raíz de la prohibición de la disciplina pública⁷².

La situación cada vez más débil de la cofradía de la Cruz, hace que a principios del siglo XIX se tengan que tomar una serie de decisiones que signifiquen su salvación y por ende el de las procesiones penitenciales.

En 1805 se reunió el Supremo Consejo de Castilla y acordó que en Madrid se unificarán en una todas las procesiones, que desfilaría el Viernes Santo. Aprovechando esta circunstancia, al fiscal eclesiástico de Salamanca le pareció que dicha norma debía imponerse también en la ciudad y, abierto el oportuno expediente gubernativo, el obispo don Antonio Távira y Almazán proveyó un auto el 26 de marzo de 1806 por el que suprimía las tres procesiones del Miércoles, Jueves y Viernes Santo, que eran sustituida por una nueva en la tarde del Viernes Santo que seguiría siendo organizada por la cofradía de la Cruz. Se mantenía también la procesión de la Resurrección.

Procesiones que se mantuvieron así prácticamente a lo largo de todo el siglo XIX.

La Guerra de la Independencia dejó a la cofradía sin bienes y prácticamente *en estado de caos*, lo que se acrecentó con las desamortizaciones. Iniciaba así una crisis que ha llegado prácticamente a nuestros días.

El acto del Descendimiento, de la mañana del Viernes Santo, fue languideciendo a lo largo del siglo XIX, hasta finalmente desaparecer. Aunque se recupera en 1887 en la iglesia de las Agustinas, dejó de hacerse de forma definitiva en 1891.

⁷¹ LLAMAZARES RODRÍGUEZ, F. *Opus cit.*

⁷² BLÁZQUEZ Y VICENTE, F. J. *Opus cit.*

⁷³ Sínodo de don Antonio Jorge Galván, § V y VIII.

⁷⁴ *Ibidem*, § V.

Como consecuencia de la norma de episcopal de 1806, la Congregación de Nuestro Padre Jesús Nazareno y Santo Entierro dejó de desfilarse en Semana Santa, siendo disuelta cuatro años más tarde. En 1814 fue reestablecida, pero limitando sus actos públicos a la realización de un Viacrucis.

• Zamora

Las cofradías zamoranas, desde 1759 hasta 1816, sufren una fuerte crisis, con varias desapariciones y transformaciones; hasta el punto de que algunas de las que permanecen salen a la calle sin apenas cofrades, casi solamente con el apoyo de los párrocos o del propio concejo. Y figura clave para entender este proceso es la del obispo don Antonio Jorge Galván, que ocupa la sede zamorana de 1767 a 1776, y que con un espíritu ilustrado intenta limpiar de determinadas prácticas no muy ortodoxas a cofradías y procesiones, mediante los decretos del sínodo de Zamora de 1768, ratificados por real cédula de 1777.

En dicho sínodo se dedicó bastante atención —directa o indirectamente— a las procesiones de Semana Santa, pues, aparte de suspender la disciplina pública, se regularon los horarios de salida y entrada, prohibiéndose que se iniciaran antes que sea de día claro y obligando a que finalicen *antes del toque de las Ave Marías*⁷³. La prohibición taxativa que se establecía en el punto 5º del mismo de que no se pudieran usar las túnicas de disciplina en ningún caso —mandado ejecutar por Real Orden de 14 de octubre de 1769—, supuso su eliminación de las procesiones, pasando los cofrades a vestir todos de calle⁷⁴.

Fruto de estas reformas se va configurando a lo largo del siglo XIX una Semana Santa que comienza a parecerse a la actual. Se dota a las hermandades de nuevos estatutos; se simplifican y reducen los cultos y funciones religiosas; se crean cofradías auxiliares o de hermanos de paso; se eliminan las danzas y elementos contradictorios de las procesiones; pero, sobre todo, se prohíbe terminantemente la práctica de la disciplina pública, que era la razón de existir de cofradías como la Vera Cruz o Nuestra Madre, que tienen que transformar sus desfiles y adaptarse a los nuevos tiempos.

La guerra de la Independencia y el proceso desamortizador fueron unos nuevos y duros golpes también para ellas, que vieron como muchas de sus imágenes y templos se destruían a la vez que perdían todos sus bienes raíces. Otra consecuencia, aunque pronto paliada, fue tener que cambiar de sede e itinerario.

Por todo ello, no hay noticias del nacimiento de ninguna cofradía en ese período. Pero las desapariciones o transformaciones tampoco fueron muy grandes: La del Santo Ecce Homo, poco a poco, siguiendo bajo la

dependencia directa de la Venerable Orden Tercera, se convirtió en una agrupación de fieles que rendía a culto a Cristo en su Entrada Triunfal en Jerusalén; la de la Cruz de San Frontis pasó a ser otra del Señor y la Santa Cruz; la de la Cruz del Cuadrado se disolvió en el siglo XIX, fundamentalmente a causa de la pérdida de su sede, que en esos momentos era ya su única justificación; también desapareció, al hacerlo el convento de Santo Domingo, la de Nuestra Señora de los Remedios, que prácticamente se integra en la del Resucitado de la Horta.

COMIENZA EL ESPLENDOR

Pese a la proximidad geográfica de León, Zamora y Salamanca, y las características socioeconómicas, culturales y administrativas tan semejantes, el período de crisis, como hemos ya visto tuvo una duración temporal muy diferente en ellas. En el mismo sentido, y tal vez a causa de lo anterior, el período de esplendor fue también distinto en ellas.

Ese gran período de crisis se aminoró principalmente por el desarrollo económico que tuvieron esas ciudades por la mejora de las comunicaciones por el avance del ferrocarril, por el inicio del movimiento de viajeros, por el desarrollo de un fuerte comercio y por el impulso que la burguesía local ofrecía a las fiestas.

Un hecho a destacar es la creación de las Juntas de Fomento de la Semana Santa, siendo la primera de la de Zamora, nacida en 1897, adelantándose casi 50 años a las de las ciudades vecinas. Su finalidad va a ser la atracción de turistas mediante la potenciación de las procesiones.

Ya dentro del siglo XX, tres van a ser los períodos en los que el desarrollo semanatero va a ser mayor: La dictadura de Primo de Rivera; los primeros años de la postguerra; la etapa final del franquismo y la Transición.

Pero este proceso de desarrollo se ve matizado por una serie de factores, que llevan a que el resultado final no tenga porque ser igual. En las tres ciudades hay un proceso de transformaciones en la Semana Santa en pos de su total identidad, en el que siempre intervienen una serie de elementos: La búsqueda de una plástica procesional propia; el hecho que por primera vez en su historia el Estado se considere laico y la sociedad se manifieste muy anticlerical; el apoyo mutuo iglesia-estado durante el nacionalcatolicismo; la pérdida de los fines benéfico-asistenciales sobre los que se asentaban las cofradías; el fuerte sentimiento de recuperación de las señas de identidad locales y regionales, de las que la religiosidad popular es una de las más claras; la aparición de unas clases medias que, aprendida la lección del pasado reciente, rechazan la violencia confesional y política y buscan el bienestar tanto económico como social; el aumento del nivel cultural; sin dejar a un lado otra serie de fenó-

⁷⁵ LLAMAZARES RODRÍGUEZ, F. *Opus cit.*

menos como la emigración o la avalancha turística.

Sin embargo, aparece un período de crisis generalizado desde fines de los años 50, que va a durar en algunos casos hasta los 80, en que algunas cofradías dejan de desfilarse y otras se ven precisadas a poner ruedas en sus mesas procesionales.

Crisis ocasionada fundamentalmente por motivos demográficos y benéficos-asistenciales.

Las causas demográficas son principalmente dos: El descenso tanto directo como indirecto de la población masculina a causa de la Guerra Civil, que tuvo su mayor reflejo en esos años; y la fuerte emigración fundamentalmente a Europa y zonas industriales de España.

Al mismo tiempo, como consecuencia de la paulatina integración de la clase obrera en la Seguridad Social, pierden interés los sufragios, derramas y asistencias en casos de enfermedad y muerte que ofrecían las cofradías a sus miembros hasta esos momentos, por lo que muchas personas dejan de participar en las procesiones.

• León

Si hay una Semana Santa que a largo de los últimos años haya sufrido más transformaciones esta ha sido la leonesa⁷⁵.

Aunque parece estar apartada del desarrollo que se produce en otras ciudades durante la dictadura de Primo de Rivera y de los primeros años de la posguerra, desde 1945 hasta 1964 tuvo un interesantísimo despegue creándose en esos momentos cuatro cofradías.

La causa fundamental es el impulso que da a las mismas y a las procesiones el obispo de León don Luis Almarcha Hernández, desde el momento de su toma de posesión en 1944, que a su vez va a ser promotor de la Junta Mayor de Procesiones de Semana Santa de León, que va a ver la luz en 1947.

Así, en 1945, se creaba dentro del gremio de hostelería la **Cofradía de Santa Marta**.

Diez años más tarde, en 1955, nacía la **Hermandad de Jesús Divino Obrero**, teniendo como base, según Llamazares, *el triple pilar religioso, moral y social*.

En 1962 se instituía la **Cofradía de las Siete Palabras de Jesús en la Cruz**; y dos años después la **Cofradía del Santo Cristo del Perdón**.

Tas una crisis, como en otras ciudades, en los años 60 y 70, entre 1990 y 1994 la Semana Santa leonesa sufre una verdadera avalancha de nuevas cofradías, casi incomprensible teniendo en cuenta la actitud de la iglesia diocesana en otros lugares a la hora de aprobar nuevas hermandades. Nueve ven la luz en sólo cinco años.

En 1990 se crea la **Cofradía de Nuestro Señor Jesús de la Redención**, teniendo como motivo principal la *Fe en Cristo y el devoto recuerdo de su Pasión y Muerte*.

Un año después ven la luz otras dos, la **Cofradía de**

María del Dulce Nombre, integrada solamente por mujeres, y la del **Santo Cristo de la Expiración y del Silencio**.

En 1992 aparecían tres: las del **Santo Cristo de las Bienaventuranzas**, la del **Santo Cristo del Desenclavo**, y la del **Santo Sepulcro-Esperanza de la Vida**.

En 1993, una: la de la **Agonía de Nuestro Señor**, limitada a mujeres.

Finalmente, en 1994, se crean dos: la de **Nuestro Padre Jesús Sacramentado** y **María Santísima de la Piedad, Amparo de los Leoneses** y la del **Cristo del Gran Poder**, que celebra su procesión un año más tarde.

Junto a la Semana Santa, ha surgido en León una fiesta laica denominada el *Entierro de Genarín*, o simplemente *Genarín*, que se celebra en la noche de Jueves Santo en las calles del Barrio Húmedo y casco antiguo de la ciudad.

Con ella se rinde recuerdo a Genaro Blanco Blanco, conocido por Genarín, pellejero de profesión, *aficionado a la buena vida, al orujo, a las mujeres y los burdeles, al tute y a la garra-fina*, como señalan sus apologetas, que murió atropellado por el primer camión de la basura de la ciudad, el 29 de marzo de 1929, Jueves Santo, mientras realizaba *sus necesidades perentorias* en uno de los cubos de la muralla.

Tras su muerte, un grupo de 4 personas, los llamados *Evangelistas*, decidieron recordar anualmente su figura; por lo que, en la noche de Jueves Santo de 1930, se reunieron y fueron visitando las tascas y burdeles que frecuentaba Genarín. Esa *procesión*, que se repitió en los años sucesivos, creció en número de asistentes hasta que en 1957 fue prohibida.

Se recuperó en 1977 y desde entonces su auge es enorme, reuniendo en la actualidad a unas 15.000 personas, siendo organizada por *Cofradía de Nuestro Padre Genarín*.

• Salamanca

La salida de la crisis de la Semana Santa salmantina fue más lenta, ya que se extendió prácticamente hasta el nacimiento del nacionalcatolicismo, siendo su causa la preponderancia que tenía la cofradía de la Cruz; aunque se hizo patente entre 1932 y 1934 en que no se llevó a cabo ninguna procesión⁷⁶.

No obstante se fueron dando algunos pasos para su desarrollo. Así, la Hermandad de Nuestra Señora de la Soledad, que se incorporó a la procesión del Santo Entierro en 1890, desde 1909 comenzó a organizar un desfile propio; ese mismo año la cofradía de la Cruz comenzó a realizar uno nuevo el Viernes de Dolores; y, en 1926, nació la **Seráfica Hermandad de Nazarenos del Santísimo Cristo de la Agonía**.

Desde fines del siglo XIX se realizaba en el atrio de San Esteban una pequeña procesión de Resurrección. Para ello desfilaba desde el vecino convento de las Dueñas una Virgen enlutada, que se *encontraba* en ese lugar con una custodia con el Santísimo; tras ellos se reali-

⁷⁶ BLÁZQUEZ Y VICENTE, F. J. *Opus cit.*

zaba una breve procesión. Y sería ésta la que sustituiría a la tradicional de la Resurrección desde 1935.

Finalizada la Guerra Civil, en plena eclosión del nacionalcatolicismo, se produce el gran desarrollo de la Semana Santa salmantina.

En 1942 se crea la Junta Permanente de Semana Santa, que se va a encargar directamente del auge procesional. Para ello se va a servir de las estructuras políticas franquistas y, fundamentalmente, del *gremialismo*.

Desde esos momentos, y hasta nuestros días, van a crearse un total de 15 cofradías y secciones, varias de ellas posteriormente desaparecidas. Además, para dar mayor esplendor a los desfiles, se potencia la participación de varias hermandades en ellos.

Desde 1942 hasta 1951 se crean las hermandades de **Jesús Amigo de los Niños**, de **Nuestro Padre Jesús del Perdón**—que surge como filial de la del Santísimo Cristo de la Agonía—, la **Dominicana del Santísimo Cristo de la Buena Muerte**, **Nuestro Padre Jesús de la Pasión**, **Nuestra Señora de los Dolores y de la Esperanza**, la **Universitaria del Santísimo Huerto de los Olivos**, **Cristo de la Luz y Nuestra Señora Madre de la Sabiduría**, la de **Nuestro Padre Jesús Flagelado y Nuestra Señora de las Lágrimas**, la de **la Oración en el Huerto de los Olivos**, la del **Santísimo Cristo de las Batallas**, **Nuestro Padre Jesús del Consuelo y Nuestra Señora del Gran Dolor (Los Excombatientes)**, la de **Nuestro Padre Jesús de la Promesa**, y la del **Cristo del Amparo**.

Además se recupera la procesión de la Resurrección en 1944, organizándola la Junta Permanente y participando todas las cofradías; y dos años después, en 1946, el acto del Descendimiento, en el que también participan todas aunque corra a cargo de la de la Cruz.

Pero pronto se inicia una larga y fuerte crisis, muy patente en la década de los 70.

Desaparecen para siempre algunas de las cofradías poco antes creadas como la de los Excombatientes, **Nuestro Padre Jesús de la Promesa** y la del **Cristo del Amparo**; otras dejan de salir algunos años, como la **Universitaria** y la de **Nazarenos del Santísimo Cristo de la Agonía**; y algunas llegan a desfilan con un exiguo número de cofrades, como la de **Nuestro Padre Jesús Nazareno** que en 1977 sólo lo hizo con 15.

Sin embargo, en contra de la dinámica general, en 1971 se crea la **Hermandad del Santísimo Cristo del Amor y de la Paz**, y poco después, y durante unos años, la filial de la **Coronación de Espinas**.

Entre 1985 y 1990 se crea una nueva procesión el **Lunes Santo** y nacen las hermandades del **Silencio (Cristo de la Vela)**, la **Penitencial de Cristo Yacente de la Misericordia y de la Agonía Redentora** y la del **Vía Crucis**; también se crea la del **Cristo de la Liberación**, como filial del de la del **Cristo del Amor**.

• Zamora

Desde mediados del siglo XIX, la Semana Santa Zamorana comienza un período de gran auge y esplendor, que llega hasta nuestros días⁷⁷.

El período de crisis anterior fue paliado por la llegada del ferrocarril a la ciudad y por el impulso que la burguesía local ofrecía a la Semana Santa. Circunstancias que coinciden con el auge creativo de un imaginero local—Ramón Álvarez—, que fue capaz de plasmar grandes escenas de la Pasión, sustituyendo y aumentando los antiguos grupos escultóricos; con la aparición de una serie de personas al frente de cofradías e instituciones capaces de transmitir a la ciudad la necesidad de apoyar la Semana Santa; y con la toma de modelos del exterior, fundamentalmente sevillanos, a la hora de modernizar los desfiles procesionales.

Es el momento en que las procesiones comienzan a estructurarse como las conocemos: itinerarios, túnicas, pasos, etc. Se tiende a una normalización de los desfiles, lo que obliga a la regulación de las paradas o fondos, colocación de cofrades y asistentes en la procesión o ubicación de las bandas de música.

Un hecho a destacar es la creación, en 1897, como ya hemos señalado, de la Junta de Fomento de la Semana Santa, a instancias del alcalde y que va a reunir a los más importantes estamentos ciudadanos, teniendo como propósito la atracción de turistas mediante la potenciación de la religiosidad, de la austeridad y de los elementos autóctonos.

El siglo XX es la época en que se va a producir el gran desarrollo. De las actuales 17 cofradías, 10 nacieron en él y otras tres más, que ya desfilaban, fueron instituidas o reformadas canónicamente. Es decir, sólo cuatro hermandades: **Vera Cruz**, **Jesús Nazareno**, **Santo Entierro** y **Resurrección**, tienen una constitución definitiva antes de 1900. Y curiosamente ninguna de ellas va a desaparecer.

Las facilidades dadas por Primo de Rivera a la iglesia y la existencia de un fuerte movimiento cristiano en Zamora se van a plasmar en la creación de una nueva cofradía—**la del Santísimo Cristo de las Injurias o del Silencio**—, que ya tenía un antecedente en los años 1902 y 1903; y la reorganización de otra: **la de Nuestra Madre de las Angustias**.

La instauración de la República y la Guerra Civil traen consigo un paréntesis en la creación de hermandades, al que va a seguir desde 1941 a 1948 una etapa de gran florecimiento, pues en esos ocho años aparecen cinco más, nacidas al amparo del nacionalcatolicismo.

Se trata de una etapa excepcional para la Semana Santa zamorana, pues a la vez que surgió una procesión que pronto fue asumida por la ciudad como ejemplo a seguir, como es el caso de **la de Jesús Yacente**; otras

⁷⁷FERRERO FERRERO, F., Guía...

pasaron a ser eminentemente populares, en parte porque su origen era antiguo, como las **de la Borriquito, la Soledad o Jesús del Vía Crucis**; otra más, la **de Jesús en su Tercera Caída**, conocida como *Excombatientes*, creada directamente desde los órganos de poder, necesitó muchos años para adaptarse a las demás.

El tercer período, que se inicia en 1968 y termina en 1989, si bien podría extenderse hasta nuestros días, da lugar a la aparición de hermandades formadas eminentemente por y para jóvenes, que toman sus modelos en las procesiones del Silencio, las Capas y Jesús Yacente, transformándolos y haciéndolos más próximos.

Eliminan totalmente las presidencias civiles, los metales preciosos, buscan largos y recoletos recorridos, en la noche, ensayan nuevos elementos musicales, e, incluso, tipos de iluminación y uniformidad. De ellas, la **Hermandad de las Siete Palabras** —curiosamente nacida en el emblemático 68—, con sus nuevas formas, significó un revulsivo en algunos de los adormecidos estamentos ciudadanos, hasta el punto que tanto algunos movimientos cristianos, en sus primeras salidas, no tuvieron inconveniente en oponerse totalmente a ella.

Las otras dos de esta etapa —**la del Espíritu Santo y la de la Buena Muerte**— nacieron en 1975.

La de Luz y Vida se ha incorporado a la Semana Santa en 1989, a la que se ha integrado sin problemas.

Fuera de estas etapas generales queda la fundación de dos cofradías: **La del Cristo del Amparo**, conocida como de las *Capas* y **la de la Esperanza**, creadas en 1956 y 1961 respectivamente.

La segunda tiene su origen en traslado de la imagen de la Virgen de la Esperanza desde Cabañales al centro de la ciudad; aumentar la oferta de cofradías a las mujeres; y cubrir el vacío procesional y de cultos existente en la mañana del Jueves Santo.

La del Cristo del Amparo supuso una revolución. La oposición a que se debieron enfrentar sus fundadores fue durísima, principalmente por parte de algunos sectores eclesiásticos; aunque poco tiempo después, esos mismos grupos, en la mayor parte de los casos, se deshacían en elogios. Lo novedoso de su recorrido, imagen, vestuario o elementos musicales, no eran fácilmente asimilables, pese a que estaban calcados de los modelos de las Tierras de Alba y de Aliste, y, por tanto, tenía una gran base popular. El impulso y la fuerza de sus creadores consiguieron que hoy todos los zamoranos se sien-

tan orgullosos de esa procesión.

COSTUMBRES CURIOSAS DE ÁMBITO RURAL

Numerosas son las costumbres que se han conservado hasta hace escasos años —y algunas aún se mantienen— en el medio rural fundamentalmente en relación con el Jueves y Viernes Santo, veamos algunas de ellas de la provincia de Zamora⁷⁸.

Si el Domingo de Ramos en Zamora existía la costumbre de realizar una cruz con dos hojas de laurel bendecido durante el desarrollo de la misa, que después protegía de males y de tormentas; en la zona sanabresa, caso de San Ciprián de Hermisende, se solía echar una pequeña rama al fuego los días de tormenta para que no bajaran los rayos; y en Sejas de Aliste se llevaba una ramita a cada tierra para que quedara bendecida y diera buena cosecha; en Alcañices, además, se hacían hisopos con las ramas que el Sábado Santo eran utilizados para bendecir casas y establos.

Dos bellas tradiciones relacionadas con la procesión de Ramos eran las que tenían lugar en Santa Colomba de Sanabria y en Codesal. En el primero de esos lugares, la última pareja que se había casado en el pueblo tenía que aportar los ramos —normalmente de tejo y laurel— para todos los vecinos, y poner una ramita ante la imagen de cada uno de los Santos que existían en la iglesia. En Codesal, cuando la procesión regresaba al templo, todas las mujeres tiraban al suelo sus mantones y ramas de laurel para que pasara por encima el sacerdote mientras se cantaba por todo el pueblo *Jesús que triunfante entró*.

Un carácter muy espectacular, pero al tiempo muy uniforme, tenían las Tinieblas en la noche del Miércoles Santo; oficio que producía el terror en los más pequeños, la jocosidad de los jóvenes y el respeto y la piedad de los mayores. Aunque los instrumentos utilizados para meter ruido solían ser carracas, matracas, palos, sogas o coyundas de bueyes, en algunos lugares se utilizaban aparatos especiales como sucedía en Codesal, en donde se usaba el *pipirrigallo*, consistente en una paja de centeno puesta en los dedos abocinados de las manos y cuyo sonido simulaba el canto de un gallo.

Una tradición curiosa y generalizada era la de utilizar la mañana del Jueves Santo para sembrar. Era normal plantar ese día las primeras patatas o garbanzos, pues se decía que de esa forma serían mejores. En Mahide lo que se sembraba ese día era el trigo trime-

⁷⁸ Prácticamente todos estos datos han sido obtenidos mediante trabajo de campo, desde 1989 hasta la actualidad.

FERRERO FERRERO, F. “Extra de Semana Santa”. En *La Opinión de Zamora*, años 1990, 1991, 1992, 1993.

FERRERO FERRERO, F. “Planteamientos para el estudio de la Semana Santa en un ámbito geográfico extenso, muy ruralizado y poco poblado. El caso de la provincia de Zamora”. En *II Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. León (edición digital).

⁷⁹ VENTURA CRESPO, C. “Pervivencia de una obra poética de Lope de Vega en la Semana Santa Rural. El caso de Malva (Zamora)”. En *Religiosidad Popular en España. Actas del Simposium*. Madrid: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 1997, T. II, pp. 951-964.

sino o *sergiendo*.

Unas costumbres bellísimas eran las de San Ciprián de Hermisende y de Villanueva del Campo. En el primero de esos lugares se denominaba al Jueves Santo el *día de los nueve surcos*, pues cada varón adulto tenía que salir al campo con la pareja de animales para hacer exactamente nueve surcos. En el otro pueblo, a las doce de la mañana las mujeres ponían a remojo semillas, cambiándolas de agua todos los días a la misma hora hasta la Ascensión, colocando los recipientes con las semillas germinadas en los diversos altares que se realizaban en los portales.

Aunque no tan extendidas, existen una serie de rituales en torno al Monumento y exposición del Santísimo. En Fuentespreadas las varas del alcalde y el juez se colocaban junto a la custodia. En Lubián, se ponían junto a la misma dos grandes figuras de judíos, representando a los que se colocaron junto a la tumba de Cristo para evitar que cogieran su cuerpo los discípulos.

En Malva, la tarde del Jueves Santo, en la procesión de Penitentes, se recitan a grandes voces los *Romances a la Pasión* de Lope de Vega; ritual que también se desarrollaba en Andavías y que en los últimos años se ha recuperado en Cerecinos del Carrizal⁷⁹.

Murias y Cerdillo celebraban conjuntamente la Semana Santa, ya que una sola parroquia daba servicio a ambos pueblos. El Jueves Santo se llevaba a cabo la ceremonia del Descendimiento y la procesión del Santo Entierro. Tras ella, un Crucificado era colocado en la grada del altar con un cestillo situado en uno de los laterales. A continuación los fieles, desde el lugar donde estuviesen situados en la iglesia, se dirigían de rodillas hasta la imagen para depositar su limosna en el cestillo y besar los pies del Crucificado. Estamos pues ante una Adoración de la Cruz, parecida a las muchas que aún se celebran, como es el caso de Fuentesauco y Villardeciervos.

La ceremonia de la adoración de la Cruz más pura era la que se llevaba a cabo en Codesal, donde el sacerdote iniciaba el acto tumbado boca abajo orando ante un crucifijo, para a continuación levantarse y entonar una serie de cánticos en latín entre los que destacaba el de *Ecce lignum crucis venite adoremus*, tras lo cual todos los vecinos del pueblo, descalzos se dirigían al altar, donde hacían tres genuflexiones y adoraban la cruz.

En Fuentesauco, al finalizar la procesión del Santo Entierro, se produce un acto bellísimo en el que los nazarenos recorren en procesión las calles de la población hasta llegar a la ermita de la Virgen de la Antigua y más tarde hasta la de los Dolores, ante las cuales se da a adorar la Cruz con un ritual cargado de religiosidad y emoción.

La tarde del Viernes Santo, aunque en algunos lugares, como Bercianos de Aliste se realizaba el Jueves, un rito ya perdido en la mayor parte de la provincia. Con-

sistía en pedirse perdón los vecinos; hecho que tenía gran importancia en las pequeñas comunidades rurales pues servía como catarsis aliviando las tensiones que se producían a lo largo del año.

En Venialbo se hacía al finalizar la procesión de la Carrera y se llamaba la ceremonia el *Mutuo Perdón*. Se colocaban las autoridades en el lugar denominado *las campanicas* y pedían perdón a todo el pueblo, tras lo cual los vecinos hacían lo propio entre sí y lo solicitaban también de los que presidían el acto.

En Palacios de Sanabria, lugar donde en la actualidad no se celebran procesiones, el Viernes Santo se realizaba la bendición de los campos, para que quedaran protegidos durante todo el año.

En Escobar de Tábara dejaron de salir las procesiones a principios de los años 80. El Viernes Santo, día en que no se podían tocar las campanas en el pueblo, todos los vecinos iban descalzos a besar la cruz del Monumento, antes de la procesión del Santo Entierro.

Curiosísima es la costumbre que se mantiene en Villardeciervos de pasar a todos los niños nacidos durante el año por la Urna del Yacente una vez concluida la procesión del Santo Entierro y una vez sacada la imagen, con el fin de librarlos de posibles males. Tras ello se ofrece a los asistentes un trocito de pan en la sacristía, que es consumido a continuación.

Hasta la reforma litúrgica de mediados de este siglo, el Sábado Santo era el día en que se celebraba la Resurrección motivo por el cual estaba cargado de simbolismo. Dado que esa noche se bendecía el agua, los vecinos la recogían en una jarra pequeña para preservar de males a la casa, a los ganados y, en algunos lugares, a los propios difuntos. En muchos pueblos se desarrollaban ritos curiosos centrados en la hoguera que se realizaba con los ramos sobrantes del Domingo de Ramos, con la que después se encendía el cirio pascual, que a su vez era bendecida y se conocía con el nombre de *lumbre nueva*.

Así, en Codesal, los vecinos llevaban palos que prendían en su punta y luego se colocaban en las huertas para que lo en ellas plantado no se helara o fuera afectado por las plagas.

El Domingo de Resurrección aparece ligado a prácticas casi romeras, pues era y es frecuente en los pueblos la elaboración de hornazos, roscas de pascua o dulces similares, que en muchos casos son después consumidos en el campo.

Unos actos religiosos de gran trascendencia en muchos pueblos de Zamora, sobre todo en aquellos en que la Venerable Orden Tercera franciscana estaba establecida, eran los *Ejercicios*, realizados en las últimas semanas de Cuaresma o desde el Domingo de Ramos hasta el Viernes Santo, y en los que se hacía una representación de la Pasión y Muerte de Jesucristo, y en los que

EL VOCABULARIO DE LA SEMANA SANTA EN LA LENGUA CHAMORRA DE LAS ISLAS MARIANAS

Dr. Rafael Rodríguez-Ponga Salamanca
Asociación Española de Estudios del Pacífico

En este trabajo hago primero una pequeña introducción histórico-política, así como una breve referencia a la situación lingüística y étnica de las islas, para ayudar al lector. Y, por fin, llego al punto central, que es específicamente el estudio del vocabulario de la Semana Santa en la lengua chamorra (la lengua de los nativos de estas islas), con el contexto de las celebraciones populares¹.

LAS ISLAS MARIANAS

Las islas Marianas, situadas al norte del Ecuador y al Este de Filipinas, son un archipiélago de Oceanía, en la región de Micronesia. Desde el punto de vista político, están divididas en dos entidades, ambas bajo soberanía estadounidense: por un lado, la isla de Guam, que constituye un “territorio no incorporado” de EEUU; y, por otro lado, la Mancomunidad de las Islas Marianas del Norte (*Commonwealth of the Northern Mariana Islands*), que es un estado asociado a EEUU, al estilo de Puerto Rico.

Desde el punto de vista eclesiástico, la isla de Guam constituye la archidiócesis de Guam; y las Marianas del Norte forman la diócesis de Chalan Kanoa.

Esta división actual (política y eclesiástica) responde a motivos históricos.

Remontémonos, brevemente hasta el siglo XVI. En 1521, llegaron a las islas las naves españolas de la primera circunnavegación del Globo, con Fernando de

Magallanes y Juan Sebastián Elcano a la cabeza. En 1565, Legazpi tomó posesión del archipiélago para la Corona de España.

En 1668, el hoy beato Diego Luis de Sanvitores, se estableció en las islas con un grupo de compañeros jesuitas. Así se afianzó la cristianización de los isleños, algo que ya había empezado, aunque de forma esporádica, gracias a los misioneros que iban camino de Filipinas, en la ruta de los galeones que unían Acapulco con Manila. El beato Diego visitó las varias islas del archipiélago, escribió la primera gramática de la lengua nativa, predicó en ella y fundó escuelas para niños y para niñas. Y murió mártir en 1672. Desde entonces, la presencia de la Iglesia Católica en las islas ha sido ininterrumpida. Desde 1668, por tanto, se celebra ininterrumpidamente la Semana Santa en las Marianas².

Desde el siglo XVI hasta 1898, las islas fueron una posesión española. En 1898, en la guerra hispano-norteamericana, EEUU tomó militarmente la isla de Guam, que ese mismo año le fue cedida oficialmente, por el Tratado de París. Por eso, desde entonces, la isla de Guam es una posesión de EEUU y es, al mismo tiempo, la isla más americanizada, en todos los sentidos.

Al año siguiente, en 1899, España vendió a Alemania las islas Marianas del Norte, así como las Carolinas y las Palaos, también en Micronesia. De esa forma, acabó la presencia española de siglos, desde el punto de vista político, en la región micronesia.

¹ Agradezco muchísimo las observaciones y aportaciones que me han hecho la hermana Inmaculada Ochoa-Retana, mercedaria misionera de Bériz, española residente en Saipán desde hace muchos años; el padre Isaac Ayuyu, sacerdote chamorro, liturgista, encargado de las ceremonias en la Catedral de Chalan Kanoa; el profesor David Atienza, doctor en Antropología, español residente en Guam, que enseña en “The Catholic Theological Institute Blessed Diego Luis

de San Vitores for Oceania” (adscrito a la “Pontificia Universitas Lateranensis” de Roma); y el historiador español Carlos Madrid, gran conocedor de las Marianas.

² Sobre las misiones españolas en las Marianas, vid las obras de Driver; Farrel; Forbes; Galván; Hezel; Loyzaga; Madrid; citadas en la Bibliografía.

En la Primera Guerra Mundial, las Marianas del Norte pasaron de manos alemanas a japonesas. Y, en la Segunda Guerra Mundial, de manos japonesas a americanas. EEUU tomó las islas, una a una. En 1947, pasaron a depender de las Naciones Unidas, con la forma de Fideicomiso de la ONU, pero la administración se encomendó a EEUU. Al acabarse el fideicomiso, en 1986, se convirtieron en un estado asociado a EEUU, bajo soberanía estadounidense.

SITUACIÓN LINGÜÍSTICA

Hoy, las islas Marianas son plurilingües y pluriétnicas. Conviven los chamorros nativos con los americanos, los filipinos, los japoneses, los chinos, los coreanos o los micronesios varios llegados en las últimas décadas.

Y además, en las Marianas del Norte hay una importante comunidad de carolinos, formada en el siglo XIX por isleños procedentes de distintos puntos de las islas Carolinas. Con el tiempo, se fue creando un nuevo grupo etnolingüístico: los carolinos de Saipán³.

La inmensa mayoría de los habitantes de Guam y Marianas del Norte habla inglés, que es la lengua oficial, la de la administración, la enseñanza y la televisión; y es la lengua de la comunicación interétnica. Al mismo tiempo, muchas familias conservan sus respectivas lenguas de origen.

Los datos⁴ nos dicen que Guam tiene 175.000 habitantes (estimación 2008), pero sólo el 22,2% habla chamorro (Censo 2000). En las Marianas del Norte, la población es de 86.600 (estimación 2008) y el chamorro es hablado por el 22,4% (Censo 2000).

Ciertamente, durante siglos, las Marianas han sido unas islas plurilingües y pluriétnicas. Antaño, los nativos chamorros convivían con los españoles, los filipinos, los mexicanos... Esa convivencia produjo el mestizaje de la sangre y, junto a él, el mestizaje lingüístico.

Hablemos del chamorro, la lengua de las islas Marianas. Con una base lingüística malayo-polinesia innegable (dentro de la gran familia austronesia), el chamorro actual presenta multitud de rasgos españoles: no sólo miles de palabras en su vocabulario, sino también rasgos fonológicos y morfosintácticos. Por eso, definiendo que el chamorro pueda considerarse como una lengua mixta hispano-austronesia⁵.

He visitado las islas Marianas en cinco ocasiones (en 1985, en 1992, dos veces en 1998, y en 2003). He

comprobado el grado de fusión y combinación de elementos lingüísticos y culturales de lo austronésico y lo hispánico.

La religión católica y su vocabulario forman parte de este proceso histórico de contacto entre personas de lenguas y culturas que se fusionaron en un mismo pueblo: el pueblo chamorro. La inmensa mayoría de los chamorros son católicos. Y se debaten entre el amor a sus tradiciones (lo que llaman *kostumbren*⁶ Chamorro) y la nueva sociedad americanizada, que se desenvuelve en inglés.

Entremos ahora, pues, a ver las palabras concretas para designar la Semana Santa en el chamorro actual, contemporáneo.

LA CUARESMA Y EL MIÉRCOLES DE CENIZA

El vocabulario de la religión católica en chamorro es, en su mayor parte, de origen español. Por eso mismo, también son hispanismos la inmensa mayoría del vocabulario referido a la Semana Santa y sus celebraciones.

Empecemos por la “Cuaresma” que se denomina, de forma unánime *Kuaresma*, tanto en la lengua hablada como en los textos escritos. Ahora bien, algunos hablantes⁷ pueden mostrar pequeñas variaciones fonéticas, al decir *Karesma* o *Kuresma*, en pronunciación rápida; o, por el contrario, al esforzarse, añadir una vocal y decir *Kuarísima*.

El “miércoles de ceniza” se llama *Miétkoles Senisa*, con las variantes *Metkulis Sinisa*, *Metkoles Senisa*... a causa de la fluctuación fonética que se observa, según los hablantes y según la formalidad del discurso. A veces, se dice simplemente *Sinisa*. Muchas veces aparece sin mayúsculas iniciales.

El “domingo anterior a la Semana Santa” (es decir, el anterior al Domingo de Ramos) se llama —al menos en la isla de Saipán, según nuestras encuestas— *Damenggon Lásaru* ‘Domingo de Lázaro’, también conocido en español como ‘Domingo de Pasión’.

EL DOMINGO DE RAMOS

El “Domingo de Ramos” es *Damenngon Ramos*. Puede haber alguna fluctuación en la pronunciación de la palabra *domingo* > *damenngo* ~ *daminggo*.

mientras no haya otra referencia o nota, todas las alusiones en este trabajo a las palabras, sus usos y significados, remiten a mi tesis, publicada en cederrón. Las encuestas las realizamos en 1985, en colaboración con Paloma Albalá, mi mujer, también Doctora en Filología. Tuvimos como informantes a 32 hablantes nativos, de entre 15 y 81 años, hombres y mujeres, de distintas profesiones y en las cuatro islas principales (Guam, Saipán, Rota y Tiníán).

³ RODRÍGUEZ-PONGA, “Palabras...”

⁴ Tomados de: www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/gq.html

⁵ RODRÍGUEZ-PONGA, *El elemento...*

⁶ La *-n* es la marca del núcleo del sintagma nominal. Como veremos a lo largo del texto, muchos sintagmas muestran esa *-n* en palabras chamorras de origen español.

⁷ El resultado de nuestras encuestas lingüísticas fue incorporado a mi tesis doctoral, en RODRÍGUEZ-PONGA, *El elemento...* Por tanto,

Los hablantes chamorros pueden llamar a este día, de una manera abreviada, sencillamente *Ramos*.

También se conoce este día (en la isla de Saipán) como *Damenggon Patmas*, porque durante el Domingo de Ramos se celebra la “procesión de las palmas”, llamada *I Likao Patma*. Es interesante fijarnos en esta palabra: *Lukao*. Es la voz chamorra para decir ‘procesión’⁸, con una variación morfo-fonológica puesto que se convierte en *likao* al anteponerle el artículo *i* ‘el, la’: *lúkao* → *i likao*, al igual que *guma* ‘casa’ → *i gima* ‘la casa’.

En chamorro, la palabra *patma* tiene tres significados: en primer lugar significa ‘al árbol de la palma, la palmera’; en segundo lugar, ‘la hoja del cocotero’; y, en tercer lugar, ‘la palma del domingo de Ramos’.

Los chamorros y los carolinos tejen y entretejen estas palmas de cocoteros y otras plantas tropicales, haciendo formas distintas, según su gusto, para el Domingo de Ramos. Con los mismos materiales naturales, también hacen —durante el año— sombreros, cestos y otros objetos, como formas todavía vivas de la artesanía tradicional de las islas.

Hoy en día, en cada parroquia se hace primero la bendición de las palmas a la entrada de la iglesia y después se hace una pequeña procesión hasta el altar. En épocas anteriores, y según las parroquias, se hacía una procesión alrededor de la iglesia.

La lectura del Domingo de Ramos es la “Pasión del Señor”, llamada en chamorro *I Pinadesen i Saina-ta as Jesucristo*⁹ (literalmente ‘el padecimiento del Señor-nuestro el Jesucristo’). Por ello, este día puede llamarse también *Damenggon Pinadesi*¹⁰, es decir ‘domingo de Pasión’.

La palabra *pinadesi* refleja la fusión lingüística hispano-austronesia que es el chamorro. A partir de la forma verbal española *padece*, el chamorro obtiene el verbo *padesi* ‘padecer’, que se sustantiviza a través de la incrustación del infijo *-in-*: *padesi* → *pinadesi* ‘padecimiento, sufrimiento, dolor’.

LA SEMANA SANTA

La “Semana Santa” se llama, precisamente, *Semana Santa*, forma que puede aparecer escrita con o sin mayúscula, o bien *Simãna Sãnta*, para indicar la adecuada pronunciación de la *a* [ã], y como reflejo de la fluctuación /e~i/ sobre todo en posición átona. Sin embargo, en nuestras encuestas en las islas, hubo un chamorro que nos dijo *Semanan Santo*. Y otro, *Semanan de los Santos*, pro-

bablemente en un intento de que pareciera una expresión más española.

Es una de las locuciones nominales o lexías complejas, tomadas del español, que se han incorporado al chamorro, como *santa misa*, *santa Biblia*, *santo Papa* y otras varias que vamos a ver más abajo.

Cada día de la Semana Santa se llama como en español, con adaptaciones a la fonética chamorra: *Lunes Santo*, *Mattes Santo*, *Miétkoles Santo*...

EL VÍA CRUCIS

Era costumbre de las familias chamorras ir todos los días a la iglesia, a rezar el “Vía Crucis”. Las personas mayores recuerdan que, en su infancia, era el único momento en que se salía del hogar, puesto que se consideraban días exclusivamente de recogimiento y oración.

En chamorro se llama generalmente *estación*, palabra usada tanto para referirse a una “estación”, como al “Vía Crucis” en su conjunto, aunque para éste puede usarse también el plural español conservado: *estaciones*. En un caso, en la isla de Tinián, nos dijeron *Dia Krusis*, lo que parece ser una interpretación producida por confusión con la palabra *día*, es decir ‘día de la Cruz’.

Si a la palabra *estación* se le añade el afijo *-um-*, el sustantivo pasa a usarse como verbo: *Uméstasion* es, por tanto, ‘hacer estación’, es decir, ‘rezar el Vía Crucis’.

MIÉRCOLES Y JUEVES SANTOS

La “misa crismal”, en la isla Guam, se celebra el Miércoles Santo¹¹. Tiene lugar en su capital, Agaña, en la Catedral del *Dulce Nombre de María*, que mantiene su título en español y que está situada exactamente en el mismo lugar que, en 1668, el beato Diego fundó la misión.

Junto con el Arzobispo de Guam, se reúnen los sacerdotes de todas las parroquias y los miembros de las organizaciones religiosas, para la bendición del santo crisma y demás óleos. Es una importante actividad conjunta de toda la comunidad católica de la isla.

En Saipán, la llamada en chamorro *Misan Chrisma*¹², se celebra el jueves santo, en la *Mount Carmel Cathedral*, con nombre en inglés, en la localidad de Chalan Kanoa.

El “Jueves Santo” se llama *Huebes Santo*. Es el día en que se celebra la *Misan i senan i Saina*¹³ ‘misa de la cena del Señor’.

⁸ El agustino Ibáñez del Carmen, en el siglo XIX, escribió *Lúcao*. El capuchino Vera, ya en el XX, escribe *lukao*. Y Topping también. Para todos, es la única palabra que significa ‘procesión’. Nosotros mismos, en nuestras encuestas en las cuatro islas principales de las Marianas, sólo hemos recogido *lúkao* como la palabra chamorra para “procesión”.

⁹ CAMACHO, *Leksionario*... p. III.

¹⁰ CAMACHO, *Leksionario*... p. 106.

¹¹ Según me confirma personalmente el antropólogo Dr. Atienza.

¹² CAMACHO, *Leksionario*... p. 128.

EL VIERNES SANTO

El “Viernes Santo” se llama *Bietnes* (o *Betnes*) *Santo*. Es el día el que se recuerda *I Pinadesen i Saina* ‘la Pasión del Señor’.

En las Marianas del Norte, el Viernes Santo es día festivo para las escuelas y para las oficinas de la administración¹⁴. En Guam, sin embargo, al menos en 2008, el Viernes Santo es día hábil en las oficinas públicas¹⁵.

El Viernes Santo es día de “ayuno” > *ayunat*, en chamorro. Y es día de “abstinencia” > *apstinensia*.

VIERNES SANTO: EL ESCABECHE

La comida especial para este día es un “plato de pescado en escabeche” que los chamorros llaman, sencillamente, *eskabeche* (o *eskabechi*). Es, quizás, la única comida característica de la Semana Santa en las islas Marianas, tanto para los chamorros como para los carolinos. Estos últimos escriben *eskabeetche*¹⁶.

El *eskabeche* es un plato a base de pescado, preparado con vinagre, sal, aceite de coco, ajo, jengibre, cebolla y, sobre todo, con verduras (judías verdes, berenjenas, repollo...). Se puede servir frío o caliente¹⁷.

La tradición era comer únicamente *eskabeche*, tanto el Viernes Santo como el Miércoles de Ceniza. Más aún, las personas mayores recuerdan que se preparaba con antelación, para no tener que trabajar nada durante los días más sagrados (Jueves Santo y Viernes Santo). Se guardaba el *eskabeche* preparado, con mucho cuidado, en tinajas de barro, y se tapaba con un paño de algodón¹⁸.

En la actualidad, no se ha perdido la costumbre de comer *eskabeche*, pero hay también otras formas de comer pescado¹⁹. Y, además, hay frigoríficos.

VIERNES SANTO: LA LEYENDA DEL “CERDO DE CUARESMA”

La costumbre chamorra (*kostumbren chamorro*) imponía también que el Viernes Santo, en especial, y durante toda la Semana Santa en general, no se podía cantar, ni gritar, ni hacer bromas, ni hacer ruido, ni nada parecido. Más aún: los niños se tenían que quedar dentro de casa, rezando en silencio.

Hay una leyenda popular, que se repite y se mantiene viva, tanto en Guam como en las Marianas del

Norte. Como parte de la educación de los niños, se les enseña que quien sale de casa y juega en Semana Santa, se encontrará con el peligroso *Babuen Kuaresma* ‘cerdo de Cuaresma’, que se lleva y se come a los niños que no respetan el silencio de los días santos.

Las madres describen a la perfección el terrible aspecto físico y las espantosas maldades del *Babuen Kuaresma*, para conseguir que sus hijos se porten bien. Nadie ha visto nunca un “cerdo de Cuaresma”, pero es una leyenda que se sigue transmitiendo de padres a hijos²⁰.

La palabra *babui* ‘cerdo (animal)’ es de origen malayo-polinesio, probablemente filipino. Cuando funciona como núcleo del sintagma nominal, los sustantivos chamorros acabados en vocal añaden el morfema {-n}: *babui* → *babuen Kuaresma*.

VIERNES SANTO: LAS PROCESIONES

El Viernes Santo, hay en la isla de Saipán una gran procesión, por la tarde. Es la “procesión del Santo Entierro”, conocida en chamorro como *Lukao Santo Entieru*, pero hoy llamada oficialmente en inglés *Good Friday Island-wide Procession* ‘Procesión Insular del Viernes Santo’.

Participan tanto chamorros como carolinos, así como personas de otros orígenes (filipinos, coreanos y norteamericanos). Y, por supuesto, también acuden las religiosas españolas que trabajan en la isla (las mercedarias misioneras de Bériz).

Acuden personas de todos los rincones de la isla, de todas las parroquias y de todas las asociaciones religiosas. Los fieles se concentran frente a la Catedral (*Katedrát*), al terminar los oficios en sus respectivas parroquias. Se celebra en la localidad de Chalan Kanoa, que es la sede episcopal. Empieza en la *Mount Carmel School* (escuela católica situada junto a la Catedral), recorre las calles de la ciudad y regresa al mismo punto²¹.

La asociación de mujeres llamada *Nanan Kilisyano*²², los monaguillos (*tanores*²³) y los sacerdotes (*mamale*, plural de *pale* < *padre*) encabezan la procesión.

Cada parroquia aporta una imagen (*imaben*), que se guarda durante el año en casa de un parroquiano seleccionado, que se compromete a cuidarla, decorarla y llevarla a la procesión el Viernes Santo. Muchas de ellas

¹³ CAMACHO, *Leksionario...*, p. 130.

¹⁴ <http://www.gov.mp/>

¹⁵ <https://www.guamtax.com/helpdesk/holidays.html>.

¹⁶ RODRÍGUEZ-PONGA, “Palabras...”, p. 292.

¹⁷ TAITANO Y JOSE-ADA, p. 5.

¹⁸ TORRES GUTIÉRREZ, p. 33.

¹⁹ Hna. Inmaculada Ochoa-Retana, comunicación personal.

²⁰ Inmaculada Ochoa-Retana, comunicación personal; TORRES GUTIÉRREZ, p. 33; ONEDERA p. 74.

²¹ Debo estos datos sobre la procesión al padre Ayuyu.

²² *Nanan Kilisyano*, literalmente ‘Nana Cristiano (= Madre Cristiana)’, es la *Confraternity of Christian Mothers*, establecida en las Marianas por Mons. Baumgartner, Obispo de Guam, en torno a 1950, como transformación de la organización creada por los agustinos españoles *Cofradía de Nuestra Señora de la Consolación*, conocida como las *Correas* (Forbes pp. 8 y 31). Por eso, en chamorro, también se conoce a las *Nanan Kilisyano* como *Korea* (nada que ver con Corea, el país). Es una asociación católica de mujeres casadas y viudas.

²³ *Tanores* es una palabra chamorra de origen hispano-filipino, plural de *tanor* ‘sirviente’.

datan de antes de la Segunda Guerra Mundial. Las imágenes son las siguientes:

1. Flagelación: *San Antonio Parish*²⁴.
2. Jesús carga con la Cruz: *San Jude Parish*.
3. Clavos, martillo, corona de espinas: *San Roque Parish*.
4. Gran crucifijo: *San Vicente Parish*.
5. Nuestra Señora de la Soledad: *Santa Soledad Parish*.
6. Pietá: *San Jose Parish*.
7. Cristo muerto: *Kristo Rai*²⁵ *Parish*.
8. Virgen María de negro: *Mount Carmel Cathedral Parish*.

A continuación, desfilan los miembros de las comunidades católicas filipina y coreana, compuestas por los inmigrantes procedentes de ambos países que, en los últimos años, se han asentado en la isla. El hecho de que vayan por separado es una muestra de que los pasos anteriores están normalmente, en manos de los propios isleños, ya sean chamorros o carolinos.

En último lugar va el Obispo (que en chamorro también se dice *Obispo*, o bien *Ubispu*, aunque cada vez más los propios chamorros lo dicen en inglés: *Bishop*).

El Obispo está acompañado por los Caballeros de Colón, *Knights of Columbus*²⁶.

Esta es la procesión con más tradición y participación. En 1950, el antropólogo norteamericano Spoehr ya señaló el impresionante grado de participación de chamorros y carolinos en la procesión del Viernes Santo en Saipán y la presencia de todas las entidades católicas de la isla. Y también indicó que en Tanapag hacían su propia procesión²⁷.

Pues bien, al igual que hace más de 50 años, en el pueblo de Tanapag, siguen haciendo su propia procesión del *Santo Entieru*, en la parroquia de *Santa Remedios* 'Virgen de los Remedios'. Hay que decir que Tanapag tiene sus rasgos propios dentro de las islas, por ser el principal asentamiento de los carolinos.

Por su parte, en la isla de Guam, se celebra la procesión del Viernes Santo en la Catedral del *Dulce Nombre de María*. No hay ninguna duda de que las procesiones de Semana Santa de la islas Marianas tienen sus raíces

en las procesiones españolas, pues tanto los agustinos españoles (hasta 1899)²⁸ como después los capuchinos españoles (desde 1901) favorecieron las procesiones y demás actividades de devoción popular (rosarios, novenas, etc.). Hay fotografías de los años 20, de la gran procesión del Santo Entierro que se celebraba en Agaña (Guam), con pasos llevados a hombros, frente a la Catedral²⁹.

VIERNES SANTO: LAS PEREGRINACIONES A LAS MONTAÑAS

Por otra parte, hay que mencionar que, desde hace unas pocas décadas, tanto en Guam como en Saipán, se celebran sendas peregrinaciones a las montañas, durante el Viernes Santo.

En Saipán, cientos de católicos devotos suben al pico del Monte Tapochau (o *Tappochao*) (470 m.)³⁰, y hacen cola para tocar la imagen de Cristo, que fue donada por la Sra. Gregoria Cabrera³¹, hermana del Obispo de Chalan Kanoa, Mons. Tomas A. Camacho. Una vez allí, los peregrinos encienden velas (en chamorro *dañges*) e incienso (*insensio* ~ *insensu*). A este lugar, en el mismísimo centro de la isla, acuden chamorros y carolinos, así como numerosos filipinos y norteamericanos. Algunos acampan en la montaña. El sábado santo, a las 5 de la mañana, se celebra una misa del alba.

En Guam, peregrinan al Monte Jumullong Manglo también escrito *Humuyung Manglu*³² (390 m)³³, junto al Monte Lamlam³⁴ (406 m), donde se han ido colocando muchas cruces de madera, formando un Vía Crucis, desde que hace 40 años empezara la costumbre de subir al monte en Viernes Santo. Este monte está situado en la zona meridional de la isla, cerca del pueblo de Umatac, donde se encuentra el fuerte de [N.^a S.^a de] la Soledad, uno de los símbolos históricos de la isla, hoy convertido en atractivo turístico. Según el periódico *Guam Pacific Daily News* (21 marzo 2008), la tradición empezó en 1968 por parte de los fieles de la parroquia de *Nuestra Señora de las Aguas Church*³⁵, en el pueblo de

²⁴ Escribo en cursiva el nombre de cada parroquia, tal y como se la conoce normalmente en Saipán. Como se ve, algunos nombres son en inglés y otros son hispano-chamorros. Simplemente con ver estos nombres, ya se percibe la fusión de elementos lingüísticos y culturales en la religiosidad actual de las Marianas

²⁵ 'Cristo Rey'.

²⁶ Los *Caballeros de Colón* son una asociación católica de hombres, fundada en Estados Unidos en 1881. Empezaron su actividad en Guam en 1965 y después se extendieron a Saipán. Vid www.geocities.com/guam_knights y <http://kofc11394.8m.com/who.html>

²⁷ SPOEHR, pp. 166-168.

²⁸ El Gobernador estadounidense de Guam prohibió en 1899 las procesiones y las fiestas patronales y en 1900 prohibió la enseñanza religiosa.

²⁹ FORBES, p. 6.

³⁰ COLE Y LOGAN, p. 373.

³¹ Dato proporcionado por el P. Ayuyu.

³² Literalmente 'salida del viento' en chamorro, de *buyong* 'salir' y *manglo* 'viento'.

³³ *Ibid*, p. 229.

³⁴ *Lamlam* 'relámpago'.

³⁵ Por cierto, allí fue donde conocimos al agustino español P. Herminio Álvarez, en 1985, que era el párroco de esa iglesia.

Mongmong.

EL SÁBADO SANTO

El sábado santo o “sábado de Gloria” se llama *Sábalon Gloria*, en pronunciación cuidada o tal vez anticuada, pues muchos hablantes e incluso textos escritos prefieren *Sábalon Loria*. O simplemente dicen *Gloria* o *Loria*.

La noche del sábado se celebra la “vigilia pascual”, llamada *Bibilian Pasqua*. Se celebra en cada iglesia, con una pequeña procesión de entrada y con el encendido del cirio pascual (*dañges Pasqua*). El cirio bendecido es *dañges benedesidu* (pues *dañges* es ‘vela’).

Es un momento de alegría religiosa, efectivamente, pero, además, de alegría especial para los niños que se han portado bien, porque desaparece el peligro del temido *Babuen Kuaresma*. Solamente estarán tristes los niños que se han portado mal durante la Semana Santa, porque recibirán un castigo.

EL DOMINGO DE PASCUA

El “Domingo de Pascua de Resurrección” se llama en chamorro *Damenggon Pasguan Resureksion*³⁶, en su forma completa. En la lengua hablada, normalmente se dice *Damenggon Pasqua* o, según las fluctuaciones fonéticas, *Daminggon Paskua*; o simplemente *Paskua*, aunque más bien *Pasqua*³⁷ es la forma más generalizada.

En Saipán se dice también *Daminggon Resureksión* ‘Domingo de Resurrección’.

Este día se celebra la *Pasqua i Resureksion i Saina*³⁸ ‘Pascua de la Resurrección del Señor’.

También ha llegado a las Marianas la costumbre europea y americana de los “huevos de Pascua”, llamados en chamorro *Chada Pasqua*, que se esconden para que los niños los busquen y los encuentren.

Empieza entonces el tiempo de “Pascua” o *Pasqua*, que, como nombre completo, es *Tiempon Pasguan Resureksion*³⁹. Los demás tiempos del calendario litúrgico son *Kuaresma* ‘Cuaresma’, *Adbiento* ‘Adviento’; *Pasguan Noche Buena* ‘Navidad’, literalmente ‘Pascua de Nochebuena’, que ha sustituido a la clásica *Pasguan Nabitat*; y *Epifanía* ‘Epifanía’.

Tras la Semana Santa, los dos domingos siguientes tenían también su importancia, en la primera mitad del siglo XX. El “primer domingo después del Domingo de Pascua” era el *Damenggon Bisita*, literalmente ‘Domingo de Visita’, porque era el día en que el Obispo solía visitar a los enfermos para llevarles la comunión a su casa. Y el domingo siguiente era el *Damenggon Promesa*, literal-

mente ‘Domingo de la Promesa’, en el que los fieles rezaban para cumplir la promesa hecha por haber sobrevivido en algún terremoto⁴⁰. Con esta devoción popular, terminaba todo el ciclo en torno a la Semana Santa.

EL VOCABULARIO EN LOS TEXTOS EVANGÉLICOS

Si tomamos las lecturas propias de estos días, de los Evangelios principalmente, nos damos cuenta también de que el chamorro ha tomado multitud de palabras de origen español para referirse a aquellos acontecimientos históricos.

Así, por ejemplo, hay referencias a los personajes, con palabras chomorras como *apóstoles*, *disipulu* (< *discípulo*), *judios*, *fariseos*, *eskribas* o *sindalo* (< *soldado*).

Para hacernos una idea de cómo es el chamorro actual, veamos un fragmento del texto de la narración evangélica de la Resurrección, según San Mateo (Mt 28, 1 y ss.)⁴¹, en el que señalo en cursiva las voces de origen español:

- *Después di i sábalu*, i *primet* ha'ani gi *simana* anai kumeke *manana*, *matto*
- Después del sábado, el primer día de la semana cuando era de mañana, fueron
- si *María Magdalena* yan i *otro María* para u *marekosenosi* i *naftan*. *Gotpe* ha'
- [la] *María Magdalena* y la otra *María* para reconocer la tumba. De golpe
- *matto un dangkulon* *linao*, anai *tumunok* i *anghet* i *Saina* *ginen* i *langet*.
- vino un gran terremoto, cuando bajó el ángel del Señor del cielo.
- *Humanao para* i *acho'* ya ha na'galilek *tatte*, ya *mata'chong* gi *hilo* i *acho'*.
- Fue para la piedra y la hizo rodar para atrás, y se sentó encima de la piedra.
- I *hechura-ña* *uma'chule'* yan *chispas* *lamlam* ya i *magagu-ña* *kalang niebi*
- la hechura que llevaba eran chispas de relámpago y su ropa como nieve
- *apaka'ña*.
- de blanca.

CONCLUSIÓN

En conclusión, vemos que el vocabulario actual de

³⁶ CAMACHO, *Leksionario*... p. 157.

³⁷ Al igual que en español, en chamorro también se usa la palabra *Pasqua* para referirse a las Navidades.

³⁸ CAMACHO, *Leksionario*... p. 157.

³⁹ CAMACHO, *Leksionario*... p. 142.

⁴⁰ FORBES, p. 13.

⁴¹ CAMACHO, *Leksionario*... p. 155.

la Semana Santa, en la lengua chamorra, es mayoritariamente de origen español, lo que refleja el paralelismo entre la cristianización y la hispanización entre los chamorros de las Marianas en los siglos pasados. Más aún, refleja la ordenación del tiempo y del calendario anual, a través de las festividades religiosas católicas.

Son de origen español los nombres de los tiempos litúrgicos (*Kuaresma*, *Semana Santa*, *Pasgua*), de los días (*Damenngon Ramos*, *Huebes Santo*, *Bietnes Santo*, *Sábalon Loria*...), de las celebraciones (*estasión*, *bibilia*...) y de la comida (*eskabeche*).

Llama la atención, sin embargo, que haya una palabra no española para referirse a una tradición de gran importancia: *lukao* ‘procesión’⁴².

Los chamorros conocen varios de estos días por su nombre completo y, también, por su nombre abreviado, reducido a una sola palabra: *Sinisa* (= *Miétkoles Sinisa*), *Ramos* (= *Damenngon Ramos*), *Loria* (= *Sábalon Loria*), *Pasgua* (= *Damenngon Pasgua*).

Además, observamos la creciente presencia de palabras y costumbres de origen anglosajón.

Y, por último, vemos cómo, al mismo tiempo, pervive alguna creencia popular —como el *Babuen Kuaresma* ‘cerdo de Cuaresma’— arraigada entre las más fervientes prácticas de la fe católica⁴³.

En fin, el vocabulario chamorro de la Semana Santa se resume en este cuadro

Cuaresma	<i>Kuaresma</i>	
Miércoles de Ceniza	<i>Miétkoles Sinisa</i>	
“	<i>Sinisa</i>	
Domingo de Lázaro	<i>Damenngon Lásaru</i>	
Domingo de Ramos	<i>Damenngon Ramos</i>	‘Domingo de Ramos’
“	<i>Ramos</i>	‘Ramos’
“	<i>Damenngon Patmas</i>	‘Domingo de Palmas’
“	<i>Damenngon Pinadesi</i>	‘Domingo de Pasión’
Semana Santa	<i>Semana Santa</i>	
Lunes Santo	<i>Lunes Santo</i>	
Martes Santo	<i>Mattes Santo</i>	
Miércoles Santo	<i>Miétkoles Santo</i>	
Jueves Santo	<i>Huebes Santo</i>	
Viernes Santo	<i>Betnes Santo</i>	
Sábado Santo	<i>Sábalon Gloria</i>	
	<i>Gloria Loria</i>	
Domingo de Pascua	<i>Damenngon Pasguan</i>	
	<i>Resureksión</i>	
	<i>Damenngon Pasgua</i>	
	<i>Pasgua</i>	
	<i>Damenngon Resureksión</i>	
Primer domingo	<i>Damenngon Bisita</i>	‘Domingo de Visita’

después del Domingo de Pascua		
Segundo domingo después del Domingo de Pascua	<i>Damenngon Promesa</i>	‘Domingo de Promesa’
Vía Crucis	<i>Estasión, estasionés</i> <i>Dia Krusis</i>	
Procesión	<i>Lukao</i>	
Procesión del Santo Entierro	<i>Lukao</i> <i>Santo Entieru</i>	
Ayuno	<i>Ayunat</i>	
Abstinencia	<i>Apstinensia</i>	
Escabeche	<i>Eskabeche</i>	
Vigilia pascual	<i>Bibilian Pasgua</i>	
Imagen	<i>Imaben</i>	
Incienso	<i>Insensio ~ insensu</i>	
Vela, cirio	<i>Dangñes</i>	
Cirio pascual	<i>Dangñes Pasgua</i>	
Cirio bendecido	<i>Dangñes bendesidu</i>	
Cerdo de Cuaresma	<i>Babuen Kuaresma</i>	
Huevo de Pascua	<i>Chada’ Pasgua</i>	

BIBLIOGRAFÍA

- ALBALÁ HERNÁNDEZ, Carmen-Paloma. “El español de los chamorros de las islas Marianas”. En *Español Actual*, 68, 1997, pp. 63-74.
- *Americanismos en las Indias del Poniente: Voces de origen indígena americano en las lenguas del Pacífico*. Madrid & Frankfurt am Main: Iberoamericana & Vervuert, 2000.
- “Sobre la pastorela: A propósito de una canción navideña española en las islas Marianas”. En *Revista de Literatura* (CSIC), LXIV, 128, 2002, pp. 365-384.
- ALBALÁ HERNÁNDEZ, Carmen-Paloma, y RODRÍGUEZ-PONGA, Rafael. *Relaciones de España con las Islas Marianas: La lengua Chamorra*. Madrid: Fundación Juan March, 1986.
- CAMACHO, Mons. Tomas A. Et al (ed. y trad.). *San Lucas gi fino’ Chamorro*. [Evangelio según San Lucas en lengua chamorra]. Edición y traducción al chamorro de Tomas A. Camacho et al. Saipan: Marianas Printing Services, 1992.
- *Leksionario (Para damenggo, Gupot yan Manmatai) gi fino’ Chamorro*. Saipan: [Diocese of Chalan Kanoa], 2006.
- CODAY, Dennis. “Good Friday in Guam”. En *National Catholic Reporter*, 23 abril 2004.
- COLE, Geert y LOGAN, Leanne. Coord. *South Pacific & Micronesia*. Victoria (Australia): Lonely Planet, 2006.
- DRIVER, Marjorie. *Cross, sword and silver: the nascent Spanish colony in the Mariana Islands*. Guam: Micronesia Area

⁴² Habrá que seguir estudiando más sobre la voz *lukao*, porque en las lenguas filipinas (tagalo, cebuano, etc) sí se usan palabras que derivan directamente del español *procesión*. Por tanto, es llamativo que el chamorro no use una palabra española para una actividad claramente vinculada a los misioneros españoles: las procesiones.

⁴³ El sincretismo más interesante es la creencia en los *taotaomona* ‘hombres de antes’, que permanece viva entre los chamorros. Son los

espíritus de los antepasados, que viven en los bosques, en los árboles. Por eso, cuando un chamorro entra en el bosque, debe mostrar respeto (*respetu*) dirigiéndose a los antepasados para pedirles permiso; y debe hacerlo diciendo la fórmula *Guelo yan guela* ‘güelo (abuelo) y güela (abuela)’, es decir, con palabras de clarísimo origen español.

Research Center (University of Guam), 1985.

FARRELL, Don A. *The pictorial history of Guam: 1898-1918*. Guam: Micronesia Productions, 1981.

———. *History of the Northern Mariana Islands*. Editado por Phyllis Koontz, diseñado por Barry Wonenberg. Saipán: Public School System, Commonwealth of the Northern Mariana Islands, 1991.

FORBES, Eric, OFM Cap. "The story of the friars". En *100 Capuchin Centennial Guam 1901-2001, Fañetebe*. Guam: [St. Fidelis Friary, Headquarters of the Capuchin Friars, Vice Province of Star of the Sea], 2001.

GALVÁN, Javier y RODAO, Florentino. Coords. *Islas del Pacífico: El legado español*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura & Lunewerg, 1998.

HAYNES, Douglas y WUERCH, William L. *Historical survey of the Spanish mission sites on Guam 1669-1800*. Guam: Micronesia Area Research Center (University of Guam), 1990.

HEZEL, Francis X., S.J. *From conquest to colonization. Spain in the Mariana Islands 1690 to 1740*. Saipan: Division of Historic Preservation, 1989.

IBÁÑEZ DEL CARMEN, Aniceto [con la colaboración de José PALOMO]. *Diccionario Español-Chamorro*. Manila: Ramírez y Giraudier, 1865.

JOHNSTON, Emilie G. Ed. *Father San Vitores. His Life, Times, and Martyrdom*. Guam: MARC (University of Guam), 1977.

LOYZAGA, Jorge. "La arquitectura misional en las Islas Marianas". En *1898: España y el Pacífico. Interpretación del pasado, realidad del presente*. Miguel Luque Talaván, Juan José Pacheco y Fernando Palango. Eds. Madrid: Asociación Española de Estudios del Pacífico, 1999, pp. 485-498.

MADRID ÁLVAREZ-PIÑER, Carlos. "Apuntes sobre la influencia española en la cultura chamorra a finales del siglo XX". En *Revista Española del Pacífico*, 11, 2000, pp. 79-97.

LAS FIESTAS DE GLORIA DE LA COFRADÍA DE N.^a S.^a DE LA PIEDAD DE VALLADOLID: “LA MERCED”, “LA VIRGEN DE AGOSTO” Y “SAN ANTÓN”

Roberto Alonso Gómez

INTRODUCCIÓN

Las cofradías penitenciales que nacieron al cobijo conventual en el Valladolid del siglo XVI, ofrecieron una religiosidad popular que arraigó muy fuerte en las costumbres y tradiciones de aquella sociedad eminentemente religiosa y sacralizada. Ya que el sentido de lo espiritual, lo sagrado y lo divino tenían una gran importancia. Todo giraba entorno a Dios, y la vida diaria se regía por lo cristiano.

Hoy en día estas hermandades siguen ofreciendo al pueblo una religiosidad, que en algunos casos y con matices, se parece a aquella del barroco, como son las procesiones de Semana Santa. Aún así esta manifestación religiosa, una vez que se restaura en 1922, eliminó lo tradicional de ella y las 5 cofradías antiguas, que todavía subsistían en Valladolid, perdieron la forma y el sentido de sus procesiones del XVI y del XVII. De todas formas de no haber sido por esos ilustrados de comienzo del siglo XX, como fueron D. Juan Agapito y Revilla, D. Francisco de Cossío y el entonces Arzobispo de Valladolid, D. Remigio Gandásegui, hubiesen desaparecido por propia inercia, pues la sociedad de finales del XIX no entendía las formas y las costumbres de la sociedad del barroco. Y también, porque ninguna de esas cinco hermandades superaba los 100 cofrades en sus exiguas listas.

Actualmente, en pleno Siglo XXI, las cinco penitenciales antiguas que perviven junto con las 14 restantes, conforman la Semana Grande de Valladolid. Y tres de ellas las que poseen templo penitencial propio, también han sabido mantener, aunque con modificaciones, otras costumbres y otras tradiciones que iban unidas a ellas; como eran sus fiestas de gloria. Manifestaciones religiosas y populares, que perseguían ensalzar el patrón o la patrona de la cofradía en cuestión. En ellas había Triduos, Septenarios o Novenas, Eucaristías y las correspondientes Procesiones con el Santo. Para terminar la

función religiosa y dar paso a la fiesta profana y lúdica, con corridas de toros y vacas, gigantones, fuegos de artificio y por supuesto el agasajo con comida y limonada.

Así tenemos que la Cofradía de la Vera Cruz celebraba y sigue celebrando cada 3 de Mayo, la festividad de la Cruz. La Cofradía de las Angustias hace lo propio el 2º domingo de mayo con su fiesta de gloria, en honor a su patrona N.^a S.^a de la Encarnación, aunque esta sea el 25 de marzo. Y la de Nuestro Padre Jesús Nazareno, que festeja la Octava del Corpus, una semana después de la fiesta principal de Jesús Sacramentado. Por tanto, es en este aspecto de la Religiosidad Popular en el que me quiero centrar, y más concretamente en la fiesta de gloria, mejor dicho en las fiestas de gloria, pues tuvo tres a lo largo de su historia, de la Cofradía de N.^a S.^a de la Piedad de Valladolid. Hermandad antigua, fundada el 22 de agosto de 1578, que las ha dejado perder. La primera festividad que celebró fue la de “N.^a S.^a de la Merced” y una advocación singular a “San Roque”, aunque enseguida pasó a tener su propia celebración y patrona en honor a “N.^a S.^a de la Asunción”; y la tercera la de “San Antón”, aunque quizás esta celebración fue un tanto impuesta por exigencias de su nueva sede canónica.

FIESTAS DE GLORIA DE LA COFRADÍA DE LA PIEDAD

LA FIESTA DE N.^a S.^a DE LA MERCED Y LA ADVOCACIÓN A SAN ROQUE

Esta hermandad desde su fundación por los Genoveses hacia 1500, (actualmente se toma como punto de partida el año de 1578), en el convento de N.^a S.^a de la Merced, hoy en día desaparecido, tuvo siempre una fiesta de gloria que celebrar. La primera era la festividad del propio Convento Mercedario, que celebraba cada 24 de septiembre en honor a su patrona, la Virgen de la

Merced. La cofradía que tuvo allí su sede canónica desde su origen hasta 1662, colaboró con la orden mercedaria, pues estos frailes les habían cedido una capilla¹ y una sala. Se tiene constancia de ello al menos desde 1519, ya que en la Iglesia Conventual disponían de una Capilla llamada de “Santa Ana”, que era la última del lado del Evangelio. Aún así, y aunque organizase con los frailes mercedarios la fiesta de la Merced, desde sus comienzos la Piedad tuvo una primera advocación bajo el patronato de San Roque,² según nos comenta Antolínez de Burgos, pues a dicha Cofradía ya en esos comienzos de siglo XVI se la conocía también como cofradía de “*La Concepción, señor San Sebastián y señor San Roque*”.

Matías Sangrador³ y Canesi⁴ se referirán de esta forma a la Piedad, cuando comentaban que esta cofradía, que entonces la conformaban Genoveses y que apunto estuvo de desaparecer por la marcha de la Corte, siguió manteniendo su labor caritativa con cofrades vallisoletanos en la ermita de San Roque; la cual estaba ubicada al pasar el Puente Mayor, y que pertenecía a los Padres Mínimos, que posteriormente se agregarían al Convento de Nuestra Señora de la Victoria.

De esta manera comprobamos que la primera devoción de gloria, junto con la de la Merced, correspondía a San Roque, cuya fiesta se celebra el 16 de Agosto. Por eso no es difícil pensar que después la Cofradía eligiese a la Virgen de la Asunción como patrona, pues su fiesta es un día antes, el 15 del mismo mes.

Pero centrándonos en la festividad de la Merced, hemos de indicar que hay referencias de ella en los libros de Cabildos, pues La Piedad se encargaba de contratar la música y otra serie de aspectos para que todo saliese según lo previsto, “... músicos que traxeron y otras menudencias...”⁵. Además esta cofradía formaba parte de la procesión y colaboraba con los frailes en el resto de la fiesta. Con el tiempo siguió participando, aunque a finales del

siglo XVI, la Piedad ya celebraba su Fiesta de Gloria en la “Virgen de Agosto” como se desprende del Cabildo de 31 de Mayo de 1598, donde la Hermandad, aunque seguía ayudando al Convento de la Merced en otros actos, ya organiza la fiesta de su patrona⁶. Hasta hace unos años se tenía conocimiento, de que la Piedad había retomado la relación con la orden mercedaria, hoy desconozco si se sigue manteniendo cierto trato con estos frailes. Y como dato anecdótico apuntar que hay también reciprocidad con el centro Penitenciario de Valladolid, ubicado en la localidad Vallisoletana de Villanubla, ya que las cárceles adoptaron desde tiempo inmemorial el patronazgo de la Virgen Mercedaria, por ser redentora de cautivos y presos. Y como la Cofradía tiene el privilegio de solicitar el indulto de algún cautivo en la tarde del Jueves Santo, acude a los actos que se celebran en el Penal de Valladolid en la mañana del 24 de Septiembre, invitada por los responsables del Centro Penitenciario.

LA FIESTA DE GLORIA: “NUESTRA SEÑORA DE LA ASUNCIÓN O LA VIRGEN DE AGOSTO”

Sin duda la fiesta que marcó a la Cofradía Penitencial de N.ª S.ª de la Piedad, fue la que celebraba en honor de su patrona, N.ª S.ª de la Asunción.

La fiesta de la “Octava de la Piedad”, pues así era denominada comúnmente por el pueblo, era muy seguida por cofrades y devotos. Había Novena, Eucaristía solemne y posteriormente procesión con la imagen de “N.ª S.ª de la Asunción”. Para finalizar con las danzas, gigantones y fuegos artificiales. Tenía dos fechas posibles en el calendario la primera el mismo día 15 de Agosto coincidiendo con la fiesta oficial y la segunda, en su octava, 7 ó 15 días después de la festividad de N.ª S.ª, coincidiendo a veces con el 22 de agosto, aniversario de

¹ ANTOLINEZ DE BURGOS, Juan. (p. 288) “que en el cuerpo de la Iglesia de dicho monasterio, entrando por las puertas principales a la izquierda está una capilla que llaman por el nombre de Santa Ana e que la dicha capilla es muy pequeña ahora a la sazón... e que sería e era buena para la dicha cofradía... para hacer sus cabildos e ayuntamientos... e asimismo para poner en la dicha capilla un retablo e imagen e tener en ella sus arcas...”.

² ANTOLINEZ DE BURGOS, Juan. (p. 288) “...de la cofradía que fundaron los genoveses en tiempo de la reina Juana... su advocación era del Señor San Roque”.

³ SANGRADOR VITORES, Matías. (tomo II, p. 276). “Al mudarse la corte, en tiempos del emperador la cofradía de los Genoveses se deshizo, y poco después algunos vecinos de Valladolid se juntaron y la fundaron de nuevo en la ermita de San Roque, fuera del Puente Mayor, ermita que posteriormente pasó a formar parte del convento de Nuestra Señora de la Victoria”.

⁴ CANESI ACEVEDO, Manuel. (tomo I, p. 217). “El convento consagrado a Nuestra Señora de la Victoria, extramuros de Valladolid, que es de la orden de los padres Mínimos de S. Francisco de

Paula, y el segundo que se fundó en la provincia de Castilla la Vieja, tiene su situación fuera del puente mayor, en una ermita que antiguamente estuvo dedicada al glorioso S. Roque. Y hay opinión que, en su principio fue hospital, y cuando se la entregaron a los religiosos lo era con el título de este Santo, para curar llagas canceradas y pestilentes, cuya limpieza y aseo de su culto corría a cargo de una ilustre cofradía de su advocación, enriquecida hasta estos días; y con beneplácito de esta ciudad, se les dio la posesión de todo, reservando para sí la cofradía la capilla mayor, una sala y un vergel, de que se otorgó escritura ante Antonio de Villarroel, en 1544”.

⁵ Archivo General Diocesano de Valladolid, (en adelante A.G.D.V) Cofradía de la Piedad Libro 1º de Cuentas 1587-1604. y G.ª MARTÍN, Enrique. Tesis.

⁶ A.G.D.V, Cofradía de la Piedad Libro 1º de Cuentas 1587-1604. Cabildo de 31 de mayo de 1598: “... el mº de la merced quiere hacer una procesion a nra sra de San Llorente y la acompañe esta santa cofradía con sus estandartes..., tambien se acordo se aga la procesion de nra sra de agosto como de costumbre...”

fundación de la hermandad o a primeros de Septiembre.

En dicha fiesta primaba siempre y fundamentalmente el aspecto religioso y cristiano. Pero también tenía una especial relevancia el profano, que surgía después de las celebraciones litúrgicas; ya que sin duda las corridas de toros no faltaban en la Plaza de Santa María. “... *basas que se corrieron en Ntra. Sra. de Agosto, con el daño que uno recibió que le quebró las piernas y se bolbió rematado...*”, como apunta Enrique G.ª Martín en su tesis, pudiendo durar la algarabía y la diversión varios días más.

Otro aspecto importantísimo a llevar a cabo, era el realizar con toda solemnidad la procesión de Gloria. Está documentada la primera salida procesional en el año 1594, aunque seguramente ya se vino haciendo al menos desde 1577, celebrándose la última entre 1850/1870 aproximadamente. Ésta solía salir todos los años, aunque alguna vez no se celebró por causa de las tormentas veraniegas de esas fechas y sobre todo por la falta de recursos económicos, como ocurrió en 1596⁷. Lo mismo ocurrió al año siguiente, acudiendo los cofrades al Convento de San Francisco a pedir limosna.

Asistencia obligatoria

Pero, como hemos dicho anteriormente, generalmente se llevaba a término, para lo cual era necesaria y obligatoria la asistencia de todos los Cofrades, pues así lo debía contemplar la antigua Regla de la Cofradía. Ya que aquellos que no se presentaban a la procesión y no acompañaban a su patrona, eran llamados a un Cabildo Extraordinario, donde si no rectificaban y pagaban su pena, con limosnas o bien con libras de cera, eran propuestos para su “excomuniación” y expulsión de la Hermandad⁸.

Así ocurrió en 1594, cuando muchos oficiales de la Junta de Gobierno de la Piedad, vieron desde dentro de la procesión a muchos cofrades que la estaban presenciando desde fuera, y que por consiguiente no estaban participando en ella; así que en el posterior Cabildo se propuso a estos cofrades para su “excomuniación”, hecho que no se dio pues la mayoría reconocieron su error y pagaron su pena con la limosna que les manda-



Reconstrucción de la Iglesia Penitencial de N.ª S.ª de la Piedad y Sta. M.ª de la Asunción, 2ª Sede Canónica de la Piedad, 1662-1791. Infografía: Juan Carlos Uruña Paredes.

ron los oficiales de la Hermandad.

Una de las primeras referencias documentada sobre esta festividad la encontramos en el Iº Libro, que es de Cuentas, fechado entre 1587 y 1604, donde también se reflejaba este problema, pues se solicitó al entonces Alcalde de la Piedad, Juan de Morales, que

⁷ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad Libro 2º de Cabildos 1593-1608. Cabildo 4 de agosto de 1596*: “...que por estar la Cofradía pobre y no tener otra renta sino es la limosna no se le puede hacer mas merced que el Padre Fray Francº bista la ymagen de ntra sra de la Piedad para el día de nra sra de Agosto..., y ...tratose de cómo la dha Cofradía estava empeñada y pobre y que no se podía hacer la fiesta digo la procesión de nra s.ª de agosto que la Cofradía tiene por deboción hacer y en lugar dello se aga ofrenda por la dha Cofradía para el dho ospital aquel mismo día...”.

⁸ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad Libro 2º de Cabildos 1593-1608: Año 1594* “...descomulgar a los que no quisieran acompañar con sus luces como estavan obligados tales cofrades pudiéndolo hacer estando en la villa sin tener ocupación alguna en la procesión que esta Cofradía hizo por el día de nuestra sna de Agosto pasado que es su

advocación así y como se tiene de costumbre y uso de hacer en todos los annos y parece que en esta dha prozesión faltaron muchos cofrades que a vista de ojos se andavan paseando por las calles y sintiéndose agraviados muchos cofrades que ivan en la dha prozesión dieron memoria a los oficiales desta Cofradía y con ella recurrieron el Señor Abad y bistas y el pedimiento de dhos oficiales ser cierto aber faltado tantos cofrades en la procesión el cual les fue notificado que so pena de excomuniación pareciesen en Cabildo ante los dhos oficiales para que diesen qta y rraçon porque no avían acompañado la procesión así como estavan obligado, al qual llamamiento vinieron muchos cofrades y los que davan rraçon de aber estado ausentes aquel día se dieron por libres y se borraron del dho llamamiento y otros asimismo que pagaron la limosna que los dhos oficiales les hecharon...”.

dejara su cargo por las muchas faltas que había cometido, una de ellas fue el no acudir a la fiesta de N.ª S.ª de Agosto⁹.

Gastos y enseres

La cofradía para esta fiesta, como para cualquier otro acto, siempre tenía gastos que cubrir. Había bastantes aspectos y cometidos que preparar, y eso requería una buena cantidad de maravedís y reales de las mermaidas arcas de la Hermandad.

Así verificamos gastos en 1599, según el primer Libro de Cuentas; como por ejemplo, para los vestidos de las niñas pobres que la Cofradía solía vestir en dicha fiesta. De ello se desprende, que incluso en fiestas lejanas a la Semana Santa, la Piedad nunca dejó de realizar su obra de caridad y de atender a personas desfavorecidas.

Otra inversión que se hacía era para las danzas que acompañaban a la Procesión, pues la música nunca faltaba en este tipo de cortejos¹⁰.

Los estandartes para la fiesta de agosto

Otro gasto que se ha comprobado, fue la realización de dos estandartes para la fiesta de Agosto. En 1595 la hermandad vio la necesidad de realizar uno nuevo¹¹, que se estrenó al año siguiente en la procesión de la fiesta de Nuestra Señora, era de seda y oro y de color rojo encarnado¹². Pero como tuvo un alto coste, agravado además por la inversión que se estaba realizando en los Pasos de Semana Santa, la Cofradía se vio en la necesidad de explicar al resto de cofrades que, para que la Hermandad fuese creciendo tanto económica como espiritualmente, la procesión de N.ª S.ª de la Asunción se haría ese año de 1597 por el interior del Monasterio de N.ª S.ª de la Merced. No obstante, se realizó otro Estandarte de Alegría, que costearon los Estudiantes de la Universidad, en tafetán negro y de

seda¹³, para sacarlo en su claro, pues éstos siempre acompañaban a la Piedad en sus procesiones, tanto de Gloria, como de Penitencia.

La procesión: preparativos, recorrido y hora

Una de las primeras referencias sobre como preparaban los cofrades dicha festividad, la encontramos en el Cabildo de 11 de Julio de 1604. En él se trató la forma de efectuar la fiesta de la Asunción de Nuestra Señora y de cómo realizar la procesión. La cual solía partir del Monasterio de N.ª S.ª de la Merced. A partir de 1662, la Piedad empezó a salir de su Iglesia Penitencial hasta 1789. Por exigencias municipales dejó de hacerlo en ese año, pues se ordenó desde la Real Junta de Policía el derribo de su templo. Para finalmente y desde 1791 hacerlo desde San Antonio Abad.

Una nueva referencia se nos relata en el Cabildo General de 7 de Julio de 1630, pues se encarga a los oficiales de la Piedad preparar la fiesta, y ésta de este año fue muy importante, pues era la primera que se hacía después de la desunión con la Cofradía de las Angustias. Así que se animó al resto de cofrades a que asistiesen como era su obligación¹⁴, y que entre ellos se alentasen y acudiesen en gran número para participar en ella. El recorrido que siempre llevó se recogió perfectamente en el Cabildo de 12 de Agosto de 1630¹⁵. Era el siguiente y recorría las siguientes calles (entre paréntesis los nombres actuales): Librería, Plaza de Santa María, (actual Plaza de la Universidad), S. J. Catedral, Cañuelo, (Arribas), Plaza de la Libertad, Cantarranas, (Macías Pica-vea), Platerías, Ochavo, Guarnicioneros y Carpinteros (Fuente Dorada), Chapineros o Pretineros (Cánovas del Castillo), y Pedro Barruecos u Obispo (Fray Luis de León), hasta llegar a la Merced, o bien después a la Piedad. Cuando salió de San Antón se incorporaba al recorrido habitual por la actual calle de Simón Aranda,

⁹ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 1º de Cuentas 1587-1604*: Año 1595 "se trató de prover otro alcalde en lugar de Juan de Morales, por las muchas faltas que avia hecho i no acudir a los cavildos ni a las procesiones que se avian hecho de Ntra. Sra. de agosto. Allose el dicho Juan de Morales presente y prometió de aquí en adelante servir lo mejor que pudiese en dicho oficio y por aver estado ocupado en negocios de mucha importancia en especial en la participación de la acienda de su padre, avia sido la causa de haber echo las dichas faltas y que prometía en enmendar las faltas en adelante".

¹⁰ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 1º de Cuentas 1587-1604*: Año de 1599: "...gastos para el vestido de las niñas que la cofradía viste en Ntra. Sra. de agosto... y gastos por la dança".

¹¹ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 2º 1593-1608. Cabildo General 11 de junio de 1595*: "...se acordio hacer un estandarte de alegría, atento que no avia mas de dos y estavan muy traídos...".

¹² A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 2º de Cabildos 1593-1608*. "se mostró a los cofrades el damasco, oro y seda para el estandarte de la alegría que la cofradía hace de que el Cabildo recivio muy contento y considerando el mucho gasto que la Cofradía hace en él y que se empena en muchos reales y de atrás está empeñado en los pasos que hizo para la procesión de disciplina y por que esta santa Cofra-

día baya en aumento y no en disminución, se acordó por todos los oficiales que este año no se aga la procesión general que la cofradía hace el día de Nuestra Señora de la Asunción por la Ciudad mas de solo dentro del Monasterio della".

¹³ A.G.D.V. *Libro 2º de Cabildos: 1593-1608. Cabildo de 22 de marzo de 1596*: "... se trato... que por quanto los señores estudiantes desta unibersidad quieren hacer un estandarte de tafetan negro y seda a su costa... para sacar su claro en la procesion de disciplina de la cofradía del biernes santo y otro estandarte de alegría para la fiesta de nra sra de agosto...".

¹⁴ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 4º de Cabildos 4º: 1622-1631. Cabildo General de 7 de julio de 1630*: "encargase la fiesta... primeramente se propuso... la fiesta y proçision de alegría para el dho día de Nuestra Sra. de agosto y se encargo a todos los presentes se animasen a no faltar en la dha procesion por ser la primera fiesta que ace esta cofradia despues de la union... y se trato de acer la planta para la procesion...".

¹⁵ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 4º de Cabildos: 1622-1631. Cabildo de 12 de agosto de 1630* "...saliese de la mrd a la librería y a la Yglesia Mayor, cañuelo, cantarranas, plateria, guarnicioneros, chapineros y pedro barrueco a la cassa...".



Reconstrucción de la Iglesia y Convento de N.ª S.ª de la Merced. I.ª Sede Canónica de la Cofradía de la Piedad, 1500-1662. Infografía: Juan Carlos Urueña Paredes

antigua de San Antón.

Otros preparativos importantes dentro de la fiesta eran:

1. Disponer bien la planta de procesión donde no podía faltar la música, y la asistencia de un gran número de sacerdotes de la diócesis¹⁶.
2. Realizar la labor caritativa, pues siempre en esta fecha se vestía a 12 niñas pobres, de la cofradía o hijas de cofrades, y 1 niño¹⁷.
3. Pedir limosna el día de la procesión en el Convento de San Francisco¹⁸, labor que hacían los llamados "Cofrades de Socorro", que eran 12 y sacaban renta para el sostenimiento del Hospital de Convalecientes. A veces también lo hacían los Alcaldes de la Cofradía, o alguien designado por ellos.
4. Concertar la danza y los danzantes¹⁹, se les contrataba y bailaban durante la procesión, formaban un claro dentro de la misma y finalmente cuando la fiesta dejaba el aspecto religioso, toma-

ban de nuevo protagonismo bailando otra vez en la plaza de Santa María, donde posteriormente había vacas y toros. (*También se acordó en Cabildo de 18 de Julio de 1630 que se "corriesen toros"*).

5. Los festejos taurinos, que fueron constantes a lo largo de los siglos XVII y XVIII, ya se venían produciendo al menos desde finales del siglo XVI, pues así se corrobora en el primer Libro de Cuentas de la Cofradía. En el año 1593²⁰, como anécdota, se mencionaba la cogida que algún valiente sufrió y los daños físicos que el toro le provocó.
6. Por último también se convenía y se encargaba la música del coro de la Iglesia de Santiago²¹, al menos durante los Siglos XVII y XVIII, pues el Cura párroco de dicha Iglesia era a su vez Diputado de la Piedad y acordaba con los músicos y coro de Santiago un precio más barato, algo que aliviaba sin duda, la a veces precaria situación

¹⁶A.G.D.V. Cofradía de la Piedad. Libro 4º de Cabildos: 1622-1631. Cabildo de Oficiales de 18 de julio de 1630: "…que el sr Cura de Santiago diputado desta cofradía se encargase de concertar la musica de su yglesia lo mas barato que se pueda y que … concierte con el cabildo menor que son curas y beneficiados desta ciudad a acompañar la proçesion…".

¹⁷A.G.D.V. Cofradía de la Piedad. Libro 4º de Cabildos: 1622-1631. Cabildo de Oficiales de 18 de julio de 1630: "…que se bitiese a doce niñas yjas de cofrades pobres y un niño para el día de nra sra de la asunçion y que bayan a la procesion…".

¹⁸A.G.D.V. Cofradía de la Piedad. Libro 4º de Cabildos: 1622-1631. Cabildo Jeneral de 28 de julio de 1630: Se acordó que: "…los señores Alcaldes pidan a la puerta de San Francº la limosna acostumbrada el día de la procesion…".

¹⁹A.G.D.V. Cofradía de la Piedad. Libro 4º de Cabildos: 1622-1631. Cabildo 23 de junio de 1630: Dança: "…el Sr tomas de prado alcalde… (contrate) a unos dançantes para la fiesta de nuestra s.ª de agosto…".

²⁰A.G.D.V. Cofradía de la Piedad. Libro 1º de Cuentas 1587-1604: Año de 1593. "…bacas que se corrieron en nra sra de agosto con el daño que uno recibió que se le quebró las piernas y se bolbió rematado…".

²¹A.G.D.V. Cofradía de la Piedad. Libro 4º de Cabildos: 1622-1631. Cabildo de Oficiales de 18 de julio de 1630: "…que el sr Cura de Santiago diputado desta cofradía se encargase de concertar la musica de su yglesia lo mas barato que se pueda…".

económica de la Hermandad.

La planta de procesión

Lo que la Cofradía inicialmente hacía, al menos un mes antes, era autorizar la fiesta; más tarde el Cabildo de Gobierno convocaba²² a todos los cofrades y les animaba a no faltar. Ya que era su obligación el asistir a la procesión, pues así lo contemplaba la Regla²³, tanto para la del Viernes Santo, como para la de Agosto, como vimos anteriormente. Si no se les castigaba según se estimase oportuno por parte de los oficiales de la Hermandad, aunque en un primer momento el Abad mercedario era el encargado de supervisar las faltas cometidas e imponer la pena que estimase oportuna. Se les citaba entorno a las tres de la tarde en el Templo, aunque solían estar hora y media antes del horario fijado. Pues había que preparar la planta y la salida de la procesión. Debiendo acudir dignamente vestidos, de manera elegante para esa época, y con sus velas de cera blanca para acompañar a su Patrona²⁴. Sacaban en procesión a la Imagen de Ntra. Sra. de la Asunción²⁵, aunque alguna vez participó también la imagen de Ntra. Sra. de la Piedad²⁶, como así ocurrió en el año 1596, cuando el Rvdo. Padre Mercedario, Fray Francisco de Zúmel, vistió a la imagen para la fiesta. De lo que se interpreta, que al menos las dos primeras imágenes devocionales y principales de la Piedad eran de vestir. Otro detalle que se cuidaba mucho era el adorno de los altares de la Capilla de Nuestra Señora, pues así consta el 23 de Junio de 1630, cuando todavía tenían por sede canónica la Capilla de Santa Ana, en el Convento de la Merced²⁷.

La planta que solía llevar la Piedad, en su fiesta de Agosto, era la siguiente, según las diferentes referencias encontradas en los libros de Cabildos:

- I. Estandarte de la Alegría: portado por los Alcaldes de la Chancillería. Si no lo llevaban éstos, eran

los Estudiantes de la Universidad los encargados de hacerlo, ya que muchos se hacían cofrades de la Piedad para formar un claro, tanto en la procesión del Viernes Santo, como en la de N.ª S.ª²⁸.

2. Claros: como era el de los Niños Doctrinos, el de los Danzantes, el de la Música, el de las niñas y niños pobres, que eran vestidos y cuidados por la Cofradía, el de los Estudiantes de la Universidad, el de los Abogados de la Chancillería, el de los Sacerdotes de la Diócesis; para finalizar con el cabildo de Gobierno de la Hermandad, que era el que presidía y gobernaba la procesión.
3. Cofrades: que en filas, tanto a derecha como izquierda, formaban el cortejo, alumbrando con sus velas a la imagen de Nuestra Señora de la Asunción.

N.ª S.ª de la Asunción

De esta imagen, por lo que hemos visto anteriormente, sabemos que fue de vestir, y que tenía una gran devoción en el Valladolid de esos siglos. De ella no hay grandes referencias en los libros de la Piedad, lo que si conocemos es que presidió el Altar Mayor de la su Iglesia Penitencial, pues la advocación de dicho templo era no sólo de N.ª S.ª de la Piedad, sino también de Santa María de la Asunción²⁹. Así se menciona y se expresa cuando se hace una reparación en 1726, con motivo de la colocación de la Virgen de la Piedad en su nuevo trono. Canesi también apuntaba este dato. Actualmente se ignora su paradero, si existe o si ha desaparecido. Lo que si es cierto, es que en el inventario realizado en 1907³⁰ sobre el patrimonio que la cofradía de la Piedad guardaba en San Antón, se mencionaba que había “una talla de N.ª S.ª de la Asunción, en el Altar Mayor”. No especificando más datos. De todas formas sigo trabajando sobre la hipótesis de

²² A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 4º de Cabildos: 1622-1631* Cabildo Jeneral 7 de julio de 1630: “encargase la fiesta...” “...primera-mente se propuso... la fiesta y proçision de alegría para el dho dia de nuestra srª de agosto y se encargo a todos los presentes se animasen a no faltar en la dha procesion por ser la primera fiesta que ace esta cofradia despues de la union... y se trato de acer la planta para la procesion...”

²³ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 2º de Cabildos 1593-1608* Cabildo General de Domingo 23 de abril de 1595: “... se acordio que se castiguen a los cofrades que faltaron en la procesion de la disciplina del biernes de la + y para que paguen las penas conforme a la rregla y en la falta que ycieron se saquen mandamientos del abad...”

²⁴ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 4º de Cabildos: 1622-1631* Cabildo 12 de agosto de 1630: “... acudan con sus achas de cera blanca y lo mejor vestidos que se pueda a la procesion de nuestra señora y que se junten a las tres oras de la tarde en la mrd...”

²⁵ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 4º de Cabildos: 1622-1631* Cabildo 23 de junio de 1630: “Se hablo con la Sra. Dña. Isabel Villa Gutierrez, mujer del Sr. Don Nicolás Enríquez, para que bista la ymagen de nuestra Señora de la Asunción para su fiesta de agosto deste presente año...”

²⁶ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 2º de Cabildos 1593-1608* Cabildo 4 de agosto de 1596: “...que por estar la cofradia pobre y no tener otra renta sino es la limosna, no se le puede hacer mas merced que el Padre Fray Francº bista la ymagen de nra sra de la piedad para el dia de Nra. Sra. de Agosto...”

²⁷ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 4º de Cabildos: 1622-1631* Cabildo 23 de junio de 1630: “...tracemos tres altares en la capilla de N.ª S.ª de la Asunción questa cofradia tiene en la mrd donde sta sita y se agan luego como mejor nos parezca...”

²⁸ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 4º de Cabildos: 1622-1631* Cabildo 23 de junio de 1630: También se habló de quien llevaría el estandarte dicho día, así mismo “se aceptó por cofrades a los estudiantes de la Universidad y se les encomendó que pidieran los miércoles de cada semana y que en las procesiones que tiene la cofradía, como son la de Alegría y Penitencia, han de llevar lo estandartes siempre y cuando no lo hagan los abogados de la Chancillería”.

²⁹ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 8º, 1726-1743 de Acuerdos y Cabildos* Viernes 13 de diciembre de 1726: “...ynsignias desta Cofradia Penittenzial, aunque la abocazion de la Igª es de Asumpzion y Piedad...”

³⁰ A.G.D.V. *Cofradía de la Piedad. Libro 11º, 1864-1908: de Acuerdos y Cabildos.*

que pudiera estar en alguna Iglesia de Valladolid.

La fiesta vista por historiadores y escritores

La fiesta, a lo largo del siglo XVIII, la siguió celebrando con esplendor la Hermandad de la Piedad, y de ello dieron cuenta en sus escritos el Historiador D. Manuel Canesi y el escritor y “cronista” vallisoletano Ventura Pérez.

El primero hizo referencias de la fiesta tanto en 1727³¹, donde expresaba que la Virgen de la Asunción fue colocada en el Altar Mayor de la Iglesia Penitencial de la Piedad, y las fiestas que se organizaron con toros y rejoneadores; como en 1731 cuando escribía en su Historia de Valladolid: “En Valladolid el templo de la Cofradía Penitencial de la Virgen de la Piedad, sin mas rentas, ni efectos que las limosnas de sus diputados y cofrades y devotos, en el día 15 de Agosto celebra su Asunción gloriosa a los cielos...”³². También se hacía eco de ello, el 30 de agosto de 1744, el cronista de la época, Ventura Pérez, comentando que la Cofradía celebró por la tarde la procesión de la Octava de la Piedad, indicando que no pasó de la calle de Orates; lo mismo ocurrió el 4 de septiembre de 1768³³. “Octava en la Piedad”: “En este año de 1768 salió la procesión de la Octava de la Piedad el día 4 de Setiembre de dicho año”. Por lo descrito tanto por Canesi como por Ventura Pérez, y también por lo encontrado en los Libros de Cabildos de la Hermandad esta festividad la Cofradía también solía trasladarla a su Octava, entorno a los primeros días de Septiembre, generalmente coincidiendo con el primer domingo del mes.

Uno de los últimos aportes documentales sobre esta fiesta se encuentra en los Libros de Cabildos y Cuentas de la propia Cofradía de la Piedad. Hacen referencia a los gastos de N.ª S.ª de Agosto del año 1796. Enrique G.ª Martín también lo corrobora en su tesis, pues estando ya ubicada la Cofradía en el Templo de San Antonio Abad, se especificaban las siguientes partidas de dinero para la fiesta³⁴: “Componer faroles y ramilletes del

rosario: 30 reales.-Manifiesto: 4 reales.-Doctrina: 4 reales.-Misas: 257 reales.-Cera: 713 reales.-Propinas del coche del predicador: 8 reales.-Regalo del predicador: 47 reales.-Propinas a oficiales: 200 reales.-Música de la Catedral: 200 reales.-Músicos de Santiago: 79 reales.-Altareros: 150 reales.”

Fue celebrada durante muchos años a lo largo de los siglos, no se sabe con certeza cuando se dejó de llevar a cabo, aunque parece claro que hacia mitad del siglo XIX. Aproximadamente hacia 1850, ya apenas tenía relevancia en la vida de la Hermandad, puesto que estando ya ubicada La Piedad en San Antón, y al unírsele la Cofradía de dicha Ermita, adoptó como fiesta de Gloria la festividad de dicho Santo, el 17 de enero de cada año.

LA FESTIVIDAD DE SAN ANTÓN

Está comprobado que en 1792 la Piedad se hace cargo ya de la Fiesta del Santo. Apareciendo “la rifa del cerdo” reflejada por primera vez, en el Cabildo de 9 de diciembre del citado año³⁵. De la cual se hace cargo la cofradía, para sacar limosna el día de San Antón. Anteriormente lo llevaban a cabo los frailes y la desaparecida cofradía de S. Antón. Se hicieron también cargo de los festejos del Patrón; pasando por tanto a ser la 2ª fiesta de Gloria de la Hermandad.

Otra referencia se da en el Cabildo de 20 de noviembre de 1.864³⁶, cuando se realizó la compra del cerdo y se dispuso la rifa para la fiesta de San Antón.

Decía Matías Sangrador en 1854³⁷, que en la Iglesia de la Piedad ahora en el Hospital de San Antón, había una cofradía titulada de San Antonio Abad, que se dedicaba a la curación de las enfermedades cutáneas, ahora lo hace esta Penitencial, pues siempre practicó la caridad por estar presente en su Regla, y para hacer frente a los gastos que originaba el hospital se la concedió, entre otras cosas, la autorización necesaria para rifar anualmente un cerdo. El color del pendón que usa esta

³¹ CANESI ACEVEDO, Manuel. (tomo III, p. 55) “Con este acierto estimación y grandeza se ha gobernado esta cofradía, desde que se separó de las Angustias y celosa de la mayor decencia del culto divino de su ermita se resolvió a fabricar de nuevo su iglesia en el año 1727 con pulidas capillas correspondientes a la obra principal y en ella repartidos algunos misterios de la Pasión de Cristo. En el altar mayor colocaron a Nuestra Señora de la Asunción su titular y patrona y las sagradas demostraciones dieron principio a 29 de agosto y se concluyeron el día 31, y en el del Dr. S. Agustín se ejecutó una procesión solemnísimamente concurriendo a tanta celebridad las demás cofradías penitenciales que generosas manifestaron su fina correspondencia con preciosos altares para desempeño de su recíproca urbana atención, las que dieron mucho gusto. La Cruz dispuso el suyo en el frontispicio de su casa, la Pasión en el Ochavo, haciendo casa a los petrineros, la de Jesús Nazareno a la entrada de la calle Olleros (actual Duque de la Victoria), y la de las Angustias en la portada de su templo y cada uno tuvo su danza extraordinaria. Salió la procesión de la santa iglesia catedral por la plaza de Santa María y Puentequilla de Esgueva, prosiguió por el hospital y salió a las Angustias, Cañuelo (primer tramo de calle Angustias), Platería,

calle de la Sortija que es de la provincia espadería, calle de los Orates y del Obispo y entró en su iglesia de la Piedad, cerrando con tanta pompa sagrada la ciudad con su corregidor; y el lunes primero de septiembre tuvo un festejo de toros y el miércoles otro con caballero en plaza, llamado D. Gabriel Muñoz, vecino de Alcalá de Henares diestrísimo en el manejo de un caballo y no menos en el rejón, y todo dio mucho contento al grande concurso que asistió a ver las fiestas, debiendo la disposición, gala y trabajo de ellas al discreto acuerdo de esta ilustre cofradía en la distribución de los encargos que hizo a sus diputados como tan ansiosamente devota de los mayores obsequios que tributa a María Santísima su patrona”.

³² CANESI ACEVEDO, Manuel. (tomo III, p. 58).

³³ PÉREZ, Ventura. (p. 421).

³⁴ GARCÍA MARTÍN, Enrique. Tesis Doctoral.

³⁵ Cofradía de la Piedad. Libro 9º 1782 – 1805: de Cabildos y del Traslado a San Antón. Cabildo de 9 de Diciembre de 1792.

³⁶ A.G.D.V. Cofradía de la Piedad. Libro 11º; 1.864 - 1.908: de Acuerdos y Cabildos. Cabildo de 20 de Noviembre de 1.864: “se realizó la compra del cerdo y se dispuso la rifa para la fiesta de San Antón”.

³⁷ Sangrador Vítors, Matías. (p. 221).

cofradía es encarnado.

También Domingo Alcalde Prieto en 1861³⁸, expresaba que la cofradía de Nuestra Señora de la Piedad, subsistía en el antiguo Hospital de San Antonio Abad, sin que en su templo se encierre nada notable, usa el distintivo de un pendón encarnado, y a ella está unida la de San Antonio Abad. Conservando todavía la antigua costumbre de rifar anualmente un cerdo para atender a sus gastos, y cuyo importe era en su principio destinado a los que ocasionaban los enfermos de afecciones cutáneas recogidos en dicho hospital.

Finalmente según la Regla de 1898, la Hermandad celebraba sus actos litúrgicos y sus cultos, así el 1º en el Calendario era el 17 de Enero, día dedicado al Patrón San Antón. Dicha fiesta era considerada en Valladolid como día de Romería, y era celebrada con Novena al Santo, y Salve cantada a la Virgen de la Piedad al finalizar la misma. Era por tanto fiesta oficial, realizándose después la tradicional rifa del “marrano antón”. Este animal era expuesto en la Acera de San Francisco para que aquellos que participaban del peculiar juego lo contemplasen; con ella se sacaban ciertos dineros para el sostenimiento de la Hermandad, ya que por esos años la cuota anual de los cofrades era más bien escasa, según se desprende de su Regla³⁹. La última noticia sobre la festividad de San Antón se recoge en 1907, en un documento original, conservado en mi poder. Donde se recoge el conflicto que hubo el día de la víspera entre uno de los Patronos del Templo y la Cofradía. El cual amenazó con no abrir sus puertas el día 17 cuando “ya se tenía comprometido al orador, la orquesta y más gastos... pero desgraciadamente llegó el 17 de Enero y las puertas no se abrieron hasta las doce de la mañana, de orden del Sr Gobernador Civil, ante el conflicto de orden público que promovieron los vendedores por considerarse este día como Romería”⁴⁰. A partir de esta fecha se pierde dicha celebración porque San Antón se cierra al culto permitiendo abrirlo solamente cada Semana Santa para sacar, en la procesión del Viernes Santo, el Cristo de la Humildad. El cual se conserva actualmente en el Santuario Nacional de la Gran Promesa, la Piedad está realizando las gestiones oportunas para su recuperación, y para que de esta forma retorne a la Semana Santa Valli-

soletana, de la que nunca debió dejar de participar.

BIBLIOGRAFÍA:

- ALCALDE PRIETO, Domingo. *Manual Histórico de Valladolid*. Valladolid: Grupo Pinciano, 1861.
- ALONSO GÓMEZ, Roberto. *Historia de la Antiquísima Cofradía Penitencial de N.ª S.ª de la Piedad de Valladolid*. Valladolid: Estudio no publicado, 2000-2007.
- ANTOLÍNEZ DE BURGOS, Juan. *Historia de Valladolid*. Valladolid: Fascímil Grupo Pinciano, 1887.
- CANESI ACEVEDO, Manuel. *De la Historia Secular y Eclesiástica de la muy Noble y Leal Ciudad de Valladolid 1750*. Valladolid: Grupo Pinciano, 1996. 3 tomos.
- GARCÍA MARTÍN, Enrique. *Las Cofradías y el Arte de Valladolid. Siglos XVI-XVIII*. Valladolid: Tesis doctoral, 1992.
- PÉREZ, Ventura. *Diario de Valladolid 1854*. Valladolid: Grupo Pinciano, 1983.
- SANGRADOR VÍTORES, Matías. *Historia de la muy Noble y Leal Ciudad de Valladolid 1854*. Valladolid: Grupo Pinciano, 1979.
- N.ª S.ª de la Piedad, Cofradía Penitencial. II Libros y un Reglamento, ubicados en el Archivo General Diocesano de la Catedral Metropolitana de Valladolid:
- 1º - Libro de Cuentas 1587-1609.
 - 2º - Libro de Cabildos y Cofrades 1593-1608.
 - 3º - Libro Ejecutoria contra las Angustias, 1621-1622.
 - 4º - Libro de Cabildos 1622-1631.
 - 5º - Libro de Cofrades 1630-1692.
 - 6º - Libro de Cabildos 1678-1693.
 - 7º - Libro de Cabildos y Cofrades 1691-1707.
 - 8º - Libro de Cabildos 1726-1743.
 - 9º - Libro del Traslado a San Antón 1782-1805.
 - 10º - Libro de Cuentas 1846-1847-1871.
 - 11º - Libro de Acuerdos y Cabildos 1864-1908.
 - 12º - 3 Cuadernillos (uno de ellos de imprenta), de la Regla y nuevos Estatutos de la Cofradía del año de 1898, Parroquia de San Esteban el Real.

³⁸ ALCALDE PRIETO, Domingo. (p. 141).

³⁹ A.G.D.V. Regla de la Piedad 1898: “1 pts desde la infancia hasta los 20 años. 2 pts desde los 20 hasta los 40 años. 3 pts desde los 40 en adelante.”

⁴⁰ Cofradía de la Piedad. Documento original, fechado hacia 1920-24 aproximadamente. Archivo Roberto Alonso Gómez.

LA SEMANA SANTA VALENCIANA. LA PREPONDERANCIA DE LA RESURRECCIÓN SOBRE LA PASIÓN: EL CASO DE TEULADA

Jaume Buïgues i Vila
Ajuntament de Teulada

INTRODUCCIÓN

En las tierras valencianas, aunque es más significativo el festejo de la Pascua, que no el de la Pasión, la Semana Santa, como no, está presente dentro del marco del calendario litúrgico y festivo de los valencianos. Y si bien el ciclo litúrgico de la Semana Santa arranca después de los Carnavales, con la celebración del Miércoles de Ceniza, la Cuaresma y la Semana de Dolores, la Semana Santa estricta se inicia con la festividad del Domingo de Ramos y la bendición de las palmas y ramos para empezar a caminar hacia la Pascua, que tiene su continuidad festiva, en todo el País Valenciano, más allá del día de Pascua de Resurrección: “*Pascua florida*”, ya que se prolonga hasta su octava, día en que se inicia el período de las Primeras Comuniones, y la celebración de la festividad de san *Vicent Ferrer*, efeméride en la que es tradición llevar la comunión a enfermos e impedidos.

En el País Valenciano, los días propiamente festivos de la Semana Santa no empiezan a serlo verdaderamente hasta el Jueves o Viernes Santo, según caiga el calendario festivo laboral y acaban el Lunes de Pascua, asimismo, a nivel lectivo, las vacaciones escolares se prolongan hasta el lunes de la Octava de Pascua, hasta el día de san *Vicent Ferrer*, en el que la gente también celebra fiesta “pascuera” con excursiones y comidas campestres. En el medio de todo ello se celebra el paso de la *Salpassa*, el *Vía Crucis*, la procesión del Santo Entierro, la Vigilia Pascual y la procesión del Santo Encuentro, de las cuales después hablaremos con más detalle.

Y si hemos de poner un ejemplo de este recorrido festivo valenciano debemos hablar del municipio de Teulada, donde a la Semana Santa, se le unen las fiestas patronales dedicadas a san *Vicent Ferrer* y el período festivo pascual se alarga a veintidós días.

¿DÓNDE ESTÁ TEULADA?

El municipio de Teulada se encuentra emplazado en el sector sur de la Archidiócesis de València, en la Vicaría V, y más concretamente al arciprestazgo de *sant Vicent de la Font Santa*. Pertenece a la comarca valenciana de la Marina Alta, y limita con los municipios de Benissa, Gata, Dénia, Xàbia, el Poble Nou de Benitatxell y el mar Mediterráneo.

El desarrollismo turístico ha favorecido que el municipio de Teulada cuente, desde 1974, con dos parroquias, la de Santa Catalina de Alejandría, en el casco urbano de Teulada, y la de Nuestra Señora de los Desamparados en el núcleo urbano de Moraira, desmembrada de la primera. El desarrollo de nuestro trabajo se centrará en los rituales y costumbres de la primera parroquia de Teulada, que tiene su origen en el siglo XIV, no obstante, haremos mención de las actividades recientemente incorporadas en la segunda.

EL CAMINO HACIA LA PASCUA

El tiempo litúrgico de la cuaresma tuvo hasta la reforma propiciada por el II Concilio Vaticano y la reorganización del año litúrgico acaecida el año 1969, una gran significación popular, derivada de la austeridad y los ayunos prescritos, que podían ser dispensados a través del pago de la bula. La austeridad llegaba más por el régimen de prohibiciones que por la propia devoción. Por otra parte, muchas personas, de *motu proprio*, al llegar la Cuaresma se privaban de fumar, o hacían algún sacrificio personal, costumbre que aún perdura hoy.

La gastronomía del tiempo de Cuaresma

Son muchos los municipios valencianos que, aún hoy, antes de entrar en el tiempo de Cuaresma celebran

el último martes de *carnestoltes*: “*el darrer dimarts*”, como final del período de carnavales, con un buen y potente *arròs amb crosta* (arroz con costra), ya que a partir del Miércoles de Ceniza empieza el período de ayuno y abstinencia. El Miércoles de Ceniza es costumbre preparar para comer “*paella de bacallà*” o “*paella de col-i-flor i bacallà*” o “*paella de ceba i bacallà*”¹, otros platos del tiempo de cuaresma son: el guiso de “*melva amb penques*”, la “*borreta de melva*” con tomates secos, el *arròs caldós amb pèsols i sépia*, el arroz caldoso con pescado, el *arròs amb fava pelada*, las *coques amb guisat de ceba i tomaca i anxova*, la *olla de polp* (comida de viernes santo), las *faves sacsades* sin carne (cena de viernes santo), y tantos otros platos que tienen como base el pescado y los cefalópodos que no vamos a enumerar ahora.

El Domingo de Ramos²

Los días anteriores las personas se proveen de los ramos, que pueden ser palmas verdes cortadas de las palmeras propias o palmas³ y palmones⁴ blancas adquiridas en el mercado semanal que en Teulada se celebra los miércoles, o también ramos de olivo. Las palmas blancas, las llevan las niñas y niños pequeños y los palmones los llevan los niños y los hombres, antiguamente estaban reservados a las autoridades locales. Es costumbre que las abuelas regalen a sus nietas y nietos las palmas y palmones del Domingo de Ramos.

La bendición de las palmas

En Teulada la bendición de las palmas como rito preparatorio de la procesión se ha hecho en diferentes sitios, de los que destacamos: antiguamente la *ermita de sant Vicent*, donde se montaba una mesa en la que depositar las palmas blancas de las autoridades, que una vez bendecidas eran repartidas entre los concejales; si llovía o hacia mal tiempo la bendición se celebraba en el interior de la iglesia parroquial, con procesión en torno al templo si el tiempo no lo impedía, en este caso las autoridades locales subían al altar mayor a retirar la palma blanca bendecida. También se ha hecho la bendición en la *plaça de la Creu*, con un corto recorrido procesional a través de la calle *de Dalt*. Recientemente se ha recuperado la *ermita de sant Vicent*, como espacio de bendición de las palmas, con el mismo ritual anteriormente mencionado y con un recorrido procesional que a través de las calles *d'Avall*, *de l'Hostal* y *de Dalt* llega a la iglesia. Esta procesión está acompañada por los sones musicales de la *Agrupació Musical de Teulada*, que aprovechaba este acontecimiento, hasta la década de 1980, para incorporar a

sus filas jóvenes músicos, y ello motivada por aquella tradición popular que dice: *el Diumenge de Rams qui no estrena no té mans*⁵. Es el día que las personas aprovechan para estrenar su ropa nueva de primavera.

Acabada la bendición, las personas que participan, pero especialmente los niños, golpean con los ramos en el suelo haciendo un fuerte estruendo, asimismo esta acción se repetía en el interior del templo. Los niños y niñas se colocaban frente al altar mayor formando un semicírculo y golpeaban con sus palmas en el suelo, hasta que un cura párroco poco amante de las tradiciones populares lo prohibió.

Supersticiones populares

Al finalizar la procesión, las personas que han participado en la bendición de ramos, bien suelen conservar las palmas blancas y palmones hasta el año siguiente, o bien los queman, especialmente las palmas verdes y esparcen la ceniza, ya que los objetos bendecidos no se pueden tirar, se han de conservar o quemar. Es por ello que algunas personas atan el ramo en el balcón de la casa, ya que se cree que protege la vivienda contra los malos espíritus. A pesar de ello, es una costumbre que va perdiéndose año tras año, y cada vez encontramos menos casas con palmas en los balcones.

El Miércoles Santo: la Salpassa

En las tierras valencianas, el Lunes, Martes y Miércoles Santo no son festivos, ni a nivel laboral, ni a nivel lectivo, no obstante, el Miércoles Santo es el día de la Salpassa, una práctica piadosa, acompañada de cánticos poco reverentes, que consiste en la bendición de las casas por parte del cura párroco y la invitación a la participación en los actos de la despedida de Jesús que tienen lugar el Jueves y Viernes Santo, día de la muerte figurada de Jesucristo según la liturgia cristiana. Estos son los días en que las personas aprovechan para realizar una limpieza profunda de sus viviendas así como para pintarlas y ponerlas a punto para las fiestas.

Durante el Miércoles Santo era costumbre, como ya hemos dicho, que, después de la celebración de la misa, el párroco, revestido de roquete, estola y bonete, con un crucifijo en una mano y el hisopo en el otra, recorriera, precedido por la cruz y los ciriales y acompañado del sacristán y los acólitos, las calles de la población, para bendecir las viviendas.

Para indicar que se desea que la casa sea bendecida, principalmente las mujeres con sus hijos, ornamentaban la entrada de la vivienda con florecillas silvestres de color

¹ Paella de bacalao, o paella de coliflor y bacalao, o paella de cebolla y bacalao.

² Es el domingo anterior al Domingo de Resurrección.

³ Hoja de palmera trabajada según el arte de cestería para darle un aspecto decorativo.

⁴ Hoja de palmera que, atada con otros de manera que no reciba la acción de la luz, ha perdido el color verde y ha pasado a ser amarilla.

⁵ El Domingo de Ramos quien no estrena no tiene nada que hacer.

amarillo conocidas como *flors de la salpassa*, concretamente delante de la puerta o sobre el umbral de piedra, que en Teulada recibe el nombre de *batedor*. Con las flores se formaban sobre el suelo dibujos ornamentales de forma circular, que tenían como motivo central una cruz. El conjunto de adornos formaba unas alfombras de flores que cubrían las aceras de las calles. En Teulada se utilizan la *Asteriscus maritimus* (L.) Less. (*Asterisc de marina, tabaquet*), a la que, a parte de esta función decorativa, no se le conoce otra utilidad por parte de la cultura popular⁶, y la *Helichrysum stoechas* (L.) Moench, que recibe muchos nombres populares, aunque el más extendido es el de *sempreviva* (siempreviva), a esta planta también se la conoce en Teulada como *camamil·la borda*, en cambio en Benissa recibe el nombre de *Salpassa*⁷.

En el interior de las casas, sus propietarios disponían en una mesa, iluminada y unos cirios o luminarias de aceite, un vaso de agua, un recipiente con un poco de sal, algunos huevos y/o dinero. Delante de la comitiva religiosa, y casi como una avanzada del párroco, un grupo de niños armados con mazas de madera en las manos cantaban de manera irreverente, mientras golpeaban y aplastaban las florecillas ornamentales, la canción *de la salpassa*.

Y no solamente se golpean las florecillas, sino también las puertas de las casas que no están custodiadas. Es el momento que tienen los niños de vengarse de aquellos vecinos que los han molestado, a los que les solían dedicar alguna estrofa de su canción.

Al llegar el párroco a la casa, la bendecía esparciendo agua bendita. A continuación, uno de los monaguillos hacía intercambio del agua y la sal bendecidas, por las que estaban sobre la mesa. La familia le hacía un presente al párroco, normalmente algunos huevos, pero a veces también unas monedas. El párroco da a besar el crucifijo a las personas allí reunidas y se dicen mutuamente “*de hui a l'any que ve, que siguem vius, si Déu vol*”⁸, y sin perder tiempo se iba a otra casa. La fiesta de la *salpassa* dejó de celebrarse en Teulada y en otros pueblos de la Marina Alta durante la década de los años setenta. A pesar de estar tantos años sin celebrarse, en estos momentos tiene una incipiente recuperación en algunas poblaciones de la comarca.

⁶ Últimamente se emplea en jardinería ya que florece prácticamente todo el año. Vive siempre cerca de la costa.

⁷ PELLICER, p. 116, también recoge el nombre de *salpassa* para Benissa, pero la imagen que ilustra el texto es la *Helichrysum italicum* (Roth) G. Don fil., planta que crece por la sierra de Bèrnia y zonas interiores de la comarca y que no llega a la costa. Todas las especies del género *Helichrysum* son muy conocidas por la cualidad de mantener la flor seca, sin perder el color, de ahí el nombre de *sempreviva* (siempreviva). Se le atribuyen muchas cualidades y usos: digestiva, curativa del dolor de muelas, ambientadora (por su olor), para hacer estiércol, etc. —informante Jaume X. Soler Marí—.

⁸ De hoy al año que viene, que sigamos vivos, si Dios quiere.

⁹ Planta acuática aroidea, con hojas radicales de pecíolos largos, espádice amarillo y espata grande y blanca.

El Jueves Santo

En la parroquia la mañana se destina a las ceremonias de la iglesia y a preparar las imágenes para hacer las procesiones, y también a preparar el “monumento”, que antiguamente era un tinglado integrado por una estructura de madera revestida de damascos y ornamentada con las flores de la *cala*⁹ y cirios. En Teulada, durante el siglo XIX, era fiesta, con prohibición de hacer ruido y así lo recogían las Ordenanzas Municipales de la Policía Urbana y Rural de Teulada de 1888 en uno de sus artículos¹⁰.

Antes de la reforma de litúrgica de 1969, a partir de las diez de la mañana las campanas dejaban de tocar hasta la misma hora del Sábado de Gloria. Entonces, a partir del momento en que se amarran los badajos de las campanas, se utilizan las *batzoles* (también llamadas matracas o *tenebres* —tinieblas—); se trata de un instrumento de percusión de la familia de los idiófonos que está integrado por una estructura articulada de madera compuesta de mazas, que combinadas y percutidas entre ellas producen un ruido seco y repetido, y que sustituye las campanas durante el Jueves y Viernes Santo, son utilizadas por sacristanes y monaguillos para convocar a los oficios religiosos.

En Teulada las matracas de mano, de las que Joan Amades¹¹ hace una descripción, fueron substituidas por las *batzoles* (matracas de campanario), que estaban instaladas fijas en la sala de campanas de la torre de *santa Caterina*, para que de este modo se enterase toda la población de los toques de llamada a los oficios. En la década de 1960 a causa del proceso de electrificación de las campanas se desmontaron de la torre del campanario, para volver a las matracas de mano, ahora de nuevo los acólitos recorrían las calles de la Villa tocando las matracas y cantando de viva voz, el anuncio de los toques: *Primer toc, primer toc..., Segon toc, segon toc..., Tercer toc, tercer toc... (o: darrer toc...)*¹².

La vela del Santísimo Sacramento: la bora santa

La noche del Jueves Santo, a partir de las once de la noche, se celebra, en períodos mínimos de treinta minutos, la vela del Santísimo, con una participación mínima de dos personas.

¹⁰ Artículo 6º. Desde el Jueves Santo, celebrados los divinos oficios, hasta el toque de gloria en el Sábado Santo, queda prohibido producir ruidos, juegos de pelota, pasacalles con guitarras, y toda clase de manifestaciones que molesten o distraigan a las personas que se ocupen en los actos religiosos. En dicho período, no podrán transitar por las calles de la villa carruajes de ninguna clase, excepto los dedicados al transporte de viajeros.

¹¹ AMADES, Vol. II, pp. 742-743: “Per la Marina valenciana les matraques consisteixen en una posteta de fusta ben revinguda d'uns dos pams de llargada per un d'amplada. A cada cara porta dues grosses anelles de ferro que, en sotragar l'estri, copegen damunt d'una grossa cabota de clau a tall de picaportes. En la part d'amunt la post té un forat per a poder-la agafar i sotragar”.

¹² Primer toque, segundo toque, tercer o último toque.

*La procesión del silencio*¹³

Desde 1996, se celebra en la parroquia de Nuestra Señora de los Desamparados, *la procesión del silencio*, en sustitución de la *hora santa*. Abre la procesión una cruz y dos ciriales, que son seguida por dos filas de fieles en silencio, con cirio en la mano. El estandarte de la Cofradía del Santo Cristo, desfila en el centro y al final de la procesión, clavado a la cruz, el Santísimo Cristo de Moraira, reclinado sobre los hombros de los portantes. Preside la procesión el párroco y los “hermanos mayores”¹⁴. Cierra la comitiva procesional la banda de cornetas y tambores de Moraira.

Supersticiones populares

Es creencia popular que las niñas y niños que nacen en Jueves o Viernes Santo tienen poderes para curar y sanar al prójimo. Sin embargo, hay personas que pueden adquirir el don de la gracia, para curar o eliminar un dolor pasajero, un empacho, una insolación, una torcedura, etc., a través de otra persona que lo posee si esta se lo transmite en Jueves o Viernes Santo. Estas personas, que no gozan de ningún poder paranormal, solamente son conocedoras del ritual y de las oraciones transmitidas y aprendidas de unas a otras, como ya hemos dicho, en Jueves o Viernes Santo bajo reserva de que ni las rece en voz alta, ni las escriba, ni las comunique a nadie salvo los días mencionados, so pena de la pérdida del poder curador.

Estas personas con gracia sanadora hacen uso de ruegos, invocando a la Santísima Trinidad (*Pare, Fill i Espert Sant*), hacen tres señales de la cruz, y fricciones y aplicaciones de elementos como el aceite, hacen uso del agua y la sal para “*traure el sol del cap*” (curar insolaciones), tratan, por todos los medios, de conseguir la mejora del enfermo, para lo cual, mencionan su nombre, apellidos y edad. Aunque el enfermo no crea en el poder sanador de estos remedios populares, bastará con la fe de la persona con gracia para el restablecimiento de la salud.

Viernes Santo

El Viernes Santo empieza con un vía crucis solemne y silencioso, que de buen mañana recorre las calles del centro histórico. Antiguamente se celebraba fuera del casco urbano y recorría el *camí del Calvari*. Teulada contaba, además, con otro calvario instalado delante la ermita de *sant Vicent*, con pilares coronados por capillas que contenían, pintadas sobre cerámica valenciana de Manises, las imágenes de cada una de las catorce estaciones. Las personas que participaban del vía crucis salían desde la iglesia de santa *Caterina* y bajaban en oración al calvario de la ermita de *sant Vicent*, hasta que en el

año 1973, desafortunadamente, desapareció este al remodelar el Ayuntamiento la glorieta que rodea esta ermita.

El Santo entierro

La ceremonia más popular del Viernes Santo en Teulada es el entierro de Cristo, en el que se representa procesionalmente, mediante una sencilla iconográfica estatuaría, la muerte y pasión de Jesús. Participan en la procesión las tres imágenes básicas: Jesús Nazareno, Nuestra Señora de los Dolores y el Cristo Yacente. Únicamente van vestidos con túnica, a cara descubierta los portadores del Nazareno, de morado, y los del Cristo Yacente, de rojo. Esta procesión, reminiscencia de prácticas medievales, la preside, en compañía del párroco, la corporación municipal, que va acompañada por la *Agrupación Musical*, y abre el séquito de imágenes el grupo de dulzaineros de Teulada.

De Sábado de Gloria a Sábado Santo

Con el cambio de la ordenación litúrgica de 1969 en la que la resurrección se celebra la vigilia del domingo de pascua, en lugar de a las diez de la mañana del sábado, la celebración del Sábado de Gloria ha caído, en un cierto punto, en desuso. El Sábado de Gloria era toda una fiesta tumultuosa, popular y de calle. Cuando las campanas lanzaban el vuelo y tocaban a Gloria, para celebrar la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, las personas que vivían en el casco urbano, pero también las que vivían en el campo, disparaban tiros de escopeta, tiraban cohetes, morteretes y tracas, soltaban pajaritos enjaulados y palomos, hacían sonar cencerros y cascabillos, daban fuertes golpes con los picaporte de las puertas, etc., y niñas y niños cantaban por las calles la cancioncilla infantil *Sargantaana, antana*, cuya letra acompañaban haciendo palmas con las manos. La renovación litúrgica ha propiciado la pérdida de la mayoría de las antiguas costumbres de raíz tradicional.

Pascua

Con la fiesta de la Pascua, también denominada *Pasqua de Resurrecció, Pasqua Florida* y *Primera Pasqua*, concluye la Semana Santa. En este día la Iglesia celebra el misterio pascual como una actualidad viva y espera el retorno de Cristo, y se inicia el tiempo de Pascua, que comprende los cincuenta días que van del Domingo de Resurrección hasta el Domingo de Pentecostés.

La procesión del Encuentro

La madrugada del día de Pascua tiene lugar la procesión del Santo Encuentro, que consiste en dos proce-

¹³ LLOPIS BLASCO, Francisco. *Procesión del Silencio*. www.moraira.org/www/procesionsilencio.html, 2001.

¹⁴ Son los responsables de costear, como ofrenda piadosa, unos centros florales que lleva el Santo Cristo en la cabecera y en los pies.

Van vestidos de duelo, mantilla ella, cirio y cruz plateada él, desfilan después de la imagen junto al párroco.



Mones de Pasqua: típico dulce valenciano que se consume el día de Pascua de Resurrección acompañado de chocolate o de sobrasada (Teulada, 2008).
Fotografía: Jaume Buïgues i Vila

siones simultáneas, la una con la imagen de Jesucristo, que sale por la puerta vieja de la iglesia de santa Caterina, y recorre, acompañada por la Agrupación Musical, las calles *Fondo, de la Sala y del Mig*, y la otra con la imagen de Nuestra Señora enlutada, que sale por la puerta nueva, y recorre, acompañada por el grupo de dulzaineros, las calles *de Dalt, de l'Hostal y del Mig*. Ambas imágenes se encuentran a medio camino, en la confluencia de la calle *del Mig* con la calle *del Migdia*, punto de unión entre la villa vieja y la nueva. Al encontrarse las imágenes, la de Nuestra Señora hace unas saludos muy ceremoniosos de reverencia a Jesús resucitado, momento en el que entre muestras de alegría se entonan himnos litúrgicos, se sueltan palomas, se dispara una traca, y suena la música interpretada por la Agrupación Musical. Después de unificadas las procesiones en una sola. La procesión retorna al templo, precedida por el grupo de dulzaineros que anuncia la joya pascual. Se sigue el mismo camino recorrido anteriormente por Nuestra Señora. A continuación se celebra una misa, finalizada la cual el Ayuntamiento invita a todas las personas asistentes a chocolate con *mona*.

A berenar la mona: canciones y juegos de Pascua

En todo el País Valenciano, las fiestas de Pascua, hasta hace unos años, se prolongaban el Lunes y el Martes, que antes eran también festivos, ahora solamente lo

es el lunes, y a nivel escolar se alarga durante toda la octava. Desde algunas semanas antes de *Pascua*, los jóvenes se ocupaban de organizarse el grupo, "*la colla*", para ir a merendar los días de Pascua, bien al campo, a las casitas rurales, al mar o a cualquier paraje agradable del término. Era muy importante el no quedarse sin grupo pascuero, ya que de aquí podían nacer noviazgos, porque ahora era la ocasión que los chicos aprovechaban para pedirle a una chica salir con ella.

No faltaba en el equipaje de los pascueros, además de la comida, la cometa y la cuerda para saltar y todo un repertorio de canciones que ahora era el momento de cantar: para acompañar la fiesta, para volver de camino con las chicas a casa, para saltar la cuerda, etc. Ejemplo de ellas son, entre otras *A berenar la mona, Ja venim de berenar, Ballem pastorettes, La tarara...*, que eran acompañadas por instrumentos tan sencillos como un juego de cucharas, una botella granulada, una *canyabadada* (caña partida), un *guitarró* o cualquier objeto improvisado que se encontrara sobre la mesa de comida. Es una verdadera lástima que por la limitación de espacio no podamos profundizar en el tema de los instrumentos de raíz popular.

La gastronomía del tiempo de Pascua

Antiguamente en la comida del día de Pascua se reunía toda la familia y se preparaba para la ocasión una buena *olla amb pilotes* (cocido), y durante el resto de días, además

¹⁵ Las *mones* se elaboraban en casa durante el Jueves y Viernes Santo, el miércoles se preparaba la levadura, el jueves se pastaba la masa, que se dejaba reposar durante todo el día, el viernes por la

mañana una vez elaboradas las *mones* se cocían en el horno de casa. Era aquel un trabajo largo y laborioso. Ahora la mayoría de personas adquieren sus *mones* en los hornos de pan.



Processó de l'Encontre:
imagen de Cristo
resucitado de regreso
a la iglesia
(Teulada, 2008).
Fotografía: Jaume
Buïgues i Vila

de las “mones”¹⁵, que las habuelas y las tías regalan a sus nietos y sobrinos, y que se comen con chocolate, se consume la “olleta” y el “perolet de pasqua”, guisos de conejo con tomate y los embutidos, especialmente longanizas secas “llonganissa de pasqua” y la sobrasada de la Marina.

LA FIESTA DE SANT VICENT FERRER

En la Octava de “Pasqua florida”, se celebra la festividad de san *Vicent Ferrer*. Es el momento en que se inicia el período de las primeras comuniones, asimismo se cumple con el precepto de comulgar al menos por Pascua de Resurrección, por lo que es tradición llevar la comunión a enfermos e impedidos.

La devoción vicentina de Teulada

Teulada es uno de esos municipios valencianos tocado por el vicentinismo. El origen de esta devoción arranca en el hecho legendario, que ocurrió el verano de 1410, cuando fray *Vicent Ferrer* visitó a su hermana *Constança*, casada en segundas nupcias con el notario de la Villa de Teulada, y realizó una serie de prodigios milagrosos en el recientemente creado término municipal.

Las fiestas de Teulada a Sant Vicent

Las fiestas de Teulada se inician con la entrada de la *murta* y la coronación de la reina de fiestas. El domingo se da la primera comunión y por la tarde se baja en procesión la imagen del santo desde la iglesia parroquial hasta la ermita dedicada a él, donde presidirá la misa del

día de su onomástico. Por la tarde se devuelve la imagen a la parroquia y se bailan danzas tradicionales. Hay castillo de fuegos artificiales y baile. Todas las mañanas se hace despertada con cohetes y pasacalle de la banda de música. El martes es *Festa dels Xics de Sant Vicent*, se dispara una traca corredora kilométrica que tiene su origen en las celebraciones festivas del siglo XVIII; por la tarde procesión por las calles de la villa y el arrabal; castillo de fuegos y baile. El miércoles misa por los difuntos y los toros corren por la calle hasta el sábado en que se hace una paella multitudinaria. El domingo se celebra una cabalgata y la fiesta se acaba con una misa de acción de gracias a la ermita de *la Font Santa* en la Octava de la fiesta. También, con variaciones anuales, se celebran conciertos y competiciones deportivas de pelota valenciana.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCOVER, Antoni M. y B. MOLL, Francesc de. *Diccionari Català - Valencià - Balear*. Palma de Mallorca - Barcelona: Editorial Moll, 1968 -1975.
- ALSIUS Salvador. *Hem perdut l Oremus. Petita enciclopèdia de la cultura catòlica: per a joves que no saben i grans que no recorden*. Barcelona: Edicions la Campana, 1999.
- AMADES, Joan. *Costumari Català. El curs de l'any*. Vol. II. Barcelona: Salvat Editores S.A., 1986.
- ARIÑO VILLARROYA, Antonio. *El calendari festiu a la València Contemporània (1750-1936)*. València: Edicions Alfons el Magnànim – Institució Valenciana d'Estudis i Investigació. Generalitat Valenciana i Dipu-

- tació Provincial de València, 1993.
- ARIÑO VILLARROYA, Antonio *et alii*. *Calendari de Festes Primavera de la Comunitat Valenciana*. València: Fundació Bancaixa, 1999.
- BANYULS PÉREZ, Baptista y SOLER MARÍ, Jaume X. *El Paisatge Vegetal de Teulada (la Marina Alta)*. Teulada: Ajuntament de Teulada - ACAT - IECMA, 2000.
- BUIGUES I VILA, Jaume. "Toponímia Litoral del Municipi de Teulada / la Marina Alta". En *XXIX Col·loqui de la Societat d'Onomàstica*. Coords. Emili Casanova i Lluís R. Valero. Paiporta: Denes editorial, 2003, pp. 93-115.
- "Un passeig pel llegat de sant Vicent Ferrer al municipi de Teulada – la Marina Alta". En *el món de sant Vicent Ferrer*. Coords. Emili Casanova y Jaume Buigues. Paiporta: Denes editorial, 2008, pp. 13-25.
- COMISSIÓ DE FESTES SANT VICENT FERRER TEULADA 2005. *La Nostra Cuina Menjars de Teulada a taula*. Pedreguer: Ajuntament de Teulada y Comissió de festes sant Vicent Ferrer Teulada, 2005.
- Ordenanzas Municipales de Policía Urbana y Rural de Teulada*. Alacant: Ajuntament de Teulada, 1888.
- GONGA Josep Enric y FERRI, X. (fotos). *Les Festes de la Safor*. Oliva: Colomar Editors, 1990.
- GRAN ENCICLOPÈDIA CATALANA. Barcelona: 1994 / www.grec.net
- IVARS, Joan y Jaume BUIGUES. *El Patrimoni Artístico-Monumental de Teulada*. Teulada: Ajuntament de Teulada - Associació Cultural Amics de Teulada, 1999.
- LLOPIS BERTOMEU, Vicente. *Teulada*. Teulada: Ajuntament de Teulada, 2000.
- MONJO PASQUAL, Eugeni Adolf. *Saba Vella*. Teulada: Institut d'Estudis Comarcals de la Marina Alta, 1994
- MONJO PASQUAL Eugeni Adolf y MAYOR CHOLBI, Josep. *Cançons Nostres*. Teulada: Ajuntament de Teulada, 2004.
- PASTOR, Pasqual; SASTRE, Joaquim y CENDRA, Josep. *El patrimoni musical d'arrel popular a la Marina Alta: el cançoner tradicional de Teulada*. Teulada: Ajuntament de Teulada – ACAT– IECMA, 2004.
- PELLICER Joan. *Costumari botànic*. Picanya: Edicions del Bullent. Monografia la Farga. 1r premi Bernat Capó – Bancaixa, 2000.
- PERIS ALBENTOSA, Tomàs. *Historia de la Ribera. De vespres de les Germanies fins a la crisi l'Antic Regim (segles XVI-XVIII). La cultura popular. Volum IV*. Alzira: Edicions Bromera, 2005.
- PIERA, Emili y Francesc JARQUE (fotògraf). *La Nostra Cuina*. Alzira: Edicions Bromera, 2002.
- SPANU, Gian Nicola. *Sonos. Stumenti della musica popolare sarda*. Nuoro: Istituto Superiore Regionale Etnografico. Ilisso Edizioni, 1998.

VIVAE VOCES:

Pedro Buigues Oller (Teulada 1928), Sebastià Giner Tro (Teulada 1957), Vicenta M.^a Morell Espinós (Teulada 1959), Jaume X. Soler Marí (Gata 1968), Pedro Solivelles Pastor (Calp 1933), Maria Vallés Espinós (Teulada 1931), Juan Pascual Vallés Llobell (Teulada 1959), Maria Vila Buigues (Teulada

MEDITACIÓN, TEOLOGÍA E IMAGINERÍA EN LA PASIÓN DE CASTILLA

Dr. Javier Burrieza Sánchez
Instituto de Historia. CSIC

Los pasos procesionales, la iconografía de la Pasión y Resurrección de Cristo, respondían al tiempo en que fueron creados; hijos de ese siglo de Oro del teatro, de la literatura de las meditaciones y de la ascética católica tridentina; de los sermones como medio de comunicación y principal recurso para la confesionalización¹; además de los grandes éxitos editoriales de los teólogos españoles. Por eso, los imagineros contaban con una base intelectual en la configuración de estas escenas, encargadas por las cofradías penitenciales para las procesiones de Semana Santa. Existían formas de comunicación entre las escuelas escultóricas y los talleres a los que pertenecían el maestro escultor y los oficiales que luego se independizaban; a través también de las estampas y grabados, tan presentes en el trabajo cotidiano de los que hoy consideramos artistas; por la propuesta de modelos y del conocimiento de lo que realizaban otras cofradías y, especialmente, en Castilla de lo que salía a las calles de Valladolid; por último, del éxito medido por la popularidad de una devoción. La ciudad del Pisuerga y su escuela escultórica, de la cual era centro en Castilla, ocupaban un lugar esencial en esa propuesta de modelos de lo que se deseaba alumbrar procesionalmente en otros núcleos urbanos.

LA IMPORTANCIA DE LA LITERATURA ESPIRITUAL

La imagerie y los pasos procesionales respondían a esa “especie de fibra interior”, a “ese deseo de Dios hasta el aniquilamiento” como indica Santiago Sebastián² y que se expresa, especialmente, en los “santos”

que pueblan los retablos barrocos de las iglesias. La pintura y la escultura respondían a un gran aparato escenográfico, provocando en el espectador ese contacto con el misterio que es la divinidad. Por eso, resulta necesario estudiar el pensamiento espiritual para analizar las escenas procesionales de las cofradías, encuadradas todas ellas por el tiempo de la Reforma católica.

Para el objetivo que nos ocupa, en la Compañía de Jesús —contemporánea en su nacimiento a todos estos procesos— resulta más importante el método que la especulación. Pensaba Ignacio de Loyola que el arte era un medio, proponiendo un método de contemplación imaginativa de lugar, también conocido como “composición de lugar”. No es una invención suya sino que pudo haberla recibido de una de las obras más trascendentales para la configuración de su espiritualidad: la *Vita Christi* del Cartujano. Uno de sus mayores éxitos se cifraba en la intuición de que la sensibilización por la imagen se convertía en un método eficaz, en la fase previa a las meditaciones. Un deseo de disciplinar la imaginación que procedía de la tradición surgida con la “devotio moderna”.

No obstante, no era suficiente confiarlo todo a lo mental en la meditación. Era menester dar un apoyo visual a través de cuadros o estampas. Su sucesor y tercer preposito general de la Compañía de Jesús, Francisco de Borja, insistía en este medio en sus *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*, haciendo comparaciones muy domésticas y culinarias: “porque el oficio que hace la imagen es como dar guisado el manjar que se ha de comer, de manera que no queda sino comerlo; y de otra manera andará el

¹ CONTRERAS CONTRERAS, Jaime. “Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad en la España del Antiguo Régimen”, *Historia social*, núm. 35 (1999), pp. 3-22.

² SEBASTIÁN, Santiago. *Contrarreforma y barroco, lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, pp. 62 y ss.

entendimiento discurrendo y trabajando de representar lo que se ha de meditar muy a su costa de su trabajo”³. Borja no ofreció estas imágenes como guiso para el alma, sino que fue un contemporáneo suyo en aquella primera Compañía, el mallorquín Jerónimo Nadal, el que lo hizo en sus *Adnotationes et meditationes in Evangelia*, cuyo primer tomo salió de las prensas de Amberes en 1553, para seguirle una segunda parte dos años más tarde, centro éste de trabajo de importantes grabadores flamencos como fueron los hermanos Wierx. Una obra exitosa de la que se ofrecieron sucesivas ediciones hasta el siglo XVIII. Como ha puesto de manifiesto más recientemente, Rodríguez Gutiérrez de Ceballos⁴, en esta obra existe una unidad indisoluble entre la imagen y el texto asociado, lo que en el XVI se convertía en una notable originalidad.

Una “composición de lugar” como fase previa, una meditación posterior, que no solamente lo debemos analizar desde el efecto artístico que admiramos en la actualidad, sino muy especialmente desde su consideración de medio para una vida de oración. Ceballos subraya que con esta presencia de la imagen, los jesuitas llevaron a cabo una actualización del método óptico-intuitivo de oración personal, que Ignacio de Loyola había perfilado y que ya se hallaba presente en la mencionada “devotio moderna” anterior. No obstante, los de la Compañía vivieron controversias con la oración, incluso con intervenciones severas de visitadores y provinciales contra hombres de formación espiritual de los novicios, por los métodos presentados y defendidos de oración mental. El éxito, por ejemplo, del *Manual de consideraciones y ejercicios espirituales para saber tener oración mental*, del jesuita vallisoletano Tomás de Villacastín, publicada mientras se encontraba como operario en la Casa Profesa de la Compañía —hoy parroquia de San Miguel y San Julián—, habría que cifrarlo en la sencillez, lucidez y sentido práctico, que le ha atribuido Manuel Ruiz Jurado. Villacastín, que fue calificado de mediocre por los informes oficiales, se centró en estas páginas en lo fundamental, orientando al principiante en la oración mental, a través de aquellos tres pasos que se han convertido en célebres: “considera, pondera y saca”. El *Manual de consideraciones* fue, también constantemente traducido.

³ BORJA, Francisco de. *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*. Madrid: 1912, pp. 7 y ss.

⁴ RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso. *Las imágenes de la Historia Evangelica del P. Jerónimo Nadal en el marco del jesuitismo y la Contrarreforma*, Valencia, s.n., 1974; Prólogo a la edición facsímil de Jerónimo Nadal, *Adnotationes et meditationes in Evangelia*. Barcelona: El Abir, 1975.

⁵ *El Sacrosanto y Ecueménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala, agrégase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, Madrid, imprenta que fue de García, 1819, p. 356.

⁶ Fray Luis de GRANADA, OP. *Obra selecta. Una suma de la vida cristiana: Vita Christi*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, pp. 799-881.

La Compañía de Jesús vivió en sus inicios y primera expansión el contexto espiritual surgido de las sesiones del Concilio de Trento. Esta reunión puso en marcha, a través de sus disposiciones, un importante peso de la imagen, la cual se encontrará cada vez más presente en virtud del grabado, solicitándose un desarrollo de su dimensión didáctica. Así se había expresado en su sesión XXV:

“Enseñen diligentemente los obispos que por medio de las historias de los misterios de nuestra redención, expresadas en pinturas y en otras imágenes, se instruye y confirma al pueblo en los artículos de la fe, que deben ser recordados y meditados continuamente y que de todas las imágenes sagradas se saca gran fruto, no sólo porque recuerdan a los fieles los beneficios y dones que Jesucristo les ha concedido, sino también porque se ponen a la vista del pueblo los milagros que Dios ha obrado por medio de los santos y los ejemplos saludables de sus vidas, a fin de que den gracias a Dios por ellos, conformen su vida y costumbres a imitación de las de los santos y se muevan a amar a Dios y a practicar la piedad”⁵.

Sin embargo, no todo se encontraba en manos de la imagen y la visualización, sino que también se manifestaba en notables obras del pensamiento espiritual, las célebres meditaciones, con mucho peso en épocas anteriores —pensemos para la Pasión en las de santa Brígida de Suecia—, pero con notables éxitos editoriales en los siglos XVI al XVIII. Fueron las páginas de la ascética y de la mística, con autores de diversas procedencias. Resultaron determinantes las páginas de la *Guía de Pecadores* o la *Vita Christi* del dominico fray Luis de Granada, cuyo libro IV se titulaba *De la Pasión de Nuestro Señor*⁶. Entre los éxitos editoriales de los jesuitas destacaron Luis de La Puente, Luis de la Palma⁷ o el del mencionado Tomás de Villacastín⁸.

Ya que nos encontramos en Valladolid y como vallisoletano que era —pues Luis de La Puente nació en la plaza del Rosarillo en 1554—, contemporáneo del maestro Gregorio Fernández y de sus pasos procesionales —el jesuita falleció en 1624, cuando acababa de salir a la calle el conjunto monumental del *Descendimiento*—, resaltamos a este autor y, sobre todo, a sus *Meditaciones de los Misterios de Nuestra Sancta Fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos*, cuya primera edición salió de la imprenta vallisoletana

⁷ LA PALMA, Luis de. *Historia de la Sagrada Pasión sacada de los cuatro Evangelios*, Alcalá de Henares, por Juan de Orduña, 1624, cfr esta edición princeps en la Biblioteca Nacional 7/14621. En obras completas, *Obras del Padre Luis de La Palma*, introducción, estudio y notas de Francisco X. RODRÍGUEZ MOLERO. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, pp. 95-333.

⁸ VILLACASTÍN, Tomás de. *Manual de consideraciones y ejercicios espirituales, para saber tener Oración Mental*. Valladolid: por Juan GODINEZ DE MILLIS, 1612.

que Juan de Bostillo tenía en la calle de Samano, en 1605. La cuarta y quinta parte se encontraban dedicadas a los misterios de la Pasión y Resurrección, apariciones y ascensión de Jesucristo respectivamente, incluidos en un segundo tomo. Fue el material realizado, según el padre Diego de Sosa, para las prácticas de las meditaciones que La Puente dirigió, en 1598, a los estudiantes, coadjutores y lectores del colegio de Salamanca. Después fueron elaboradas, escritas e impresas cuando éste vivía en el colegio vallisoletano de San Ambrosio. Su éxito no solamente se debió a sus intenciones sino también a los medios que prestaba la infraestructura propia de la Compañía de Jesús. Ésta contribuyó, sirviendo a la demanda, a las continuas reediciones y a su presencia en las librerías de conventos, monasterios, universidades y palacios. Las *Meditaciones* no solamente fueron reeditadas (en 315 ocasiones hasta 1924, según el recuento que se realizó con motivo del III Centenario de su muerte)⁹, sino que fueron constantemente traducidas¹⁰.

El autor confesaba que esta obra suya nacía de la propia “semilla” de los Ejercicios Espirituales. Pretendía hacer una exposición objetiva de cada uno de los temas, sin recurrir únicamente a imaginaciones personales, lo que ha permitido resaltar a Camilo Abad¹¹ que las *Meditaciones* del padre La Puente poseían un carácter “marcadamente doctrinal e intelectual”, mientras que en otras obras de semejantes intenciones —la propia de fray Luis de Granada— había predominado en mayor medida lo afectivo. No obstante, la obra de este jesuita se convirtió en una mina de materiales, no sólo para confesores y directores espirituales, sino también para los predicadores de la época¹².

Gozó, también, de gran popularidad el vallisoletano y profeso de la Compañía, Alonso Rodríguez, hombre de formación en la provincia de Andalucía. Precisamente, en Sevilla donde murió en 1616, había publicado los tres tomos de *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*¹³, obra que no es precisamente una meditación propiamente dicha de los episodios de la vida de Cristo. Contemporánea a la edición de los *Ejercicios Espirituales* por iniciativa de Francisco de Borja, fue la reformadora Teresa de Jesús, encontrando en su expresión literaria



una clara manifestación de esa unidad perfecta que existió tanto en ella, como en fray Juan de la Cruz, entre experiencia mística y doctrina.

En ese camino de la Pasión, se leía el libro, se escuchaba el sermón, se meditaba y contemplaba con imágenes. En las páginas de estos autores, unas veces

Las exitosas *Meditaciones* del jesuita vallisoletano Luis de La Puente fueron una base adecuada para el trabajo de los imagineros. Grabado en la biblioteca del Monasterio de la Visitación de Valladolid, Madres Salesas

⁹ *Crónica Oficial de la Semana y Congreso Ascéticos celebrados en Valladolid desde el 23 al 30 de octubre de 1924, bajo la presidencia del Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Remigio Gandásegui y Gorrochátegui, arzobispo de esta diócesis, con ocasión del Tercer Centenario de la preciosa muerte del insigne vallisoletano V.P. Luis de La Puente, SJ.* Valladolid: Imprenta de la Casa Social Católica, 1925.

¹⁰ *Meditations vpon the Mysteries of our Holy Faith with the practise of mental praier touching the same, componed in spanish by the R.F. Lvys de la Pvente, of the Societie of Lesvs, natiue of Valladolid and translated into English by F. Rich Gibbons of the same Societie.* Printed with priuiledge 1610.

¹¹ ABAD, Camilo. *El Venerable Padre Luis de La Puente de la Compañía de Jesús: sus libros y su doctrina espiritua.*, Comillas: Universidad Pontificia, 1954.

¹² BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier. *El poder de la enseñanza y el sermón: presencia de la Compañía de Jesús en el ámbito geográfico de Valladolid (1545-*

1767). Tesis doctoral, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2003. Cfr. Ídem, *Valladolid, tierras y caminos de jesuitas*. Valladolid: Diputación Provincial, 2007, págs. 119-122. No fue la única obra de Luis de La Puente, pues destaca también *De la perfección del cristiano en todos sus estados* (en tres volúmenes, 1612-1616), *Guía espiritual* (1609), *Directorio espiritual para la Confesión, Comunión y Sacrificio de la Misa* (1625).

¹³ RODRÍGUEZ, Alonso. *Ejercicio de Perfección y virtudes cristianas, dividido en tres partes. Parte Primera De varios medios, para alcanzar la virtud i perfeccion* (Sevilla, por Matías Clavijo, 1609); *Parte Segunda, Del Ejercicio de algunas virtudes que pertenecen a todos los que tratan de servir a Dios* (ibidem); *Parte Tercera, Del Exercicio de las Virtudes, que pertenecen al estado religioso i otras cosas que ayudan a la perfeccion* (ibidem).



Pedía san Juan de la Cruz en la “Subida al Monte Carmelo” que las imágenes debían responder más al realismo (“más al propio y vivo estén sacadas”), que a la estética del arte (“poniendo los ojos en esto más que en el valor y curiosidad de la hechura y su ornato”). Grabado procedente de la biblioteca del Real Colegio de Ingleses

limitadas al ámbito de lo conventual, otras entregadas a la publicación y, por tanto, a la difusión, los imagineros encontraron el guión para plasmar en madera, y en otros materiales, todas estas experiencias espirituales. Meditación que conducía también a la compasión, a la imitación y a compartir los dolores del que sufrió para la salvación de todos. La vida de la monja carmelita santa

¹⁴ “En la contemplación del Misterio de llevar la Cruz acuestas, inclinó el cuerpo, y acomodó los brazos, como si llevase sobre sus espaldas una pesada Cruz, y así anduvo por espacio de una hora por varias partes y lugares del Monasterio, hasta que llegó al lugar que la representaba el Monte Calvario: donde llegando, y estando media hora de rodillas en acto de ofrecimiento a Dios, contemplando el que de sí mismo hizo Jesé Christo al Padre Eterno, dió manifestissimas señales de padecer la pena que padeció quando fue crucificado”, en *Vida de la Prodigiosa y Extatica Virgen Santa María Magdalena de Pazzis, monja carmelita observante, traducida de lengua toscana en castellana por el M.R.P. Mtro. Fr. Juan Bautista de Lezana, carmelita, natural de Madrid y aora nuevamente dada a luz, a*

Magdalena de Pazzis así lo manifestaba: “enamorada de la Pasión de Jesu Christo, no se hartaba jamás de meditar en ella”¹⁴. Compasión que en la palabra predicada tenía que traducirse forzosamente en el movimiento a lágrimas de quienes le escuchaban activamente, aplicándose después a la vida de todos ellos. La “composición de lugar” de las meditaciones jesuíticas se hicieron presentes en la existencia de Marina de Escobar, dirigida espiritualmente por el padre La Puente entre otros, plagada como estaba su existencia de visiones que las comunicaba a su confesor, siendo publicadas y muy conocidas entre sus contemporáneos y entre los que después impulsaron el deseo de beatificarla¹⁵.

Palabra e imagen permanecían unidas, sin necesidad de buscar la belleza. Imágenes para las cuales san Juan de la Cruz, en la *Subida al Monte Carmelo*, pedía que “más al propio y vivo estén sacadas... poniendo los ojos en esto más que en el valor y curiosidad de la hechura y su ornato”.

EL CAMINO DE LA CRUZ

Por razones de espacio, no podemos detenernos en cada una de las escenas de la Pasión, por lo que elegiremos algunos momentos que han podido contar con mayor representación plástica. La Flagelación fue narrada de manera breve por los cuatro evangelistas siendo, no obstante, uno de los momentos más significativos –incluso devocionalmente– de la Pasión. No obstante, ha contado con un gran desarrollo iconográfico. En ninguno de los versículos de la Escritura se detallaba el modo de proceder, amarrando al reo a una columna de manera tan violenta. Los detalles llegaron por la mencionada literatura ascética, por las meditaciones de los misterios de la vida de Cristo, describiendo especialmente la crueldad para con su persona, dirigida también a la conciencia de un hombre pecador y a la necesidad que existía por lograr su conversión.

“Se puede considerar, que como algunos dicen, los soldados ataron fuertemente á Cristo Nuestro Señor á una columna, los brazos levantados en alto para poderle herir más á su placer, lo cual no sería pequeño tormento, porque le ataron por los pies, y por las muñecas con grande crueldad; pero cuando no le atasen con sogas, estaba él más atado con las cuerdas del amor, y aparejados para hacerse desollar con azotes por nuestro reme-

devoción del R.P. Fr. Antonio García, sacristán mayor en el Real Convento del Carmen Calzado de Madrid. Madrid: imprenta Antonio Pérez de Soto, 1754, p. 79.

¹⁵ “En este mismo tiempo me dixo el Señor, Marina vente conmigo, que estas fatigada y cansada, que yo te recrearé y diziendo esto, me hallé con mi Señor Dios y mis Santos Ángeles, visitando el lugar Sagrado del Santo Sepulcro del Señor, el qual adoraua, y besauale muchas vezes postrada en tierra con muy grande afecto y deuicion y consuelo mio”, en LA PUENTE, Luis. *Vida Maravillosa de la Venerable Virgen Doña Marina de Escobar, natural de Valladolid, sacada de lo que ella misma escriuió de orden de sus Padres Espirituales.* Madrid: por Francisco Nieto,

dio [...] Estando ya Cristo nuestro Señor desnudo en la columna, comenzaron los sayones á azotarle con extraordinaria crueldad. Los instrumentos del castigo, como algunos dicen, fueron tres diferentes que usaron diversos verdugos, hiriéndole unos después de otros, es á saber unas varas verdes, llenas de espinas, y unos ramales tejidos de nervios de bueyes, con sus abrojos de hierro al remate de ellos, y unas cadenillas de hierro que herían y penetraban hasta los huesos. Con estos azotes comenzaron a descargar terribles golpes sobre las espaldas del Salvador, las cuales con la furia de los golpes, primero se encardenalaron, luego se desollaban del cuero delgado que tenían, después penetrando los azotes la misma carne, vertían arroyos de sangre que caían en el suelo. Y con esta crueldad iban golpeando é hiriendo todo el cuerpo, sin perdonar brazos ni hombros, y todo el pecho hasta descubrir los huesos”¹⁶.

Distintos exegetas aseguran que lo que pretendía Poncio Pilato era encontrar en ese azotamiento el castigo ejemplar que habría de sustituir a la pena capital. Sin embargo, Flavio Josefo, historiador de origen judío, y el filósofo alejandrino Filón subrayaban que los azotes eran los prolegómenos a la crucifixión, desgarrando al condenado a latigazos y arrancándole las confesiones necesarias. La ley romana establecía que el condenado tenía que recibir el castigo de la flagelación de pie, mientras que la ley levítica indicaba que lo hiciese acostado. Hasta el siglo XII representaban a un Cristo que no se hallaba despojado de sus vestiduras, viéndose después reducidas a un sudario anudado a la cintura. De esta manera, era posible reflejar los azotes sobre la carne desnuda a través de los regueros de sangre. La literatura apócrifa fue detallando la crueldad y la extensión del castigo. Las *Revelaciones de Santa Brígida* describían cómo los golpes arrancaban los trozos de carne, arrastrados por la sangre. La visionaria sueca fijó el número de los

azotes recibidos hasta un total de 5.475¹⁷. Precisión que fue continuada por otra visionaria mística, de principios del siglo XIX, llamada Catalina Emmerich¹⁸. No fueron las únicas.

En la época tardomedieval, la columna a la que se encontraba atado Cristo era alta y fina, transformada en el barroco en baja y gruesa, ancha en su base, sin que la espalda de Jesús recibiese apoyo alguno. Ambas tipologías se encontraban sancionadas por las llamadas columnas de Jerusalén y de Santa Práxedes de Roma, esta última apoyada como la verdadera en la época posttridentina. La concepción dramática de la escena se acentuaba por la inclusión de verdugos y espectadores en la misma. Los primeros tenían mucho de caricatura y de brutalidad. En ocasiones, se ha asociado la flagelación con el arrepentimiento de Pedro, apareciendo el apóstol postrado ante Cristo, suplicándole el perdón, mientras el gallo que anunciaba las negaciones se hallaba posado en la columna del azotamiento. Gregorio Fernández recreó la visión que decía haber tenido la madre Teresa de Jesús y que fue un recurso iconográfico habitual en los conventos¹⁹. Pero sobre todo será este maestro gallego el que popularice el tema de Cristo atado a una columna baja, aunque no fuese el creador de la iconografía. Lo cierto es que la “columna de Santa Práxedes”, facilitaba una posición más dramática del azotado, favoreciendo la emoción generada en el espectador que contemplaba un paso procesional²⁰. Para su realización, se pudo inspirar Gregorio Fernández en los sermones²¹ que oía —era muy activo socialmente en aquella sacralización—, en la literatura ascética que leía o en los grabados que atesoraba. Podríamos recurrir, en este caso, a Martín Peranza y a uno de los sermonarios de “cuadregesimales y de la Resurrección” para poder ver descrita aquella posición de castigo: “quedando todo el

¹⁶ LA PUENTE, Luis de. *Meditaciones de los Misterios de Nuestra Sancta Fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos*. Valladolid: imprenta Juan de Bostillo, 1605: Meditación XXXV De los azotes de Christo nuestro señor a la columna, pp. 209-210.

¹⁷ “Suben a tanto número de mas de cinco mil y cuatrocientas y noventa llagas”, TAPIA DE LA CÁMARA, Pedro. *Discursos Predicables de diversos Tratados de la Passion de Christo NS de las siete palabras de la Soledad de nuestra Señora: Misterios de la Cruz, del Mandato y de los quatro novísimos*. Madrid: Imprenta Real, 1604, p. 355.

¹⁸ “Al norte del palacio de Pilatos, á poca distancia del cuerpo de guardia, había una columna que servía para azotar. Los verdugos vinieron con látigos, varas y cuerdas, y las pusieron al pie de la columna. Eran seis hombres morenos, más chicos que Jesús; tenía un cinturón alrededor del cuerpo, y el pecho cubierto de una especie de cuero ó de una mala tela; los brazos desnudos. Eran malhechores de la frontera de Egipto, condenados por sus crímenes á trabajar en los canales y en los edificios públicos, y los más perversos de entre ellos hacían el oficio de verdugos en el Pretorio”, en EMMERICH, Ana Catalina. *La Dolorosa Pasión de Nuestro Señor Jesucristo según las meditaciones de sor. . . , religiosa Agustina del convento de Agnetenberg de Dulmen*. Madrid: librería de D. Miguel Olamendi, 1882, p. 141.

¹⁹ “Pues ya andaba mi alma cansada y aunque quería no la dejaban descansar las ruines costumbres que tenía. Acaeciome que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allí a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, ya rrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle”, en Teresa de JESÚS, *Libro de la Vida*, cap. 9. En *Obras completas*. Madrid: editorial Espiritualidad, 2000, pp. 49-50.

²⁰ “Con estos azotes comenzaron a descargar terribles golpes sobre las espaldas del Saluador, las cuales con la furia de los golpes, primero se acardenalaron, luego se dessollauan del cuero delgado que tenían, después penetrando los azotes la misma carne, vertían arroyos de sangre que cayan en el suelo. Y con esta crueldad yuan golpeando è hiriendo todo el cuerpo, sin perdonar barços ni hombros, y todo el pecho, hasta descubrir los huessos”, en LA PUENTE, Luis de. *Meditaciones. . . , ob. cit.*, Meditación XXXV, p. 210.

²¹ DÁVILA FERNÁNDEZ, María del Pilar. *Los sermones y el arte*. Valladolid: Universidad, 1980.

cuerpo desnudo libre y desembarazado, para que los látigos y rebenques diessen vueltas al cuerpo”²². Fernández se empleó con intensidad en el realismo de las heridas, especialmente en las llagas originadas por los flagelos, imagen también de aquellas que portaban los hermanos de sangre durante las procesiones. Azotados sobre los que se realizaba un destacado estudio anatómico, equilibrado, realista y dramático. Era el deseo de tratar el cuerpo humano, convirtiéndolo en la humildad de Dios desnudo ante el suplicio y el padecimiento. Auténtico varón de dolores y de amor.

Prescindiendo en nuestra reflexión del papel de san Pedro, escena que contribuía a la exaltación del sacramento de la penitencia, y obviando la importancia devocional de la coronación de espinas, destacamos también la multiplicación de las representaciones de Cristo con la cruz a cuestras entre los clientes y artistas que los satisfacían en el barroco. Mientras que los pintores flamencos habían visto en esta escena una ascensión triunfante hacia el suplicio, en la reforma católica posttridentina, el episodio adquirió mayor patetismo, desmenuzándose aquellas “estaciones” que habían nacido en épocas anteriores y que se habían ido multiplicando. El evangelista Marcos, por ejemplo, es el que aporta mayor número de datos acerca de la identidad de Simón de Cirene del que los soldados romanos echaron mano para que ayudase a Jesús a llevar la cruz hasta el Calvario. Juan no refiere su existencia²³. Sabemos históricamente que los condenados a muerte, además de llevar sobre sus hombros el patibulum, debían cargarlo hasta el lugar de ejecución, incurriendo en una ilegalidad si se recurría a otra persona distinta al condenado, para hacerlo. Sin duda, la escena del Cirineo, que también ha tomado un significado aparte —aquel que guía a una persona o a un grupo—, ilustra otras palabras anteriores de Cristo: “el que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame”²⁴. El caso del Cirineo vallisoletano, ese barbudo de mirada serena, se ha relacionado con el campesino castellano, con el hombre de a pie de aquella sociedad del maestro Fernández. En la escena procesional que talló para la cofradía de la Pasión, no cargaba con la cruz como indicaba el Evangelio, sino que la sujetaba en un extremo. La Puente parecía saberlo todo acerca de este personaje, subrayando desde el significado

de su nombre —“Simón” significaba “obediente—; que era un extranjero en tierra judía y, por tanto peregrino, y poco apegado a las cosas del mundo; y con la promesa de la gloria, por haber cargado con la cruz. Obediente, desapegado del mundo y con los ojos puestos en la salvación, tres buenos requerimientos para el cristiano del siglo XVII²⁵.

Ninguno de los Evangelios mencionaba el encuentro entre Cristo y su madre, en estas circunstancias. Lucas solamente indicaba que le seguían un número importante de mujeres. Los apócrifos aportaron detalles y describían como María iba acompañada de Juan. Deteniéndose ante el cortejo, y contemplando a su Hijo en esta situación de término, algunas meditaciones indican que sufrió un desmayo. Una escena popularizada en nuestras manifestaciones de religiosidad popular como el Encuentro entre la Madre y el Hijo —en la Calle de la Amargura, dicen en Valladolid—. En Astorga, por ejemplo, el San Juanín corre a avisar a la Madre, de la proximidad de su hijo con la cruz a cuestras y se lo indica con un dedo índice, desplegado e indicador, dispuesto “ad hoc” en la talla del mismo. Las meditaciones serán mucho más explícitas²⁶. Un nuevo encuentro se produjo con una mujer, popularizada con el nombre de Verónica. Los “Autos de Misterio” la incorporaron en el siglo XV. Su nombre, Verónica, en latín significaba verdadera imagen. Fue durante el ascenso al Calvario, cuando una mujer, calificada de santa, y que algunos identificaban con la hemorroisa que había sido curada del flujo por Jesús, se le acercó con un lienzo (o sudarium) para secar su sudor inundado de sangre. Fue entonces cuando, según la tradición, los rasgos del Salvador quedaron impresos en el velo que portaba. Se trata de una tradición legendaria que cobró especial protagonismo en la época tardomedieval —en la Biblia de Roger de Argenteuil (1300)—, aunque el episodio se apoyaba en un testimonio de san Metodio, obispo de Tiro (s. III), alabado por san Jerónimo, presente además en un leccionario de la iglesia de Milán que fue atribuido a su obispo, san Ambrosio. Un sudario que se convirtió en una de las reliquias mayores que se custodiaban en la basílica de San Pedro hasta el sacco di Roma de 1527. El propio padre La Palma se hizo eco de las otras muestras que, con gran veneración, se custodiaban en otros lugares de esta pieza,

²² “Atáronle a una columna no entera como son nuestras columnas, porque arrimado a ella escusara alguna parte del cuerpo al golpe, sino una vasa de columna que no se levantava del suelo dos palmos, en ella estava un anillo de hierro, donde tuvieron presa la soga con que estava por el cuello atado, quedando todo el cuerpo, desnudo, libre y desembarazado, para que los látigos y rebenques diessen bueltas al cuerpo. Esta columna en la forma dicha hemos visto y adorado en Roma”, PERANZA, Martín. *Segundo Tomo de Sermones Cuadragesimales y de la Resurrección*. Salamanca: por Andrés Renaut, 1604, p. 199.

²³ Mt 27, 31 / Mc 15, 21 / Lc 23, 26 / Jn 19, 16.

²⁴ Mt 16, 24 / Mc 8, 34.

²⁵ LA PUENTE, Luis de la. *Meditaciones...*, *ob. cit.*, Meditación XXXIX, pp. 238-239.

²⁶ DE GRANADA, Fray Luis, *Vita Christi...*, *ob. cit.*, pp. 844-845. LA PUENTE, Luis de. *Meditaciones...*, *ob. cit.*, Meditación XXXVIII, pp. 241-242. LA PALMA, Luis de. *Historia de la Sagrada Pasión...*, *ob. cit.*, cap. 27, Encuentra el Salvador a su Santísima Madre y llega al Calvario, pp. 229-232.

²⁷ Sobre la tradición del lienzo verónico alicantino, vid. CUTILLAS BERNAL, Enrique. *El Monasterio de la Santa Faz. Religiosidad popular y vida cotidiana (1489-1804)*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert y Ayuntamiento de Alicante, 1998, pp. 21-49.

como ocurría en Jaén o en la propia Jerusalén²⁷.

Este camino doloroso de ascenso hacia el Gólgota, se institucionalizó como una devoción, dividida en escenas o estaciones, procedentes sin duda de la forma didáctica que era enseñar la Pasión a través del auto teatral. Como hemos mencionado, el recorrido fue dividido en estaciones que místicos como el Pseudo Buenaventura ó santa Brígida se preocuparon en ir reconstruyendo. Esa composición de lugar, ese disciplinamiento imaginativo y el uso progresivo de las autoridades, de los escritores que antes parecían haberlo contemplado, convertía a estos autores en testigos privilegiados del suplicio. Estaciones representadas en las naves de los templos, para fijar el recorrido del Vía Crucis o camino de la cruz, tan difundidos por las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos tan presentes en los orígenes de las cofradías penitenciales. Una devoción que, en su vivencia, exigía movimiento, subrayando los franciscanos las indulgencias y beneficios espirituales proporcionados por la peregrinación hasta la colina del Gólgota, enclavada en la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén. Los predicadores —desde el italiano Leonardo de Porto Mauricio—, contribuyeron a la popularización de todo ello. La devoción multiplicó los “Cirineos” que auxiliaban a Cristo: también la propia Iglesia, implicada en la salvación que recibía por esta muerte en cruz; y por supuesto, los fundadores, místicos y religiosos de las distintas órdenes que encargaban las obras.

No podemos detenernos en el “Despojo”, una de las escenas más humillantes y dramáticas de la Pasión, ni tampoco en el peso teológico que poseía la iconografía del Varón de Dolores, la cual ha derivado en aquellos Cristos del Perdón tan propios del barroco español, con las obras de Pereira, Bernardo del Rincón o los Carmona. La crucifixión es la escena central de la historia de la plástica cristiana, presente en los principales espacios sacros. No obstante, en los primeros siglos aparecía referenciada únicamente a través de los símbolos. La iconografía paleocristiana no presenta ante los fieles, la figura humana de Jesús colgado del madero de la cruz, el instrumento de ejecución más vergonzante del Imperio. El arte de las catacumbas buscaba resaltar la salvación eterna con Cristo como cordero místico, mientras que en el cristianismo tolerado y oficializado por el Bajo Imperio se le glorificaba. Aquella cruz verdadera —la “Vera Cruz”— se encontraba igualmente privada de Cristo. A partir del siglo V se empezó a perder esta significación vergonzante de la cruz. Este cambio se pudo deber a razones teológicas. Así frente a las doctrinas del docetismo monofisita, que hablaba de los sufrimientos

de Jesús en el patíbulo cómo de simbólicos, la Iglesia en su ortodoxia se vio obligada a insistir, en que aquel martirio no fue mera apariencia, que la carne y los huesos de Cristo habían sido clavados en la cruz, que su dimensión humana padeció una terrible ejecución. Todo ello fue subrayado por el Concilio celebrado en Constantinopla en el 692, cuando se pidió la representación humana de Cristo sobre la cruz. Poco importaban las variedades del crucificado, vestido o desnudo, joven o barbudo: Jesús permanecía vivo, con los ojos abiertos. Se mostraba triunfal desde el martirio, sustituyendo la corona de espinas por la diadema o la corona real. La cruz se convertía en un trono, desde el que se presentaba erguido, con los brazos tendidos horizontalmente. Fue a partir del siglo XI cuando se empezó a representar a Cristo muerto, con los ojos cerrados, su cabeza caída sobre su hombro derecho. El cuerpo ya no permanecía erguido, pues empezaba a desplomarse. Ya no era un rey en sentido físico, sino un cadáver agonizante, que fue ganando en patetismo a medida que pasaron los siglos.

De nuevo, la teología mostraba que la muerte de Cristo se debía a un acto de aceptación divina sobre un final y no en una simple consecuencia orgánica de una terrible tortura a la que un cuerpo fue sometido. Desde el siglo XIII se van a desarrollar una serie de hitos en la mística en torno al crucificado, protagonizados por Francisco de Asís, las meditaciones del Pseudo Buenaventura y, posteriormente, las *Revelaciones de Santa Brígida*, que poco tenían que ver con la teología bizantina. Era una representación lastimosa de Cristo en la Cruz, coronado de espinas, la sangre inundando sus ojos, su barba, sus orejas; las mandíbulas distendidas, la boca abierta; el vientre tan hundido que tocaba la espalda y parecían faltarle los órganos vitales. Así lo había contemplado y comunicado la citada Brígida de Suecia. Un cuerpo destrozado y descompuesto, con un realismo que difícilmente podía ser mantenido por la vista, frente a la incorruptibilidad del cuerpo de Jesús que había defendido la citada teología bizantina. Es el siglo XIV de los crucifijos patéticos, en una Europa que sufría la elevada mortalidad de las epidemias.

La presencia de la corona de espinas será un elemento cada vez más fundamental en el crucificado desde el siglo XIII, asociada al gótico por la profesora Clementina Julia Ara Gil²⁸, incluso siendo añadida y no tallada en madera o en el material dispuesto para la pieza. Todo ello era consecuencia de la llegada de la sagrada reliquia de la corona de espinas a la Santa Capilla de París en 1239, siendo los campos de la miniatura y la orfebrería los primeros en donde apareció. Al principio era un simple cordón, añadiéndosele después grue-

²⁸ ARA GIL, Clementina Julia. *Escultura gótica en Valladolid y su provincia*. Valladolid: Diputación Provincial, 1977.

sas espinas entrelazadas (modelo que se generalizó en el siglo XIV). Incluso en el tránsito de ambas centurias desapareció la corona permaneciendo la cabellera suelta. En el barroco por ejemplo, para mayor realismo, serán los propios imagineros —pensemos en Gregorio Fernández— los que trenzaban la corona, apareciendo alguna de estas espinas clavadas en el mismo párpado de Cristo Crucificado (así se puede comprobar en el “Cristo de la Luz” del monasterio de San Benito o en el que talló Fernández para los carmelitas descalzos de Valladolid). Por eso, no era extraño que en la escena del Entierro de Cristo, algunos de los “justos varones” arrancasen esta espina y se la mostrasen al espectador. Así ocurrió con el que Juan de Juni realizó para la capilla funeraria del obispo de Mondoñedo, en el convento vallisoletano de San Francisco, y hoy expuesto en el Museo Nacional de Escultura.

Únicamente, hablaba el Evangelio de San Juan de los clavos de Cristo cuando el incrédulo apóstol Tomás pedía meter sus dedos en la llaga por ellos producida²⁹. La tradición ha optado por los clavos en lugar de por las cuerdas, aunque no siempre ha existido unanimidad en el número de éstos (“taladran mis manos y mis pies”, decía el Salmo)³⁰. En el románico y en el primer gótico se fijó en cuatro, permaneciendo los pies en paralelo unidos a la cruz. Se decía que se debía a los albigeneses —“herejes” contra los que van a luchar los dominicos— la disposición de los dos pies bajo un mismo clavo, por el deseo de destacar el escarnio del martirio. Después se produjo una generalización de su uso. Así, a partir del siglo XIII se fijó en tres, no observándose regla alguna con la Reforma católica, dejando toda libertad a los artistas en este detalle. La escuela andaluza de Martínez Montañés, releyendo las *Revelaciones de Santa Brígida* cruzaba un pie sobre el otro, perforándolos ilógicamente con dos clavos. Continuando en Andalucía, Francisco Pacheco dispuso cuatro clavos para Cristo, tradición que fue continuada por su discípulo y yerno Diego Velázquez en su famoso crucificado, destinado a las monjas de San Plácido. Cuestión que motivó un largo discurso que mantuvo el mencionado Pacheco con algunos destacados teólogos y frailes de la Sevilla del momento, dentro de la dimensión intelectual a la que sometió a toda su actividad artística³¹. Según establecen los anatomistas, si se hubiesen perforado las palmas de las manos, el peso del cuerpo las hubiese desgarrado. De esta forma, optando históricamente por los clavos en lugar de por las cuerdas, los verdugos los

debieron clavar en los huesos de la muñeca, mucho más resistentes que los tejidos de las palmas. El madero podía contar también con otros mecanismos que evitaban la caída del cuerpo, lo que convertía el anterior argumento en una hipótesis más matizable. Pero de estas disquisiciones anatómicas los artistas no se hicieron eco en sus obras.

Las meditaciones servían materiales para los sermones de las Siete Palabras, cada una de las cuales salieron de la boca del que estaba siendo ajusticiado: “aquellas siete palabras que tu rey David cantó en el arpa de la cruz”, como escribía fray Luis de Granada³². Poco a poco la crucifixión se fue rodeando de testigos: la presencia de la Virgen María, de San Juan (estableciendo ambos tres un diálogo), además de María Magdalena, habitualmente derrumbada a los pies de la cruz y, ocasionalmente, los ladrones. Personajes que con frecuencia se han ordenado de forma simétrica. Relación, pues, con el teatro a través de la mayor frecuencia de los autos de la Pasión, que nunca eran una reconstrucción histórica, pues en ellos se integran muchos elementos, habitualmente anacrónicos. Ese carácter que poseía el Calvario se identificaba con la dimensión espectacular que adquiriría cualquier ejecución pública. La iconografía, no solamente con los símbolos sino también con los gestos, se mostraba muy rica en los dos ladrones crucificados a ambos lados de Cristo, opuestos por una parte al Salvador y, por otro, entre ellos mismos. Recibían los nombres de Dimas y Gestas. Se diferenciaban, por ejemplo, en el tipo de cruz; en otras ocasiones aparecían con los ojos vendados y los brazos pasados por detrás del travesaño, dejando bien claro quienes eran cada uno de ellos. El propio Evangelio diferenciaba el trato de los soldados para con el cuerpo de Cristo y con los de sus compañeros de ejecución. Mientras que a estos segundos les golpearon las piernas hasta romperselas, el costado de Jesús fue atravesado con una lanza³³. Con respecto a la diferencia entre Dimas y Gestas, el primero se sitúa a la derecha y el segundo a la izquierda. El “bueno” vuelve su rostro hacia Cristo y el “malo” aleja la vista, retorciéndose aún más.

Solamente el evangelista Juan hace referencia a la lanzada del soldado romano, una vez que hubo expirado Cristo, convirtiéndose este rasgo en el distintivo entre un Jesús muerto o vivo: “uno de los soldados le abrió el costado con una lanza y, al punto, brotó de su costado sangre y agua [...] Esto sucedió para que se cum-

²⁹ “Si no veo las señales dejadas en sus manos por los clavos y meto mi dedo en ellas, si no meto mi mano en la herida abierta en su costado, no lo creeré”, Jn 20, 25.

³⁰ Salmo 22, 17.

³¹ Biblioteca Nacional, Ms 1713, *En favor de la pintura de los cuatro clavos con que fue crucificado Cristo Nuestro Redentor, Don Francisco de Rioja a Francisco Pacheco. Respuesta de Francisco Pacheco a Francisco de Rioja. En que se refiere el sentimiento y aprobación destas dos cartas por hombres doctos que las*

ensuraron, ff. 50-109. PACHECO, Francisco de, *Arte de la Pintura*, edición, introducción y notas de Bonaventura Bassegoda i Hugas. Madrid: Cátedra, 1990, pp. 713-750.

³² Fray Luis de GRANADA, *Vita Christi...*, *ob. cit.*, De las Siete Palabras que el Salvador habló en la cruz, pp. 849-860.

³³ Jn 19, 31-34.

³⁴ Jn 19, 34, 36.

pliese la Escritura, que dice: no le quebrarán ningún hueso”³⁴. Sin embargo, no siempre se ha considerado la lanzada como una consecuencia de la expiración desde la cruz, sino que algunas representaciones e, incluso, el Oficio de Tinieblas del Viernes Santo convertían la muerte en una consecuencia de una lanzada asestada como un golpe de gracia. Los pasos procesionales no han estado ausentes de la actuación de este soldado romano que la tradición ha llamado “Longinos”. Después la *Leyenda Dorada* fabuló en torno a su vida, convirtiéndolo incluso en un santo incluido en el catálogo propio y en las páginas del *Martirologio romano*³⁵. La lanza se conservó como una de las reliquias más insignes de la basílica de San Pedro de Roma. En la imaginería castellana, el soldado dispuesto con la lanza hacia el costado era presentado sobre un caballo, conociéndose este paso, por extensión, con el nombre de “Longinos”. Escena que se reprodujo no solo en Valladolid, sino también en Medina de Rioseco, Sahagún o Palencia.

Relacionado con este episodio, previo a él y ante el requerimiento sediento de Cristo, un soldado —término que en los pasos se sustituye por el de sayón— le acercó una lanza con una esponja mojada en vinagre³⁶. Fuentes apócrifas denominaron a este soldado como Stephaton o Esopo (quizás como derivación del hisopo, la vara con la que acercaron la esponja hasta los labios de Cristo)³⁷. Frente a los verdugos, y en contraposición a ellos, se encontraban los mencionados familiares. La Madre siempre situada a la derecha, escuchaba las últimas palabras de Cristo, con las manos entrelazadas o con una mirada perdida en el suelo. San Juan, a la izquierda, imploraba hacia Jesús, habitualmente ya muerto. Los Evangelios, especialmente el que se hallaba a él atribuido, hablaban del “discípulo al que tanto amaba Cristo”, el único de los doce que se hallaba en la escena de la ejecución, tras la dispersión del resto. Pero también la Virgen María podía aparecer desmayada, siendo

su cuerpo recogido por los brazos de Juan. Desmayo convertido en alternativa al “Stabat Mater dolorosa, iuxta crucem lacrimosa, dum pendebat filius”³⁸. Así lo plasmó Juni en la cabecera del retablo que realizó para la parroquia de Santa María la Antigua —actual retablo mayor de la Catedral vallisoletana—. Sin embargo, la Iglesia no aceptó de buen grado esta interpretación del dolor de la Madre. Parecía contradecir la tradición evangélica. Un desmayo que podía distraer lo que era verdaderamente importante en la escena del Calvario: el propio Cristo Crucificado. Eso sí, el instante contaba con el suficiente patetismo, como para ser despreciada por los artistas medievales y barrocos. También María Magdalena se podía ubicar junto a la cruz, enjugando con su melena la sangre que brotaba de las heridas de los clavos y de las llagas, mostrando menos serenidad en sus desmayos que la Virgen María. El resto de las personas en el escenario del Calvario aparecían mucho menos individualizadas, aunque la estética tridentina consideró a la Virgen, San Juan y la Magdalena como los próximos que debían estar al pie de la cruz. Después autores jansenistas, aunque fuera de España, creyeron necesario eliminar la presencia de la que era identificada como la pecadora.

El Descendimiento³⁹ apareció en el arte cristiano a partir del siglo IX, siendo una escena narrativa postergada en favor de otros pasajes más importantes desde el punto de vista litúrgico. Todo ello se fue enriqueciendo a través de las distintas meditaciones, con reparto incluso de los papeles para José de Arimatea y Nicodemo, subidos por ambas escalas para alcanzar el cuerpo de Cristo. Una sucesión de escenas en el desclavamiento, descendimiento y lamentación⁴⁰. La Virgen se disponía a recibirlo con los brazos abiertos. Después esta escena fue complicada por la Reforma católica posttridentina, introduciendo cada vez más personajes. En todo ello insistía de forma dramática el predicador en el llamado

³⁵ Beato Iácopo da Varazze, OP, *Leyenda de los Santos (que vulgarmente Flos Sanctorum llaman)*, edición de Félix Juan CABASÉS sobre la impresa en Sevilla, por Juan Varela, 1520-1521, Monumenta Historica Societatis Iesu, Series Nova, vol. 3, pp. 183.

³⁶ Jn 19,28-29.

³⁷ En Valladolid, esta escena ha sido incorporada en el paso que hoy conocemos como “Sed Tengo” de la cofradía de las Siete Palabras, aunque originalmente fue el “paso grande” de la cofradía de Jesús Nazareno.

³⁸ “No solamente estaba cerca de la cruz, viendo con sus piadosos ojos las heridas del Hijo mas aun estaba en pie. ¡Oh fortaleza de ánimo! ¡Oh maravillosa constancia de Madre, tan parecida a su Hijo! El Hijo moría y la Madre no temía la muerte; el Hijo estaba estirado en la cruz, y la Madre estaba en pie junto a ella; el Hijo padecía y la Madre se ofrecía varonilmente a los perseguidores; el Hijo daba su vida por la salud del mundo y la Madre esta dispuesta a dar también, si fuera menester, la suya”, en LA PALMA, Luis de. *Historia de la Sagrada Pasión...*, ob. cit., p. 266.

³⁹ ALONSO PONGA, José Luis. “Rituales de la Semana Santa. Descendimiento y Desenclavo”. En *La Semana Santa en la Tierra de Cam-*

pos vallisoletana, Valladolid, Grupo Página: 2003. SÁNCHEZ DEL BARRIO, Antonio. “La función del Desenclavo”. En *Clausuras, el patrimonio de los conventos de la Provincia de Valladolid, I. Medina del Campo*. Valladolid: 1999, pp. 112-113.

⁴⁰ “Estos dos varones, baxaron el cuerpo de Christo de la Cruz, con grande reuerencia y deuocion, mezclada con grand compasión y lagrimas. Desclauaron los sagrados pies, y manos, besandose las con gran ternura, quitaronle la corona de espinas de la cabeça, adorandola con gran reuerencia. Y auqndo le desclauauan, abraçaronse con el sagrado cuerpo, para sustentar al que antes substentauan los clauos, cuya diuina persona substenta con una sola palabra cielos y tierra [...] En baxado el cuerpo de la Cruz, recibiole la Virgen en sus braços, y abraçole con ellos y mucho mas con los de su alma toda traspasada, cumplendose a la letra lo que se dize en los Cantares, hazecico de mirrha es mi amado para mi, entre mis pechos los pondré [...] Después que la Virgen santísima vvuvo tenido vn rato el cuerpo de su hijo en su regazo, diole a Joseph y a Nicodemus para que hiciesen su ministerio, quedandose ella con la Corona de espinas y con los clauos como con prendas y joyas muy preciosas”, en LA PUENTE, Luis de. *Meditaciones...*, ob. cit., pp. 317-319.

sermón propio del “desenclavo” o del descendimiento. Precisamente, en aquella función, el maestro de ceremonias de toda la escenografía era el predicador. Dos clérigos se subían a las escaleras, representando a Nicodemo y a José de Arimatea, después de haber pedido permiso a una imagen de la Virgen en su Soledad. Primero, quitaban el rótulo de “Inri”, presentándolo instantes después ante la mirada de la Madre. Después será la corona de espinas y sucesivamente el primero, el segundo y el tercer clavo, hasta que el cuerpo era descendido, acompañado por las palabras del púlpito ante un público, que no sólo se debía mostrar sorprendido ante el espectáculo, sino también compasivo.

La última escena antes de ser conducido el cuerpo al sepulcro era la lamentación o llanto sobre Cristo Muerto, tan divulgada a partir del siglo XII y de las meditaciones de los místicos, enriqueciéndose además por las conocidas Lamentaciones fúnebres. Era el momento en que se atribuían a la Virgen gritos desgarradores ante la presencia del cuerpo muerto de su hijo, los famosos trenos. Esta tradición trasladaba ya la escena del Llanto sobre Cristo Muerto fuera del ámbito de la cruz. Incluso, después la escuela castellana de Juan de Juni, y siguiendo la estela del norte de Europa, transformó esta escena en los famosos Entierros de Cristo, instante previo de la deposición de Jesús en la tumba. Gregorio Fernández, popularizó posteriormente —que no creó—, la presencia solitaria del cadáver de Cristo, sangrante sobre una sábana santa que también habría de convertirse en reliquia. Una pieza, casi siempre un alto relieve, presentada también en imagen para la contemplación, como resumen de toda la crueldad de la Pasión.

María había ido ganando protagonismo, especialmente en las escenas donde se recreaba su dolor y soledad, una vez que hubiese sido descendido y acogido el cuerpo de Cristo desde la cruz. Era necesario estimular la compasión hacia la madre y el hijo. Los jesuitas y la expansión de la devoción de los Siete Dolores posibilitaron una Virgen que llevaba clavada su espada, de acuerdo a la profecía que Simeón la había realizado treinta años atrás, cuando fue presentado Jesús en el Templo. A partir de ahí, se desarrollaron exitosas y muy divulgados caminos de la Virgen de la Soledad, desde aquella que vestía los trajes de la viuda española, hasta la iconografía vallisoletana que Juan de Juni entregó a la cofradía de las Angustias⁴¹ y que tuvo tanta difusión en las procesiones de Semana Santa de multitud de lugares.

Un tema lo suficientemente significativo por sí solo.

Ningún pasaje nos refiere el encuentro de Cristo Resucitado con su madre, aunque los jesuitas en sus meditaciones de la Resurrección —con episodios más abundantes de esta culminación que los aportados por la imaginería—, situaban un primer tiempo, en el cual la Virgen no solamente espera, sino que se encuentra con su Hijo, convertido hoy en el último instante procesional de la Semana Santa en Castilla. En algunos casos, es el rompimiento del velo por parte de un ángel —como ocurre en Peñafiel y Aranda de Duero—, una escena perdida de un auto teatral primitivo. Fray Luis de Granada, después de haber meditado en ese soliloquio de dolor ante la soledad de María, considera justo que Cristo se revelase en primer lugar a su madre: “acordaos, Señor, de vuestra Madre [...] Ella fue crucificada con Vos: justo es que también resucite con Vos”⁴². Luis de La Palma descendía a los pensamientos de esa Virgen de la Soledad refugiada en la casa y cenáculo de Sión aquella noche del viernes de la cruz y el día del sábado⁴³. La Puente aseguraba con rotundidad que la primera visita y aparición que quiso hacer Cristo fue a su madre, un encuentro secreto que María no deseó revelar ni a los apóstoles o a las mujeres, protagonistas de los últimos episodios evangélicos y beneficiarios de las apariciones de Jesús Resucitado⁴⁴.

* * *

La meditación, la palabra y la imagen, no debían existir por sí mismas, sino que tenían sentido desde la transformación de la vida de quienes la escuchaban y contemplaban: una conversión individual, para conseguir más tarde una colectiva por la suma de los individuos. De esta manera, lo indicaban los primeros documentos de los jesuitas, la muy recurrida *Fórmula del Instituto*. “Assí como Christo estuu en la cruz desnudo de sus vestiduras —escribía el padre Luis de La Puente— yo tengo de procurar desnudar mi corazón del amor de todas las cosas desta vida [...] para esto he de procurar que todas mis obras vayan bien hechas, que al fin de cada vna, pueda decir aquella palabra de Christo, consummatum est, acabado es lo que Dios me mandò en esta obra, cumplido queda y bien perfecto”⁴⁵. Una palabra y una imagen, por tanto, aplicada y bien vivida. La imaginería procesional contribuía a ello.

⁴¹ LUNA MORENO, Luis. “La Virgen de los Cuchillos de Valladolid. Reflexiones iconográficas”. *Actas del IV Congreso Nacional de las Cofradías de Semana Santa*. Salamanca: 2002, pp. 411-415.

⁴² DE GRANADA, Fray Luis “Vita Chisti”..., *ob. cit.*, p. 874.

⁴³ “La Virgen Nuestra Señora, recogida en su celda, llorando su soledad con maravillosa conformidad y paciencia y con cierta y

segura esperanza de ver a su Hijo resucitado y glorioso”, en LA PALMA, Luis de, *Historia de la Sagrada Pasión...*, *ob. cit.*, p. 329.

⁴⁴ LA PUENTE, Luis de. *Meditaciones...*, Quinta Parte, Meditación III, p. 351.

⁴⁵ LA PUENTE, Luis de, *Meditaciones...*, *ob. cit.*, pp. 303-305.

SEMANA SANTA EN EL CARMELO Y CIUDAD OJEDA. DOS POBLACIONES DEL LAGO DE MARACAIBO

Fernando Campo del Pozo
Agustino

INTRODUCCIÓN

La vivencia de la Semana Santa ha tenido y sigue teniendo unas connotaciones especiales en dos poblaciones del Lago de Maracaibo y sus costas, por donde anduvo fray Vicente de Requejada, primer agustino que arribó a Venezuela, acompañando a Nicolás de Federman en 1530, con el que fue luego hasta Santa Fe de Bogotá, donde en 1539 se unió al capitán Gonzalo Suárez Rendón para fundar la ciudad de Tunja, donde murió en 1575 dejando una cruz y el tríptico que llevaba para celebrar la misa¹.

A finales del siglo XVI llegaron otros agustinos que dejaron su impronta de espiritualidad agustiniana en los Andes Venezolanos con una vivencia especial de la Semana Santa en los pueblos adoctrinados por ellos como Aricagua, donde se daba mucho culto a un Cristo plegable, que se sustituyó por otro a principios del siglo XX.

Se tiene conocimiento de cómo se vivía la Semana Santa en los pueblos del Lago de Maracaibo durante la época colonial, no sólo por los archivos y libros de historia, sino por las cofradías, costumbres y tradiciones, junto con imágenes de carácter artístico y ascético, que se conservan.

Al Sur del Lago de Maracaibo, en la ciudad de San Antonio de Gibraltar fundada en 1592, se estableció un

convento a finales del siglo XVI, que servía de paso hacia el Caribe para los religiosos que procedían de Mérida y San Cristóbal. Estaba dedicado a Nuestra Señora de Gracia y san Nicolás de Tolentino. Fue destruido el 22 de julio de 1600, poco tiempo después de su fundación, por los indios quiriquirees salvándose el Cristo del pasto de las llamas. Como era considerado el protector de los españoles, le flecharon con dardos en la cabeza. Acudió ante él un dominico llamado Ventura de la Peña, que recobró la vista al poner sus ojos ante sus pies. Este milagro y cómo pasó la imagen a la ciudad de Maracaibo lo cuenta el P. Antonio de la Calancha, dejando constancia de que quedó allí el marco de la cruz, que llevaron los agustinos a la ciudad de Mérida. “Particulares favores ha hecho Dios por esta milagrosa cruz que conocen y publican muchos de los que reciben mercedes de la piadosa mano de Dios”².

Se fundó de nuevo el convento de San Antonio de Gibraltar y se dejó constancia de ello en el capítulo provincial celebrado en Cali el año 1601, donde se estableció: “Recibimos de nuevo el convento de Nuestra Señora de Gracia, situado en la ciudad de Gibraltar y remitimos esta disposición al Rvdmo. Padre General”³.

La santa cruz fue llevada de San Antonio de Gibraltar a Mérida, donde se le daba culto especial durante la Semana Santa con la Cofradía de Nuestra

¹ PÉREZ GÓMEZ, José. “Primer agustino que arribó a playas americanas”. En *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*. Número 31, 1929, pp. 5-24 y 108-112.

² CALANCHA, Antonio de la. *Crónica moralizada del Orden de san Agustín en el Perú*. Barcelona: Pedro Lacavallería, 1639, pp. 721-722.

³ *Actas del Capítulo Provincial de la Provincia de Quito*, en Cali 1601. Cf. CAMPO DEL POZO, Fernando. *Historia Documentada de los Agustinos en Venezuela durante la época colonial*, Caracas: Academia de la Historia, 1968, pp. 159-163, donde aparece también lo del Santo Cristo y las fuentes.



Cristo de Gibraltar o Santa Reliquia que procede del convento de agustinos y tiene mucho culto en las catedrales de Maracaibo y Sevilla

Señora de Gracia, fundada en 1598. Se conocen sus *Estatutos*, que son unos de los más antiguos en Venezuela⁴. La cruz se conservó hasta 1958 en la iglesia que perteneció al convento de san Agustín. Esta cruz sirvió también para recordar la Pasión del Señor a los cofrades de la Tercera Orden del San Francisco a mediados del siglo XIX, hasta que se encargaron los PP. Redentoristas en 1926 y construyeron una nueva iglesia en 1960.

El Santo Cristo pasó a Maracaibo y se conserva en la catedral con el título de la Santa Reliquia, que tiene aún las señales de las flechas en la cabeza. Ha sido objeto de buenos estudios con abundante documentación. Existe un cuadro del Cristo de San Antonio de Gibraltar en la catedral de Sevilla. En un expediente hecho en tiempos del obispo Rafael Lasso de la Vega, en 1817, ya surgió la duda sobre su milagrosa ida hacia Maracaibo, porque se dejó la decisión a la misma imagen. Se la colocó en medio del Lago de Maracaibo para que ella decidiese. Se hizo la prueba tres veces. Resultó que las dos primeras se fue hacia la parte oriental del

Lago; pero a la tercera, que era la decisiva, lo retrasaron y comenzó dirigiéndose hacia Gibraltar; pero pronto se volvió hacia Maracaibo, con el cambio de la marea, como me lo explicaron algunos navegantes. Más que un milagro fue una viveza de los maracuchos. Cuando se publicó esto en 1958 y 1961 se armó bastante revuelo, por lo que el venerable párroco, D. Olegario Villalobos, me pidió que no reclamase la Santa Reliquia de Maracaibo, porque era el centro de la espiritualidad y la que ayudaba a vivir la Pasión y la Semana Santa en Maracaibo. Se tranquilizó cuando le dije que sólo se trataba de demostrar que la imagen procedía del convento de Gibraltar. Lo criticó y reconoció con un buen estudio D. Luis Alberto Uncéin Tamayo⁵.

Conviene tener en cuenta que San Antonio de Gibraltar es actualmente una población pequeña. Fue una gran ciudad en los siglos XVII y XVIII, pues llegaba desde el actual San Antonio de Heras hasta Gibraltar en el Sur del Lago de Maracaibo con 16 pilas de bautizar y sus correspondientes capillas o ermitas⁶. A principios del siglo XVII andaban por allí once religiosos agustinos. En el convento dedicado a san Nicolás de Tolentino se estableció la Cofradía de la Virgen Dolorosa o Soledad, a semejanza de las andaluzas para vivir la Semana Santa con verdadera intensidad cristiana. Se tenían cultos especiales todos los viernes⁷. La imagen de san Nicolás se conserva actualmente en el Museo Diocesano de Mérida (Venezuela). La Dolorosa, procedente del Sur del Lago de Maracaibo, probablemente del convento agustiniano de Gibraltar, después de pasar por El Carmelo, Distrito Urdaneta, fue a parar a la iglesia de Santa Mónica, en Ciudad Ojeda en 1965. Esto va a servir de eje polarizador de esta comunicación para ver cómo se vivía a su lado la Semana Santa en dos poblaciones del Lago de Maracaibo en la segunda mitad del siglo XX: El Carmelo y Ciudad Ojeda.

VIVENCIA DE LA SEMANA SANTA EN EL CARMELO, ESTADO ZULIA

Al ser destinado el autor de estas páginas a la parroquia de El Carmelo, Distrito Urdaneta, Estado Zulia (Venezuela) en septiembre de 1956, procuró estudiar la historia de las distintas advocaciones marianas en lo que se llamaba La Cañada.

Se omitió en aquella publicación lo referente al origen o procedencia de la imagen de la Dolorosa y la

⁴ CAMPO DEL POZO, Fernando. "Cofradías y doctrinas del convento de Mérida (Venezuela)". En *Archivo Agustino*. Número 71, 1987, pp. 97-127.

⁵ UNCEÍN TAMAYO, Luis Alberto. *La Santa Reliquia de Maracaibo*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1969, pp. 13-20 y 91-98.

⁶ CAMPO DEL POZO, Fernando. *Historia documentada de los agustinos en Venezuela durante la época colonial*, p. 164.

⁷ *Archivo Nacional de Bogotá*, "Miscelánea". Número 29. ff. 219-224, donde consta que el 19 de abril de 1643, "Baltasar Alonso de Mendoza, vecino de Gibraltar y mayordomo de la Cofradía de Ntra. Sra. de la Soledad, fundada en el convento de San Agustín, sobre que se le dé licencia para pedir limosna todos los viernes con destino a la Cofradía". Se la concedieron el 9 de julio de 1644 "vistos los Estatutos y demás".

vivencia de la Semana Santa, porque se trataba sólo de las advocaciones marianas que eran patronas de los distintos pueblos de esa región.

En El Carmelo había tres fiestas importantes: 1ª la de Nuestra Señora del Carmen con su novena, 2ª la de Navidad con sus Misas de Aguinaldos antes del día de Navidad y 3ª la Semana Santa, que tenía unas peculiaridades especiales como consta en el *Boletín Parroquial de El Carmelo y San José de Potreritos*, del mes de abril de 1958, donde se publicó también lo referente a la historia del Santo Cristo de Gibraltar⁸.

Se recordaba entonces una frase del P. Bruno Ibeas, agustino polemista, sobre “que la historia era [a veces] un conjunto de mentiras, que a fuerza de repetirlas pasaban a ser verdades”⁹. Esta definición atrevida, que puede escandalizar, como se observaba entonces, tiene cierto humor y es una caricatura de algunas historias apologéticas y triunfalistas. Así se explicaba el origen de no pocas leyendas, junto con algunas tradiciones que se analizaban entonces, para ver lo que había de auténtico y verdadero.

Se quería vivir la Semana Santa con tal austeridad y recogimiento que esos días, a pesar del calor propio de la “tierra del sol amada”, no se debía de bañar la gente en el lago, porque “se podían convertir en pescado”. Alguno de los que se habían bañado esos días se ahogó y le comieron los bagres, un pez carnívoro, no tan peligroso como las “pirañas”. No se comía carne sino pescado y las “hico teas” o tortuguitas que criaban en casa para esas fechas. Se las consideraba “pescado”. No así las “iguanas”, que se comían otros días como carne succulenta. Había otros dichos y habladurías¹⁰.

Celebración del Domingo de Ramos y del Jueves Santo

Para la celebración de la procesión del Domingo de Ramos llegaban en una piragua palmas reales, que daban mucho realce a esa fiesta. Se daba a cada asistente una palma y sobraban, por lo que se compartía con los de San José de Potreritos. Las palmas procedían del Sur del Lago de Maracaibo. Las daba la familia Fernández-Urdaneta. Darío Fernández me llegó a comunicar que la imagen de la Dolorosa procedía del Sur del Lago, donde sus familiares y otros cañaderos tenían devoción a la Dolorosa, cuya imagen habían traído, porque estaba en una de sus haciendas. Solían estar algunas imágenes procesionales con sus andas o tronos en casas particulares. Se hacía como colaboración, devoción y hasta seguri-

dad. En El Carmelo se habilitó una pieza al lado de la casa cural con este fin. No divulgué esta leyenda para que no reclamasen la imagen, aunque ya había prescrito. La tomé mucho cariño, porque además del valor artístico promovía religiosidad. Esta imagen de vestir será objeto de consideración especial y unitiva como se ha observado anteriormente. Era una de tantas imágenes de la Dolorosa como las que se conservan y veneran especialmente en Hispanoamérica.

Durante los primeros días de la Semana Santa, junto con el Rosario, se tenía el *Vía crucis* cantado. Anteriormente solía hacerse leído. A partir de 1957 se comenzó a cantar con la letra y música de Castilla, que se tenía en la actual iglesia parroquial de San Agustín, llamada entonces de los PP. Agustinos Filipinos de Valladolid. Se les quedaba la música inmediatamente a los cañaderos y carmeleros, como se llamaba a los habitantes de ese pueblo. Al hacerlo por los micrófonos, a todo volumen, se oía a varios kms. a la redonda. Cuando se terminaba el *Vía crucis* había más gente fuera de la iglesia que dentro, porque no cabían los fieles. Se hacía también el *Vía crucis* cantado en San José de Potreritos, a donde no llegaba entonces la corriente eléctrica y se hacía mediante un motor de gasóleo, como se había hecho anteriormente en El Carmelo.

Eran muchos los que querían confesarse y se pasaban varias horas esperando para poder confesarse. Me acordé del Santo Cura de Ars y lamentaba no poder dar la absolución general por la falta de sacerdotes. Solía confesar todos los días en El Carmelo media hora antes del Rosario y después del *Vía crucis* cantado los viernes de Cuaresma.

El Jueves Santo se preparaba el monumento por las jóvenes de Acción Católica con ornamentación tropical, ángeles y pinturas alusivas a la última cena. Se tenía la misa de comunión a las 7 de la mañana y luego la del Mandato a las 5 de la tarde. Se lavaban los pies a 12 niños. En 1958 se lavaron los pies de personas mayores: hacendados y obreros. A un hacendado se le lavaron los pies de verdad, pues venía de su trabajo. Quedaba el Santísimo expuesto solemnemente hasta las 12 de la noche. Algunos años le acompañaron por turnos hasta el medio día del Viernes Santo.

El Jueves Santo de 1959 sucedió algo digno de reseñar y lamentable. Cuando las jóvenes de Acción Católica preparaban el monumento, se oía la propaganda para una película de las de aquella época y un poco atrevida, según decían. Era la primera vez que se pasaba una

⁸ CAMPO, Fernando. “La Semana Santa”. En *San José. Boletín Mensual de la Parroquia de El Carmelo y San José de Potreritos*. Número 2, Maracaibo: La Columna, 1958, pp. 1-2, “El Santo Cristo de Gibraltar o la Santa Reliquia”, *Ibid.*, pp. 3-4.

⁹ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰ *Ibid.* Número 13, 1959, p. 3. Solían llamar a los cañaderos “comeiguanas”. Las preparaban muy bien con aceite de coco en la Pascua de Resurrección. Los postres eran yuca y miel, dulce de lechosa, etc.



Imagen de la Dolorosa procedente de España y del Sur del Lago de Maracaibo que se veneró en El Carmelo y Ciudad Ojeda hasta 1970

película durante la Semana Santa en El Carmelo. Las jóvenes de Acción Católica me dijeron que les contestase por los altoparlantes de la iglesia para que la gente no fuese al cine. Les dije que eso iba a servir de propaganda y que no quería hacerla. Como me insistían en que lo hiciese, para darles cierta respuesta, les dije mirado al cuadro de la Virgen del Carmen. “Que ella les castigue y no lo permita”. Lo dije con mucha fe en la santísima Virgen del Carmelo y para salir del paso. Sucedió algo inesperado. Ese mismo día, cuando traían la película, a la entrada del pueblo, en una curva, que era poco peligrosa, volcó el coche y se incendió, quemándose la película con la trágica muerte de uno de los conductores. El otro quedó herido. Pedí por él durante los oficios y fui luego a verle en el hospital. La escena que me tocó pasar ante su padre fue muy dolorosa. Invoqué a la Virgen del Carmen y especialmente a la Dolorosa o Soledad para que aquello saliese bien y sirviese de lección. No he vuelto a pedir ningún castigo más como sacerdote y menos a la Virgen del Carmen o a la Dolorosa. El dueño del cine y padre de los que llevaban la película, A. Urdaneta, lo consideró como un castigo y colaboró generosamente después para el culto de la Virgen del Carmen en acción de gracias por el hijo que quedó herido y se curó pronto.

Procesión del Viernes con la Dolorosa y El Santo Entierro

En Viernes Santo era un día sagrado. Se guardaba bien la ley de la abstinencia y el ayuno. Solían tener el

pescado preparado desde el día anterior. Se les leía la Pasión con bastante solemnidad, interviniendo también las de Acción Católica, haciendo ver que el drama de la Pasión, que se celebró en Palestina, podíamos revivirlo durante los oficios en la iglesia y luego en las calles, recordando la vía dolosa por donde fue Jesús camino del Calvario, donde murió para redimirnos. Esto se hacía especialmente durante el *Vía crucis*, que se escenificaba con las jóvenes de Acción Católica. Una tras otra hacían el comentario de la estación correspondiente, que presidía un Crucifijo.

Los actos se iniciaban a las 3 de la tarde y la procesión con el Santo Sepulcro y la Dolorosa comenzaba a las 6 de la tarde. Iba una orquesta tocando y se hacía tan larga la procesión que fue necesario recortarla a petición de los músicos y del predicador que solía ir de Maracaibo. Se invitaba de ordinario a un religioso agustino, que exponía a veces las siete palabras y la Soledad de María.

Durante la procesión había que hacer algunas paradas y cantarle una *Salve* a la Virgen a petición de las familias por donde pasábamos. Como se multiplicaban las *Salves*, fue necesario exigir de antemano la petición correspondiente para poner límite. Más de una vez se oían súplicas que recordaban a las saetas andaluzas.

Las imágenes eran llevadas despacio, dos pasos adelante y uno atrás con cierto baile y ritmo que causaba admiración. Cuando más se tardaba era a la entrada en la iglesia, a donde no acaban de entrar y daba tiempo para recordar el encuentro de la Virgen con su Hijo muerto. Se solía hacer una pequeña reflexión sobre la Soledad de María antes del sermón del predicador oficial. Los asistentes volvían a casa con recogimiento y luto esperando la celebración pascual.

Celebración de la Vigilia Pascual y la Resurrección

El Sábado Santo se tenían las confesiones de 6 a 7 de la tarde; pero solían durar con alguna intermitencia para beber agua o tomar un café hasta las 9 de la noche. La celebración se hacía conforme a la liturgia vigente con bendición del fuego, cirio pascual y bendición de la pila de bautizar. Se admitió al principio algún bautismo y luego se desistió para no alargar la ceremonia. A la misa con el canto del Gloria y del Aleluya asistían las autoridades y cofradías de la parroquia en lugares de preferencia.

Al final de la ceremonia, todos querían llevarse agua bendita, lo que se dejó para el día siguiente. En la Vigilia Pascual y Domingo de Resurrección había una explosión de alegría recordando el encuentro de la Virgen con su Hijo resucitado. Se hacía la felicitación pascual con el abrazo semejante al que se daba en Navidad y Año Nuevo. No faltaban las orquídeas moradas en la iglesia, ni los dulces en las casas.

Les recordaba a las de Acción Católica que en algunos pueblos de España se cantaban las *albricias* y cómo se cambiaba el manto de la Virgen, poniendo el blanco en

lugar del negro. Hablando de esto, se hizo incidentalmente alusión a “una dama española que se había quedado soltera para vestir santos y reparaba los mantos de la Virgen”. Como se había dañado algo el manto de la Dolosa, se compró inmediatamente otro por la presidenta de la Cofradía de Ntra. Sra. del Carmen. Al encarar una imagen de Ntra. Sra. de la Consolación y otra de San Nicolás de Tolentino, llegó también una bella imagen de la Dolorosa, en talla policromada, que no se esperaba. Procedían de Industrias y Artesanías Religiosas de D. Francisco Javier Ruiz-Belloso Gracia, en Zaragoza. Se hacían los encargos por medio de D. René Angulo Roset, que realizó una buena labor, con la colaboración de la curia diocesana de Maracaibo, para no pagar los impuestos. Al hacer la averiguación pertinente sobre el porqué de la talla de la Dolorosa, dijo la presidenta, que era soltera y buena colaboradora, de más de cincuenta años, que “allí no se quedaba ninguna mujer para vestir santos”. Se llamaba D.^a Esilda Sánchez. Se había tomado a pecho lo de “la dama que se había quedado soltera para vestir santos”, como se había observado anteriormente. La imagen de san Nicolás de Tolentino la han confundido con la de san Nicolás de Bari y le tienen mucha devoción todas las parturientas o con niños pequeños. Sigue siendo un taumaturgo por sus muchas gracias. La imagen de la Consolación pasó a los agustinos recoletos.

Me causó tristeza cuando vi que la Dolorosa procedente de Gibraltar, por lo menos del Sur del Lago de Maracaibo, pasaba a la trastera, donde la contemplé y examiné detenidamente. Me di cuenta de que era igual que las imágenes de la Dolorosa de los siglos XVI y XVII de España. Al mirar de cerca sus lágrimas, le afloraban a uno también, como me sucedió al dejar la parroquia en febrero de 1962. Hubiera querido llevármela conmigo, como el coche de la parroquia que me regalaron a última hora. Lo que no se pensaba entonces era que algunos años después volvería a buscarla para llevarla a Ciudad Ojeda. Esta imagen de vestir era muy parecida a la Dolorosa de Valencia de Don Juan (León) y a otras que se procesionan y veneran en muchos pueblos de España, especialmente en Andalucía.

LA CELEBRACIÓN DE LA SEMANA SANTA EN CIUDAD OJEDA

En 1964, el autor de estas páginas, fue destinado a Ciudad Ojeda, como director del colegio de san Agustín y párroco de Cristo Rey, con una población de 50.000 habitantes y dos iglesias: la de Santa Mónica, sede de la parroquia, y Nuestra Señora del Rosario del

Paraute en la barriada de Las Morochas. Se trataba de una ciudad, que se había fundado hacía 25 años, dentro de la zona petrolera, como el corazón del oro negro y en buen lugar. Se formó con una población de aluvión. Había muchos españoles, italianos, portugueses, norteamericanos, etc. Se llegó decir que allí se podía considerar a los venezolanos autóctonos, como extranjeros. La mayoría estábamos nacionalizados sin haber nacido en Venezuela. Existía una barriada o caserío o antiguo, denominado Las Morochas de población venezolana, que tenía su iglesia de madera y latones, con un antiguo y valioso cuadro de Ntra. Sra. del Rosario del Paraute de 1651, cuya historia se había escrito algunos años antes a petición del Mons. Domingo Roa. Fue publicada después por el Hno. Nectario María¹¹. Había allí un Santo Entierro con el que se tenía una procesión típica de la Semana Santa venezolana. Se llevaba la imagen en andas con cierto baile o vaivén y la orquesta, lo mismo que en El Carmelo.

Celebración de los primeros días de Semana Santa en 1965

Al comprobar que no se contaba con palmas, algo que gustaba a los fieles, y que se procuraba suplir con ramos de olivo, se hizo la diligencia pertinente para conseguir las de los hacendados de La Cañada. A ir a buscarlas, se aprovechó la oportunidad para pedirle al párroco de El Carmelo y a la Junta Parroquial, la imagen de la Dolorosa, que era de vestir y estaba arrinconada. La facilitaron de buena gana al decirles que se necesitaba para organizar una procesión en Ciudad Ojeda.

Aunque estábamos allí cuatro o cinco religiosos, en la Semana Santa había trabajo para todos. Se procuraba hacer los oficios religiosos en la iglesia parroquial de santa Mónica y en la iglesia de Las Morochas. Se tenía misa dominical en el colegio de Fe y Alegría Juan XXIII, en Barrio Libertad, donde la mayoría se consideraban comunistas. Allí habían llegado tres Hermanas de la Presentación de la Virgen María, procedentes de Granada (España). Con mucha alegría y salsa andaluza cambiaron el barrio procurando hacer lo que buenamente se podía, ya que había mucha pobreza.

En Las Morochas querían seguir con sus tradiciones y hacer la procesión del Vienes Santo en su barriada. Al hacer el programa de la Semana Santa, la Junta de Las Morochas no quería saber nada con los de Ciudad Ojeda y menos con el culto de la iglesia de santa Mónica. Se les hizo ver que formaban parte de la parroquia de Cristo Rey y que se iba a construir allí una iglesia nueva. Con esto cambiaron de opinión y estaban dispuestos a colaborar y vivir conjuntamente la Semana

¹¹ CAMPO DEL POZO, Fernando. “Nuestra Señora del Rosario del Paraute (Las Morochas, Ciudad Ojeda, Zulia)”. En *Venezuela*

Mariana. Nectario María. Madrid: Artes Gráficas, 1976, pp. 346-356.

Santa. Se habían dado unas misiones por los redentoristas en el mes de noviembre de 1964 y se había creado un ambiente favorable en los distintos barrios, donde dejaron como recuerdo una cruz.

Se comenzó a decir la misa dominical en las escuelas de los barrios, donde se había dado la misión, como Los Samanes, Barrio Nuevo y Campo Elías, según se venía haciendo en el colegio de Fe y Alegría de Barrio Libertad. Al dar catequesis en esos lugares, se les preparaba para que participasen en los actos de Semana Santa. Acudió mucha gente el Domingo de Ramos a las iglesias de santa Mónica y Las Morochas, donde se repartieron palmas y hasta ramos de olivo por la gran concurrencia de fieles. Fue necesario dividir y subdividir las palmas, que muchos querían. En los años siguientes se procuró conseguir palmas para todos. Los actos del Jueves Santo se realizaron sólo en la iglesia de santa Mónica y Ntra. Sra. del Paraute en las Morochas, como se había hecho el Domingo de Ramos, dando oportunidad a los fieles para que pudiesen confesarse.

Plan del encuentro de dos procesiones el Viernes Santo

Los de Las Morochas solían tener su procesión del Santo Entierro con música. Acudían algunos de Ciudad Ojeda. Había una Cofradía de Nuestra Señora del Rosario del Paraute bastante fuerte y numerosa. De la procesión de Semana Santa se encargaba una Junta, que planificaba la construcción de un nuevo templo. Cuando se les habló de ir hasta la Plaza de Bolívar con la orquesta para volver cantando el *Vía crucis*, les pareció bien, porque había colaboración por parte de las demás asociaciones de la iglesia de santa Mónica para pagar la música. Todos formábamos la parroquia de Cristo Rey y había que tener un acto conjunto a poder ser el Viernes Santo.

Se habló con la juventud de Acción Católica masculina y femenina, que dieron su apoyo. Incluso se comprometieron a participar en las diversas estaciones. No lo tenían claro y temían fuese un fracaso, como opinaban incluso algunos religiosos de la comunidad, que por lo menos no se oponían y estaban dispuestos a colaborar. La Asociación de Madres Cristianas fue un balón de oxígeno en aquellos momentos. El manto de la Virgen Dolorosa estaba un poco dañado. Lo arreglaron mientras se compraba otro nuevo y hasta repintaron la cara y manos de la Dolorosa. D.^a Gloria de Muñoz y D.^a Herena de García dejaron la imagen del siglo XVII como recién salida de la gubia de un experto artista y buen pintor. Se ofrecieron a ir con velas encendidas durante la procesión, acompañando a la Virgen en su Soledad. Se

garantizaba un nutrido séquito de medio centenar, al que se uniría otro medio centenar de hijas de María y jóvenes de Acción Católica dispuestos a cantar.

Como la procesión que salía de la iglesia de las Morochas con el Santo Entierro iba a ser numerosa, por razón de la música y los cohetes o petardos, se llegó al acuerdo de que esa imagen volvería sin orquesta y cantando el *Vía crucis*. Una vez tenido el encuentro con dos sermones, uno sobre Santo Entierro y otro sobre la Soledad, la orquesta acompañaría a la Dolosa de la Plaza Bolívar hasta la iglesia de santa Mónica y colegio San Agustín, donde se les daría un pequeño ágape con limonada y refrescos.

Se preveía un problema de tráfico y de orden público, sobre lo que alertaron los jóvenes de Acción Católica y algún religioso de la comunidad agustiniana, pues había habido problemas con la procesión de Ntra. Sra. del Paute en Las Morochas. Se procuró buscar una solución un tanto salomónica. Había que contar con la policía urbana y la de tráfico, especialmente con sus jefes o mandos: el Prefecto y Director de Tráfico. Para obligarles a asistir, se les ofreció una especie de comentario en dos de las estaciones. Se trataba de dos pequeñas pláticas, ya escritas, que aceptaron de buena gana. Se les hizo ver que se trataba de vivir en la calle el proceso de la Pasión de Cristo y sentir de una manera real, al aire y por las calles de Ciudad Ojeda, una buena parte del sacrificio sublime de la Redención con un encuentro en la Plaza de Bolívar, el Padre de la Patria.

El Santo Entierro y la Dolorosa en la Plaza Bolívar

Después de la celebración litúrgica de la Pasión en las iglesias de Ntra. Sra. del Rosario del Paraute en Las Morochas y en la iglesia de Santa Mónica, se organizaron las procesiones cuando anochecía. Se acordó que la salida fuese a las 6 de la tarde para encontrarnos en la Plaza de Bolívar. Todo esto apareció en el programa, donde se indicaron las avenidas, calles y carreteras por donde se iba a pasar hasta llegar a la Plaza Bolívar que distaba unos dos kms. de cada iglesia¹².

Por los cohetes y música de la procesión de Las Morochas sabíamos cómo venían los acompañantes del Santo Entierro. La procesión, que salió de la iglesia de santa Mónica cantando el *Vía crucis*, resultó notoria, porque se hacía por medio de unos altoparlantes. Al paso de los fieles acompañantes, salía la gente de sus casas para ver cómo pasaba la procesión que se iba engrosando.

A las 7,30 entraron ambas procesiones en la Plaza Bolívar. Se pasaba de más de 15.000 personas. No se

¹² CAMPO DEL POZO, Fernando. "Programa de Semana Santa". En *Horizontes, Boletín informativo de la Parroquia de Cristo Rey de Ciudad Ojeda y del Colegio San Agustín*. Número 4. 1965, pp. 1-2. Por este Bole-

lín se puede seguir las actividades de la parroquia y del colegio desde Febrero de 1965.

trataba de restaurar una tradición, sino de introducirla, imitando algo que pasaba en otras poblaciones de Venezuela, antigua Nueva Andalucía, como una prolongación y trasunto de Sevilla, de Valladolid o de Zamora. Una familia italiana de apellido Aprusece, que tenía a sus hijos en el colegio san Agustín, facilitó su balconada que daba al ángulo de la Plaza Bolívar y calle del mismo nombre. Se pidió que guardasen silencio en nombre de Simón Bolívar, el Padre de la Patria, que había afirmado: “Moral y luces son nuestras primeras necesidades”. Al decirles que hasta el mismo Bolívar era testigo mudo de lo que sucedía ante el altar de la patria, todos guardaron silencio sepulcral. Tomó la palabra al P. Tomás Pérez, muy conocido en la Zona Petrolera, porque había atendido la iglesia de Tiajuana y llevaba allí varios años. El echó uno de los sermones que sabía de memoria sobre la Pasión con alusión a las siete palabras. Después de una marcha de intermedio, prediqué el sermón sobre la Dolorosa o Soledad, que recordaba de cuando me tocó hacer un ensayo en Valladolid sobre este tema. Se acomodó al acto que se celebraba y resultó mejor de lo que se pensaba. Se repitió igual durante cuatro años. Algunos se dieron cuenta de esto.

Luego se inició la vuelta de la Dolorosa a la iglesia de santa Mónica con la orquesta, mientras los del Santo Entierro, volvían a la iglesia de Las Morochas cantando el *Vía crucis*. D. Carlos Cadremí, Presidente de la Junta Comunal, que aprendió la plática de memoria, predicó muy bien. El Director de Tráfico, A. Domínguez, leyó lo que se le había pasado. Ambos dijeron que había que ser cristianos todos los días, especialmente los domingos en los se debía ir a misa. Les gustó muchos a los fieles y asistentes de muy variadas nacionalidades, incluso judíos, como D. Mauricio Mazjel, que era al mismo tiempo masón y colaboraba con Cáritas y para recoger palmas, junto con D. Fortunato Vergara y D. Rafael Áñez. Éste era miembro de la Junta pro-construcción del templo de Las Morochas y facilitaba un camión con el chofer.

El primer domingo después de Pascua, el Director de Tráfico, me visitó para decirme: “¡Vaya vaina que me ha echado!”. Me lo dijo después de misa y como regaño. Le acompañaba su buena esposa, a la que se había donado sangre unos meses antes, al visitarla enferma en el Hospital. Ella le había repetido lo del sermón: ¡Hay que ir a misa los domingos! Comentó que hasta la gente y los policías se lo recordaban a él y al Prefecto. A éste le hacía gracia; mientras que al Director de Tráfico le hizo reflexionar porque no cumplía. Luego realizó los

Cursillos de Cristiandad. Cambió él de vida y se creó una tradición que caló hondo en Ciudad Ojeda con la procesión del encuentro de la Soledad y el Santo Entierro. Se mejoró en los años sucesivos con mayor vivencia de lo que era la Pasión del Señor, que nos redimió, con la esperanza en la resurrección.

Espectadores de diversas nacionalidades, como había en Ciudad Ojeda entre 1965 y 1968, asistían al acto del encuentro del Santo Sepulcro y la Dolorosa con una emoción especial y callado recogimiento, porque estaban en presencia no de obras de arte, sino de algo sobrehumano y divino, que les hacía sentirse hermanos con una madre común la Santísima Virgen y un hermano mayor, Jesucristo, Dios-Hombre que murió y nos redimió. Se notaba algo que unía por primera vez a todos los de Ciudad Ojeda con sus barrios. Luego se ha ido formando un sentimiento de conciudadanos, cuyas voces se unían al cantar la *Salve* a la Virgen. Sus ecos parecían a veces sollozos, como vivencia de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, que nos dejó a su madre por madre nuestra.

SIGUIÓ LA PROCESIÓN DEL ENCUENTRO HASTA EL AÑO 2007

En 1966 tuvo el sermón del Santo Entierro el P. Nicolás Cotrina Fretel, que nos deleitó con un buen sermón sobre el Señor de los Milagros, como si estuviese en Lima¹³. Al terminar la procesión dijo asombrado que no había visto eso ni en la Plaza de Lima. Se había formado una tradición que unía a los de Ciudad Ojeda con sus barrios.

La procesión del Viernes Santo de 1967 se celebró como en años anteriores. Predicó el sermón del Santo Entierro el P. Olegario Gutiérrez¹⁴. Se tenía ya construida parte del nuevo templo con su sacristía, cuando, el 28 de noviembre de 1967, se erigió la nueva parroquia de Ntra. Sra. del Rosario del Paraute, que atendíamos los agustinos, por lo que se siguió con la tradicional procesión del Viernes Santo, aunque sólo se tuvo el sermón de la Dolorosa en 1968¹⁵. Era párroco de Las Morochas el P. Ceferino Solís, agustino, al que correspondía predicar el sermón del Santo Entierro y se negó. En Las Morochas existía la costumbre de quemar un muñeco de trapo, que representaba a Judas, al que jaleaban y maltrataban. Algo parecido sucedía también en El Carmelo.

En la diócesis de Cabimas, a la que pertenecían las parroquias de Ciudad Ojeda, existía el Consejo Presbi-

¹³ *Ibíd.*, número 15, 1966, p. 2. Cuando el P. Cotrina fue a visitar a los Aprusece para darles las gracias y bendecir su casa, como era costumbre en Italia, volvió todavía más sorprendido, porque le habían dado gratis parte de las vituallas que compraba en su supermercado como procurador.

¹⁴ *Ibíd.* Número 31, 1967, p. 2.

¹⁵ *Ibíd.* Número 51, 1968, p. 2.

teral y el de Pastoral, con cierta pastoral de conjunto, que se realizaba uniformando diversos matices, programas y estilos, que tenían los llamados “javerianos”, en su mayoría navarros. Se logró con ellos, clero nativo y los agustinos, llegar a una pastoral de conjunto, que se puso de relieve en un trabajo posterior¹⁶.

En 1971, una antigua amiga y colega, la Dra. Lourdes Marcano de Velásquez, que tenía mucha devoción a la Dolorosa, decidió comprar una imagen de talla. La encargó también a Belloso de Zaragoza, por medio de D. René Angulo Roset. Hubo problemas en la aduana y le tocó al P. Manuel Álvarez hacer las diligencias para sacarla. Sucedió algo parecido a lo de El Carmelo, aunque con distinta intención. Ella quería colaborar con una buena imagen de estilo moderno. Era un poco progre y creyó que hacía un gran favor al culto y a la devoción a la Dolorosa. Lo vio bien hasta su madre D.^a Julia, que consideraba a la antigua de poco valor, al estar vestida. Así se sustituyeron bastantes imágenes antiguas por otras nuevas, que gustaban más a la gente.

Me alegré en 1972 de ver imágenes nuevas; pero lamenté la sustitución de la Dolorosa de vestir que, para mí, reflejaba mejor ciertos sentimientos de dolor. Estos aparecían más en la antigua y me impactaban. No creí que iba a desaparecer fácilmente, porque era digna de un museo o por lo menos de conservarla como recuerdo. Para 1976 había desaparecido por las continuas obras que se habían hecho en el colegio de Ciudad Ojeda y en Cáritas. No sabían el valor que tenía por su antigüedad y origen hispano.

Una vez terminada la iglesia de Las Morochas en 1972 pasó al clero secular. Lo que comenzó siendo una capilla de la Virgen del Valle en Barrio Nuevo y de San Judas Tadeo en Los Samanes se han convertido en iglesias parroquiales, como la de San José Obrero, cuya iglesia se construyó en 1973. En ella tiene su sede la parroquia de San Benito de Palermo. Se ha formado también la parroquia del Divino Niño, que está ubicada en la carretera 4I entre la “N” y la calle Vargas. En 1977, al lado de la plaza Bolívar, se formó una nueva parroquia dedicada a Santa Lucía, erigida el 19 de mayo de ese año por Mons. Marco Tulio Ramírez Roa. Fue obra del P. Manuel Álvarez, que celebró la Semana Santa con mucha concurrencia de fieles, como en años anteriores¹⁷. Siguió celebrándose la procesión del Viernes Santo con el Santo Entierro y la Dolorosa hasta el

2007. Ese año cesó esta procesión que “era la mayor concentración de gente en Ciudad Ojeda. Ningún político ha logrado hacer una concentración semejante”, según informó del P. Manuel Álvarez¹⁸. Uno de los motivos de su cese fue la nueva situación con la creación de seis parroquias que han pasado al clero nativo. Surgieron nuevas procesiones, como la de las siete palabras. La historia de los agustinos en Venezuela desde 1951 cuenta con varias publicaciones, donde no se expone cómo se celebraba la Semana Santa, ni el encuentro del Santo Entierro y la Dolorosa el Viernes Santo con su evolución en Ciudad Ojeda¹⁹.

SE HACEN ALGUNAS DILIGENCIAS SOBRE LA ANTIGUA IMAGEN

En el 1981, se quiso saber el paradero de la imagen de la Dolorosa, que se vestía, al celebrarse los 50 años de la fundación de Ciudad Ojeda. Ese año se procuró llevar parte de las cenizas o restos de Alonso de Ojeda, que se conservan en un cofre de cristal envuelto en la bandera de Venezuela, cuyo nombre se puso en el Lago de Maracaibo recordando a Venecia, dadas las poblaciones que había de palafitos. Subsistían en parte a finales del siglo XX, como Moporo, Tomoporo, Ceuta, Isla de Toas, etc. Los intentos que se hicieron entonces para conocer, donde podía estar la imagen de la Dolorosa, que procedía del Sur del Lago de Maracaibo, resultaron fallidos.

El día 26 de marzo de este año 2008, al ir a Madrid con motivo las XVIII Jornadas de Derecho Canónico, me alegré con la noticia que me dio fray Adolfo Guerra Galende, al afirmar que había vivido una Semana Santa en Ciudad Ojeda, como en ningún otro lugar. Se había sorprendido de lo bien que se vivía la Semana Santa con predicación de las siete palabras en procesiones por las distintas iglesias parroquiales. Esto es otra innovación, con un paso hacia delante en la pastoral de Semana Santa.

Para tener una información más completa se pidió la colaboración del párroco de Cristo Rey, P. Ángel Andrés Blanco, y del director del colegio de san Agustín, P. Jesús Cano para ver si tenían noticia sobre la imagen de la Dolorosa o Soledad, que se había llevado de El Carmelo. No sabían su paradero. Se sorprendieron al decirles que procedía del Sur del Lago de Maracaibo,

¹⁶ CAMPO DEL POZO, Fernando. “Pastoral de conjunto de clérigos y religiosos según el espíritu de San Agustín y el Concilio Vaticano II”. En *Estudio Agustiniiano*. Volumen II. Fascículo 3. 1976, pp. 473-498.

¹⁷ ÁLVAREZ, Manuel. *Algunos datos históricos de la “Iglesia de Santa Lucía” de Ciudad Ojeda*. En 8 folios mecanografiados, escritos en Ciudad Ojeda el 15 de septiembre de 1977.

¹⁸ Se le agradece la información complementaria que ha facilitado por correo electrónico el 5 y 14 de mayo de 2008. El P. Manuel

Álvarez fue nombrado párroco de Cristo Rey en 1971 y desarrolló una buena labor pastoral en Ciudad Ojeda. Cf. *Archivo de la Provincia de Filipinas*. “Hoja de filiación de Manuel Álvarez”, f. 2.

¹⁹ CAMPO DEL POZO, Fernando. “Los Agustinos en Venezuela”. En *Archivo Agustiniiano*, 69. Número 187, 1985, pp. 287-328. Se conservan algunos programas de la Semana Santa en El Carmelo y Ciudad Ojeda, que se han citado anteriormente.

probablemente de Gibraltar, perteneciente a la Cofradía de Ntra. Sra. de la Soledad en el convento agustiniano de esa población, cuyos restos son los que se encuentran en una hacienda de San Antonio de Heras, a orillas del Lago de Maracaibo, donde aún pueden verse entre manglares.

La imagen de la Dolorosa de vestir ha podido desaparecer con las nuevas obras, que se han ido haciendo en la parroquia de Cristo Rey y el colegio de san Agustín. No es fácil que haya ido a parar a algún anticuario, porque no solían venderse imágenes viejas, ni eran solicitadas allí, como ha sucedido en España. En 1981 me dijeron que la habrían llevado probablemente a una de las capillas o iglesias de los barrios, donde no ha sido localizada hasta el presente. Aunque ha desaparecido la imagen vieja de vestir sigue la devoción con la imágenes nuevas de talla procedentes de Zaragoza.

CONCLUSIÓN

La celebración de la Semana Santa en los Andes Venezolanos, donde los agustinos dejaron una impronta de su espiritualidad a Cristo y a la Santísima Virgen, se consolidó en dos poblaciones del Lago de Maracaibo: El Carmelo y Ciudad Ojeda. Queda como recuerdo del convento de Gibraltar el Cristo, “Santa Reliquia” en la catedral de Maracaibo, con un copia en la de Sevilla. La

imagen de la Dolorosa de vestir ha sido sustituida en El Carmelo y Ciudad Ojeda por dos tallas procedentes de los talleres Belloso, de Zaragoza, junto a la Virgen del Pilar, donde los agustinos han introducido el encuentro con dos tallas de Jorge Albareda Agüera. Las acompañan más de quinientos jóvenes del colegio san Agustín, con dos bandas de la Real Hermandad de Cristo Resucitado y Santa María de la Esperanza y del Consuelo²⁰. Es uno de los actos más bonitos y emocionantes de la Semana Santa de Zaragoza, quizás el más solemne y concurrido, como sucedía con el encuentro de la Dolorosa y el Santo Entierro en Ciudad Ojeda, pensando en la resurrección que da sentido a la vida cristiana.

En El Carmelo se ha seguido viviendo la Semana Santa con mayor solemnidad según las tradiciones antiguas, propias del Zulia, y la innovación del *Vía crucis* cantado estilo castellano. En Ciudad Ojeda ha sido necesario innovar nuevas procesiones y actualizar las tradiciones antiguas, dada la formación de una gran población con gente de aluvión y multinacional, dando origen a siete parroquias, que tienen una pastoral de conjunto con una conciencia de pertenencia a una comunidad cristiana o Pueblo Dios. En Ciudad Ojeda, con el colegio de san Agustín y la iglesia de santa Mónica, sede de la parroquia de Cristo Rey, recientemente ampliada, se ha dejado por parte de los agustinos una buena vivencia de la Semana Santa, formando una élite culturalmente

²⁰ CAMPO DEL POZO, Fernando. “Real Hermandad de Cristo Resucitado y Santa María de la Esperanza y del Consuelo”. En *La*

Virgen y la Pasión. V Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa. Zaragoza: Junta Coordinadora de Cofradías, 2006, pp. 62-66.

LAS IMÁGENES DE DEVOCIÓN PASIONISTA Y SUS PRÁCTICAS RITUALES EN EL CONTEXTO DE LA POLÉMICA SOBRE LA IMAGEN SAGRADA DESPUÉS DE TRENTO

Jaime García Bernal
Universidad de Sevilla

La controversia sobre la imagen sagrada se desenvolvió en los siglos de la Edad Moderna entre el concepto oficial de *imagen-prototipo* simple soporte para una *translatio* mística y la interpretación de la *imagen* como *signo* o *prueba* de revelación que comunica gracia y tiene poder en sí misma¹. Los textos medievales dan cuenta de los partidarios de una y otra visión de los simulacros divinos, si bien en el alba del siglo XVI parece haberse impuesto la primera concepción². Las razones que dan los tratadistas del Renacimiento español no distan mucho de los planteamientos que asentara Santo Tomás tres siglos antes: la imagen es un palimpsesto que cumple funciones de adoctrinamiento para los analfabetos, de fijación de la memoria para los doctos y de estimulación de las emociones para todos.

La otra concepción, la percepción mística de la imagen que es sagrada en tanto capaz de encarnar el misterio, parece retroceder a principios del siglo XVI. No poco debió influir en ello el avance del erasmismo y sus críticas al abuso del culto a los simulacros de pintura y a las estatuas de bulto, práctica considerada idolatría.

LA DOCTRINA CATÓLICA SOBRE LAS IMÁGENES A LA SOMBRA DE LA IMPUGNACIÓN CALVINISTA

Un distanciamiento que se aprecia en los escritos de letrados e incluso de teólogos, tal vez como reacción inconsciente a la dura impugnación que Calvino había hecho en la *Institución de la Religión Cristiana* de la adoración a los santos, peligro para la evangelización pues inducen al error, además de envilecer el espíritu:

*A esta imaginación sigue luego una desenfrenada devoción de adorar las imágenes, porque como los hombres piensan que ven a Dios en las imágenes, lo adoran también en ellas. Y al fin, habiendo fijado sus ojos y sus sentidos en ellas se embrutecen cada día más y se admiran y maravillan como si estuviese encerrada en ellas alguna divinidad*³.

La iconoclasia de Calvino es radical pues parte del axioma de que representar a Dios con imágenes es corromper su gloria. Cualquier representación del Todopoderoso le degrada, hace injuria y afrenta su majestad. Retrato de un Dios jupiterino que el reformador de Ginebra identifica implícitamente con su Ley. Sin alcanzar ni de lejos la estigmatización absoluta del icono sagrado que leemos en distintos pasajes de la *Institución*, lo cierto es que el mensaje calvinista caló en muchas esferas de la intelectualidad europea del Quinientos (no olvidemos las continuas reediciones de la obra) y exigió, en consecuencia, una concienzuda respuesta de los teólogos romanistas que manteniendo la defensa de la imagen presente en la tradición de los concilios y los padres de la Iglesia, se cuidaron de definir su naturaleza, saliendo al paso de aquellos que se burlaban de su ingenuidad o de las prácticas fetichistas.

Este expurgo racionalista de los elementos teofánicos de la imagen es índice del impacto de la reforma en los países católicos y la necesidad de rearmarse con argumentos eruditos y lógicos. Una prueba añadida de la influencia de Calvino, incluso en las prensas católicas, lo constituye, asimismo, la divulgación del género de los *libros de ignorantes*, como el ginebrino llama a las imágenes un poco más adelante en el mismo texto que hemos citado. Los tratados de *Norte de Ydiotas* como el de Francisco de

¹ CIVIL, p. 60.

² FREEDBERG, p. 197 y ss.

³ CALVINO, I, XI, p. 56.

Monzón ponen de relieve este *aggiornamento* de la doctrina católica que entra en el debate dando la vuelta a los clisés un tanto simplistas que les atribuyen los evangelistas franceses y suizos, tratando de ligar la presencia de la imagen al ejercicio de meditación perfecta, camino que venía allanado por los místicos:

*Este género de lección en las imágenes es tan conveniente como la de los libros, y en la una también como en la otra se puede fundar la escala espiritual que san Bernardo intituló de Claustales. Y por este primer grado se puede subir al segundo de la divina meditación, y de allí al de la oración perfecta, hasta allegar al supremo de la contemplación*⁴.

Teresa de Jesús con la fineza que la caracteriza había llegado antes a la misma conclusión. Sus meditaciones van más lejos que otras en la dignificación de la imagen como camino y estímulo a la salvación. Su misma conversión se produce, recordemos, ante la imagen doliente de un cristo llagado que la turba y transporta a la representación interior de su misterio. Otras muchas veces lo confiesa en el *Libro de las fundaciones*: la imagen abre la puerta a la trascendencia de la realidad material. La iconografía, como ha dicho Teófanos Egido, determina el proceso visionario de la beata Teresa que abunda en metáforas plásticas, eco de la religiosidad ambiental que la rodea⁵.

Estos planteamientos van a ser recogidos en el canon sobre la “Invocación, veneración y reliquias de los santos, de las sagradas imágenes” del Concilio de Trento pero, en alguna medida, también quedarán allí fosilizados. Se hablará de uso legítimo de las imágenes, proscribiendo, en pura lógica, los abusos ilegítimos. Es legítimo invocar a los santos por medio de sus imágenes, venerar sus cuerpos y visitar sus capillas. Y sobre todo, honrarles en sus templos, con una puntualización que resulta esencial: “no porque se crea que hay en ellos divinidad, o virtud alguna por la que merezcan culto... sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales, representados en ellas”⁶.

Este aserto va a ser, en adelante, la piedra angular de la doctrina de la iglesia católica sobre las imágenes. Así lo hayamos en uno de sus principales difusores el Cardenal Gabriele Paleotti autor de un conocido *Discurso en torno a las imágenes sagradas y profanas* (1582). Y años después en una historia que gozó de amplia aceptación en España, escrita por el valenciano Jaime Prades quien sintetiza: “todo el ser de la imagen” no es otra cosa sino “representar y hacer presente aquello cuya imagen es”. Una definición que entronca con el hilemorfismo aristotélico, siendo la materia de la imagen “la cosa de que

(es) hecha” y su alma o forma “la composición de orden y partes que concibió en su entendimiento el artífice y les imprimió quando las hizo y formó”⁷.

Definición esencialista, en principio fiel a Trento, pero que deja la puerta abierta a un desarrollo simbólico que podría conectar con la tradición popular de percepción del icono como hierofanía, en la medida que el signo comunicador de la gracia divina retiene su luz, superando la dimensión estrictamente física y pasiva del objeto material, y es capaz de transmitirla. Así parece entenderlo el doctor Prades en el capítulo tercero de la misma obra que trata del origen e historia de las imágenes, empezando por Adán que “fue el primero, porque formó imágenes ciertas a Dios... y las propuso en público para incitar a los buenos a devoción, y que adorasen al Señor; contra la impiedad de Caín, y sus descendientes, los cuales en todo negaron a Dios”⁸.

La capacidad dicente de la imagen puede competir, en este sentido, con la palabra y hasta aventajarla porque además de representarnos una escena de piedad, da vida a los afectos y pasiones que la acompañaron, recreando en el fiel un estado de *dispositio ad gratiam*. Un principio que hicieron suyo los predicadores de las Indias, sobre todo, jesuitas, que no tardaron en apreciar las ventajas que para la evangelización tenía la alianza entre imagen y concepto, como pone de manifiesto el padre Acosta al recomendar el uso de imágenes, rosarios, cuentas benditas y otros objetos miríficos en las campañas misioneras⁹.

No es de extrañar que este valor añadido de la imagen sobre el texto para recrear la escena original de la pasión y envolver al neófito (pero también al creyente) en un ambiente de santimonia fuese pronto tenido por prueba misma de revelación y, en consecuencia, la imagen portadora de gracia se estimase, en sí misma, milagrosa. La frontera entre el icono prototipo de revelación y signo mismo de la divinidad era demasiado fina y no tardó en cruzarse. Bastaba para ello, como ocurre en el libro del doctor Prades, una confirmación explícita del Espíritu divino. El poder de Dios mostrándose en su icono: el milagro obrado al invocar la imagen o su misma aparición certificando una imposición sobrenatural.

Toda la literatura de imágenes y santuarios que se escribe en la España del barroco irá en esta misma dirección. El propio tratado del valenciano conduce hasta la virgen de la Fuensanta en la villa de Traiguera de la diócesis de Tortosa. Imagen que fue descubierta de modo extraordinario, por medio de la visión de un inocente, verificándose su factura celestial: “Hecha por mano de Ángeles”¹⁰. Del mismo modo que la Virgen del Henar

⁴ CIVIL, p. 145.

⁵ EGIDO, p. 200.

⁶ CIVIL, p. 81.

⁷ PRADES, Cap. II en el qual se declara qué sea imagen, aplicando/ algunos exemplos, pp. 12-13.

⁸ *Ibidem*, Cap. III en que se muestra que las imágenes nos sirven de/ historia y escritura: y como la pintura fue llamada escri- tura por los antiguos, y al contemplarla dixerón leer, p. 26.

⁹ GONZÁLEZ, p. 154.

¹⁰ PRADES, p. 22.

será hallada en el valle del mismo nombre por un zagal que cuidaba el ganado¹¹; y un mancebo es el protagonista, asimismo, de las revelaciones de la Cueva Santa¹², o las más famosas de Guadalupe y Monserrate¹³. La secuencia de la epifanía es siempre la misma: un alma pura e inocente es llamada al lugar de la revelación, recibe la injusta amonestación de sus mayores, debe vencer la incredulidad de la comunidad, lo que consigue por medio de algún signo prodigioso que opera en el mismo mediador, entonces el padre o tutor del mancebo descubre la imagen que había permanecido oculta durante siglos, invención que será autorizada por la iglesia que manda rendirle culto¹⁴.

Aunque recogen tradiciones anteriores, estos textos se encuadran en la mentalidad barroca muy receptiva a la incorporación de episodios prodigiosos con fuerte dosis de artificiosidad y dramatismo. El acontecimiento inicial queda, a menudo, refrendado por otras apariciones portentosas en las que intervienen antiguos abogados espirituales, por ejemplo, los santos patronos o fundadores de la localidad que señalan el camino del lugar sagrado, confirmando las visiones del primer testigo¹⁵. Por otro lado, el escritor, recopilador de las antiguas historias, suele dar él mismo testimonio de algún milagro mientras compone su relato y, sobre todo, confirma notarialmente el cambio obrado en el culto a la imagen que de estar olvidada y escondida, pasa a ser objeto de veneración por los vecinos, recibiendo la decencia y ornato propios del culto eclesiástico, a la vez que es exaltada por el aparato de gloria que le corresponde¹⁶.

De todos estos elementos que se dan cita en los relatos de imágenes sagradas, nos quedaremos, aquí, con la propia descripción del *vero icono*, una vez colocada en su altar y restituida al culto de los fieles. Llama la atención su condición numinosa. Su hermosura rompe los moldes de la hechura humana. Su luz esplendente y cegadora hace imposible mirarla directamente a la cara, lo que es signo de una participación íntima con la sacralidad divina que por definición es irrepresentable y de la que sólo se barrunta su alba aureola¹⁷. Aunque, por otra parte, la ternura que muestra en íntimo diálogo con el niño la humaniza hasta el punto de mostrarse una vecina cercana, mudando de color, rindiendo lágrimas o sonrisas al devoto que la contempla¹⁸.

Despierta fervor, sentimiento que se describe como zozobra y temblor mientras el escritor-peregrino camina al santuario; y después de estar allí como sosiego y paz interior. En todo caso, no es una experiencia común. Todo lo contrario: sacude el alma y la transforma. La imagen ha asumido, así, las connotaciones que la distinguen de la materia inerte, convirtiéndola en signo vivificante y milagroso. Los libros dedicados a los santuarios terminan, todos ellos, con amplio catálogo de estas pruebas de la grandeza de Dios que son sus milagros obrados en imágenes y reliquias¹⁹.

LAS REPRESENTACIONES DE SANTOS GLORIFICADOS

Dentro de esta rica dimensión simbólica de la imagen, apenas esbozada en la rigidez de la fórmula tridentina del prototipo representado, debemos situar, asimismo, las imágenes de los santos, sobre todo, de aquellas nuevas figuras promovidas a los altares por las órdenes religiosas de fuerte implantación urbana. Podrían aplicarse aquí las observaciones de Jaime Prades en su recorrido por las cualidades de las imágenes:

*En ellas se nos figura la fe de los Apóstoles, la santidad de los Confesores, la fortaleza de los Mártires, la limpieza de las vírgines, la caridad inseparable de los buenos casados, la honestidad y continencia de las biudas, la humildad que buuo en los ricos temerosos de Dios, la paciencia de los pobres virtuosos, y en fin todas las virtudes de que los santos fueron dotados*²⁰.

Otro género de textos acude a nuestro auxilio para acometer este breve análisis. Las relaciones de solemnidades religiosas que dedican no pocas páginas a la hechura de la nueva imagen del siervo de Dios con los atributos propios de la santimonia. El arte del imaginero sustituye, aquí, a la invención de la talla que es exhumada del oculto lugar en que yacía ignorada. Pero la impronta sobrenatural se mantiene, trasladada al ambiente del taller artesano, de su círculo de amigos y allegados, de sus protectores y devotos.

Un mundo de privilegiados sale a relucir en las páginas de estos volúmenes de honras al bendito hijo que devuelve la gloria a la ciudad. El mundo secreto de la misteriosa gestación de la escultura que se hace abierto y público merced a la dignidad que le confiere la imprenta.

¹¹ BACA DE HARO, pp. 213-214.

¹² JUSTICIA, *passim*.

¹³ BURGOS, *passim*. Guzmán, *passim*.

¹⁴ CHRISTIAN, *passim*.

¹⁵ BACA DE HARO, Capítulo XVIII: En que se refiere con más individuales noticias quién ocultó esta Santísima imagen y cómo a este acto asistió San Frutos y sus hermanos..., p. 126.

¹⁶ De tal modo que este enaltecimiento será condición requerida para que se produzca una nueva satisfacción celestial en forma de milagro. Cfr. GARCÍA BERNAL, pp. 15-40.

¹⁷ STOICHITA, *passim*.

¹⁸ BACA DE HARO, cap. VI: "Refiérese la estatura, y hermosa de la Santísima Imagen de Nuestra Señora del Henar".

¹⁹ Dos interpretaciones sobre el circuito de protección que capitalizan los santuarios barrocos: RODRÍGUEZ BECERRA, p. 2. ÁLVAREZ SANTALÓ, p. 90 y ss.

²⁰ J. PRADES, cap. I, p. 5.

Pensemos en uno de los héroes más celebrados del barroco, Ignacio de Loyola. La Compañía respalda un bautismo de honores para el fundador, recibido como Lumen entre las cohortes del cielo. Se conoce un despliegue de propaganda monumental para exaltar la ocasión en el que no faltaron las láminas con la estampa aprobada del nuevo beato, ni el encargo de imágenes de bulto para su pública veneración.

Sevilla prodigó fiestas celeberrimas que contaron con pormenorizada relación de Francisco de Luque Fajardo. El relator explica las prevenciones que se orquestaron para el culto divino y, entre ellas, la factura de la imagen:

Digo que aviéndose comenzado a disponer desde el día de esta publicación, lo más necesario a los adereços y adorno de la fiesta, y pareciendo que ningún otro se debía más cargar la solitud y cuidado que en hazer imagen del glorioso Patriarca Ignacio fue nuestro Señor servido, inspirar a la Congregación insigne (...) se encargase de esta tan principal y deuota diligencia²¹.

Los caballeros de la congregación del Espíritu Santo, a la que pertenecía la flor y nata de la nobleza sevillana, encargaron la talla a un reputado imaginero, mientras las monjas del convento de la Encarnación bordaron su sotana y manteo, regalando las alhajas que resplandecieron en la pechera del beato. Un clima de expectación rodeó todo el proceso de fabricación de la imagen que fue adquiriendo nimbo de santidad durante las vísperas hasta que fue colocado en el altar mayor para presidir el oficio que lo elevaba a los cielos.

El imaginero ocupa un papel cardinal en este tiempo fuera del tiempo que es la fiesta religiosa, pulsado por la tensión agónica de una cuenta atrás ritual, metáfora de la vida misma. El esfuerzo colectivo de reforma y espiritualización de la comunidad, términos en los que se expresan los panegíricos festivos, se sintetiza en el proceso artístico de concepción y ejecución de la imagen que permanecerá como testimonio material del rito colectivo. El artista traza, a golpe de gubia y cincel, el puente trascendente entre Dios y la ciudad, catalizando con su arte los anhelos de sus compatriotas.

Un año antes, en Valencia, registramos el mismo modelo de honras festivas. La imagen sagrada concita las esperanzas de toda la ciudad. El elegido es el apóstol dominico fray Luis Bertrán de quien la Condesa de la Puebla, doña María de Corellá, mandó hacer nuevo bulto, circunstancia que elogia su sobrino y panegirista fray Vicente Gómez Corellá. Una talla que manteniendo el grave semblante de los humildes, recibía los dones letíficos del cielo manifiestos en su semblante y en su

traje enjoyado:

Yua tan lindo y tan vistoso, quanto acá auía andado pobre y despreciado. Sus manos, viuiendo vida mortal le traían con el continuo exercicio de la penitencia y mortificación, melancólico, pálido, flaco y llorando siempre; pobre en el vestido, humilde y retirado de la conversación de los hombres. Y este día, retrato del de la eternidad que goza en el cielo, salió rostro sereno lleno de alegría, con muy rico y curiosísimo traje, lleno de gloria, mirado y adorado de todo el mundo; honrado de los Santos que le acompañauan, y enviado de los mismos Ágeles del cielo²².

Las imágenes gloriosas del primer barroco español consiguen, de esta guisa, representar el milagro de la ascensión a los cielos y la redención del siervo penitente y mortificado. Es evidente la huella de las virtudes de santidad en la descripción del dominico, un especialista en literatura hagiográfica. Pero lo más llamativo es el tratamiento estético de la figura que manteniendo la severidad del rostro, representación de su periplo terreno, es aderezado y exornado para connotar su nueva condición de amigo de Dios.

Pondremos un tercer ejemplo de imagen glorificada: la beata Teresa al recibir su definitivo premio celestial en 1622. El texto pertenece a una relación anónima de las que se imprimieron para las fiestas de Valladolid celebradas aquel año. La hechura se confió al gran imaginero Gregorio Fernández que talló una imagen de estatura de siete pies y medio, hecha con tal propiedad que, en palabras literales, se excedió a sí misma para ser cosa milagrosa. El salto al prodigio se consigue, otra vez, por medio de la argentinización de sus atributos (libro, pluma, borla de doctora) que fueron colocados por las humildes manos de sus compañeras de religión²³.

LAS IMÁGENES DOLOROSAS

Pero es en el contexto de la Semana Santa cuando las imágenes de vestir adquieren mayor ductilidad para inspirar sentimientos piadosos. Aunque también fue el renglón de la producción artística que más recelos despertó en las autoridades religiosas que se expresan en términos de censura y desaprobación de las prácticas consideradas deshonestas en las Constituciones Sino-dales de Sevilla de 1609:

Otrosí mandamos que las imágenes de Nuestra Señora o de otras sanctas, que se uvieren de sacar en processiones o tener en los altares de las iglesias, se aderecen con sus propias vestiduras, echas decentemente para aquel effecto i, quando no las tuvieren propias, los sacristanes las vistan con toda honestidad i en ningún caso las toquen con copetes, ni rizos, ni

²¹ LUQUE FAJARDO, fol. 4vo.

²² GÓMEZ, p. 54-55.

²³ RELACION/ DE LA FIESTA OVE/ SE HIZO EN EL CONVEN-/ to del Carmen Calçado..., fol. 6vo.

²⁴ CONSTITUCIONES/ DEL ARÇOBISPADO/ De Seuilla, HECHAS I ORDENADAS POR EL/ ILustrissimo i Reueredissimo/ Señor Don Fernando/ Niño de Gueuara..., libro tercero, título X, capítulo V. Cfr. SÁNCHEZ HERRERO, p. 407.

*arandelas, ni con hábito indecente*²⁴.

En nombre del decoro, categoría estética que se teoriza a partir del manierismo, las figuras de donantes “en ornato lascivo” que acostumbraban acompañar las representaciones pictóricas y los retablos habían sido condenadas en las constituciones sevillanas anteriores del Cardenal don Rodrigo de Castro²⁵. Pero al despuntar el siglo XVII son las imágenes de bulto y de candelero que desfilan en las procesiones las que centran la atención de los teólogos coincidiendo con la proliferación de los rituales de dominio público. Los sínodos provinciales insisten, además, en controlar los usos domésticos de los iconos sagrados, una práctica que avanzaba con la propia multiplicación del consumo de lujo cultural y piadoso²⁶. Es natural que insistieran en esta doble prohibición que atentaba contra el nuevo concepto de sacralidad ligado al lugar, al oficio y a la dignidad eclesiástica defendidos por los canonistas de Trento.

Preocupan particularmente las ropas y abalorios de las imágenes de vestir²⁷. Su capacidad para expresar los sentimientos de compunción y tristeza, subrayados por los hábitos de luto, o al contrario, de dicha y esperanza que expresaban las tocas de colores claros, habían convertido estas representaciones en las preferidas de las cofradías y de los oratorios particulares, por lo que no era extraño que las telas profanas, como gesto de amor o prurito de orgullo, pasaran de la alacena al camarín de la imagen²⁸.

La virgen dolorosa protagoniza este ritual íntimo de los hogares, oratorios y sacristías. Es el modelo más extendido en España y en muchas diócesis del sur de Italia. La clave de su éxito pudo estar en la familiaridad que se establece entre el devoto y la dolorosa que es retratada y vestida como una mujer común²⁹. La ropa solía ser austera y lisa, sin bordados, aunque el manto podía llevar una vuelta de ribete que enmarcaba el rostro de la imagen que no lucía otro exorno que la corona o ráfaga. El color blanco de la saya y el negro del manto figuraban una monja o viuda envuelta en dolor³⁰.

Se ha atribuido un origen aristocrático y privado a las imágenes de vestir, basándose en los testimonios de la literatura espiritual que denuncian la práctica de adornar y componer imágenes que se daba entre los nobles en sus oratorios y capillas³¹. Pero las fuentes notariales revelan un rápido mimetismo de estos usos en hogares

más modestos, cuando no un arranque común³².

La mudanza de ropas y la labor de los camareros contribuyeron a dotar de especial realismo a estas imágenes de candelero, versatilidad muy valorada por una cultura que premiaba la exhibición y la representación. Los códigos de la modernidad se conjugan en clave de actuación y la imagen sagrada, tesoro de aquella cultura, resume en su factura toda la tensión inherente a esta dinámica. O para ser más precisos, explora sus límites.

El rostro de la imagen logró quintaesenciar un complejo teatro de emociones como se aprecia, de manera paradigmática, en el arquetipo de María en su Soledad, modelo de dolor contenido y ensimismado que gozó de inusitado éxito en la iconografía hispánica³³. Se ha citado muchas veces el pasaje de Palomino en que describe la virgen de la Soledad en la biografía que dedicó a Gaspar Becerra: “donde se ve expresada hermosura, dolor, afecto, ternura, constancia y conformidad”³⁴. Hondo paisaje que despierta un sentimiento de extrañeza y místico temblor que fervoriza, tendiendo al mismo tiempo un manto de consuelo sobre el devoto.

La misma advocación tuvo en Sevilla noble cofradía y gozó, por los testimonios que tenemos, de amplia veneración³⁵. Una descripción de la época la retrata de esta guisa:

*Estava pues la Virgen como en Solio, y Trono Real, debaxo de un dosel, o Real cortina, debaxo de vn cielo del mismo brocado, con mongil manto negro y tocas blancas (como suele) representando la soledad, y el sentimiento que tuvo en la muerte de su hijo, cuya corona y diadema de espinas tenía en sus manos*³⁶.

Los ojos semientornados, las facciones contraídas, el ademán compungido, se unen aquí a las vestiduras de duelo y los símbolos del suplicio del hijo muerto, para construir una escena completa capaz de representar la soledad en la imaginación del observador.

La percepción popular de la imagen “viva” que por sí misma encarna el poder de Dios resistió, en suma, los primeros tiempos del rigorismo postridentino y fue penetrando lentamente en el discurso religioso por un camino nuevo: el de la representación de los más profundos sentimientos de aflicción y dolor, capaces de despertar en el fiel la experiencia inefable de la identificación con el sufrimiento, tanto como la dicha de participación

²⁵ CONSTITUCIONES DEL ARÇO-/ BISPADO DE SEVILLA, / Copiladas, hechas y ordenadas por el... señor Don Rodrigo de Castro..., liber tertius, título X, capítulo 4: “De cómo se puedan pintar retratos en las iglesias y que los monumentos e imágenes no se adornen con cosas que ayan servido en usos profanos”. Cfr. SÁNCHEZ HERRERO, p. 219.

²⁶ LARA RÓDENAS, p. 312 y ss.

²⁷ TREXLER, pp. 195-231.

²⁸ SARAVIA, pp. 129-143. PINTO CRESPO, pp. 285-322.

²⁹ BERTOLDI LENOCI, p. 305.

³⁰ SANZ, p. 467.

³¹ MARTÍNEZ-BURGOS, p. 150.

³² PÉREZ, p. 145.

³³ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, p. 83.

³⁴ CIVIL, p. 131.

³⁵ CAÑIZARES JAPÓN, *passim*.

³⁶ ANGULO, fol. 5ro.

de la protección y consuelo de la madre doliente.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos, "Santos, Patronos y Santuarios: El circuito de Seguridad colectiva en el Mundo Moderno". En *Demófilo*, 16, 1995, pp. 84-96.
- ANGULO, Fray Diego. *RELACION/ DE LA SOLEMNÍSSIMA/ OCTAVA DE FIESTA, Y SERMONES/ que el insigne Convento de nuestra Señora del Carmen... celebrò a la Cano-/ nizacion del Glorioso S. Andres Corsino*. Sevilla: Luys Estupiñán, 1630.
- BACA DE HARO, Gregorio. *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Henar*. Madrid, 1697.
- BERTOLDI LENOCI, L., "Las cofradías de la dolorosa en Italia: devoción y penitencia". En *Actas del Tercer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Córdoba: Caja Sur, 1996.
- BURGOS, Pedro. *Libro de la historia y milagros hechos a invocación de nuestra Señora de Monserrate*. Barcelona, 1536.
- CALVINO, Juan. *Institución de la Religión Cristiana*, (traducción de Cipriano de Valera, 1597; reeditada por Luis de Uoz y Río, 1858). Madrid: Visor, 2003.
- CAÑIZARES JAPÓN, Ramón. *La Hermandad de la Soledad: devoción, nobleza e identidad en Sevilla (1549-2006)*. Sevilla: Almuzara, 2007.
- CHRISTIAN, William A. Jr. *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*. Madrid, Nerea, 1990.
- CIVIL, Pierre. *Image et dévotion dans l'Espagne de XVI^e siècle: Le traité Norte de Ydiotas de Francisco de Monzón (1563)*. Paris: Nouvelle Sorbonne, 1996.
- CONSTITUCIONES/ DEL ARÇOBISPADO/ De Sevilla, HECHAS I ORDENADAS POR EL/ ILustrissimo i Reueredissimo/ Señor Don Fernando/ Niño de Guevara Cardenal/ i Arçobispo de la S. Iglesia/ DE SEVILLA. Sevilla, Alonso Rodríguez Gamarra, 1609.
- CONSTITUCIO-/ NES DEL ARÇO-/ BISPADO DE SEVILLA,/ Copiladas, hechas y ordenadas por el Illustrissimo y Reveren-/ disimo señor Don Rodrigo de Castro.../ Arçobispo de Sevilla, Sevilla, Juan de León, 1591.
- EGIDO, Teófanos. "Presencia de la religiosidad popular en Santa Teresa". En *Congreso Internacional Teresiano*. Eds. Teófanos Egido, Víctor García de la Concha y Olegario González de Cardedal. Salamanca: Universidad, 1983, pp. 200.
- FREEDBERG, David. *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra, 1992.
- GARCÍA BERNAL, J. Jaime. "Vínculo social y vínculo espiritual. La fiesta pública en la España moderna". En *Fêtes et divertissements*. Lucien Clare (ed.). Paris: Sorbonne, 1994, pp. 15-40.
- GÓMEZ, Fray Vicente. *LOS SERMONES,/ Y FIESTAS QVE LA CIVDAD/ de Valencia hizo por la Beatificación/ del glorioso padre san Luys/ Bertrán*. Valencia: Iuan Crisóstomo Garriz, 1609.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos A. "Evangelización y tipografía". En Carlos A. González, *Atlantes de Papel. Adoctrinamiento, creación y tipografía en la Monarquía Hispánica de los siglos XVI y XVII*. Ediciones Rubeo, 2008.
- GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, Alfonso R. "La literatura ascética y la retórica cristiana en el arte de la Edad Moderna: el tema de la soledad de la Virgen en la plástica española". En *Epbialte*, II, 1990, pp. 80-90.
- GUZMÁN, Thomás. *Historia de nuestra señora de Guadalupe*. Toledo, 1597.
- JUSTICIA, P. Joseph. *Historia de la Virgen de la Cueva Santa*. Valencia, 1655.
- LARA RÓDENAS, José Manuel, "Arte y clientela popular en el barroco. Un estudio sobre oferta, demanda e iconografía religiosa a través de la documentación notarial onubense". En *VII Congreso Español de Historia del Arte*, pp. 305-321.
- LUQUE FAJARDO, Francisco. *RELACION DE LA FIESTA QVE/ se hizo en Sevilla a la Beatificación del Glorioso/ S. IGNACIO*. Sevilla, 1610.
- MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma, "La imagen de vestir: el origen de una devoción barroca". En *III Centenario de la Muerte del Escultor Pedro de Mena*, pp. 149-159.
- PALEOTTI, Gabriele. *De imaginibus sacris et profanis*, Bolonia, 1582.
- PINTO CRESPO, Virgilio. "La actitud de la Inquisición ante la iconografía religiosa. Tres ejemplos de actuación (1571-1665)". En *Hispania Sacra*, 61-64 (1978-79), pp. 285-322.
- PRADES, Jaime. *HISTORIA/ DE LA ADORACIÓN/ Y VSO DE LAS SANTAS IMA-/ genes, y de la imagen de la fuente de la salud...* Valencia, Felipe Mey, 1597.
- RELACION/ DE LA FIESTA QVE/ SE HIZO EN EL CONVEN-/ to del Carmen Caçado de Valla-/ dolid, en la Canonización de/ Santa Tereza de Iesus, por/ vn deuoto suyo. [Valladolid, s. i., 1622].
- RODRÍGUEZ BECERRA, "Santuarios y milagros en la religiosidad de Andalucía". En *Demófilo*, 16, 1995.
- SÁNCHEZ HERRERO, José et alii. *Synodicon Baeticum. Constituciones conciliares y sinodales del Arzobispado de Sevilla. Años 590 al 1604*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007.
- SANZ, M^a Jesús, "Las imágenes vestidas de la virgen durante el barroco". En *III Centenario de la Muerte del escultor Pedro de Mena*, pp. 465-479.
- SARAVIA, Crescenciano. "Repercusión en España del decreto del Concilio sobre las imágenes". En *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*. XXVI, 1960, pp. 129-143.
- STOICHITA, Victor I. *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro*. Madrid: Alianza, 1996.
- TREXLER, Richard C. "Habiller et déshabiller les images: esquisse d'une analyse". En *L'Image et la production du sacré*. F. DUNAND, J.-M. SPIESER, J. Wirth (eds.). Paris: Klincksieck, 1991, pp. 195-231.

LA COFRADÍA PENITENCIAL DE LA VERA CRUZ DE VALLADOLID DURANTE EL SIGLO XVIII

Dr. Máximo García Fernández
Universidad de Valladolid

EL SISTEMA ASOCIATIVO RELIGIOSO CASTELLANO: PIEDAD BARROCA E ILUSTRACIÓN

Durante el XVIII, las cofradías penitenciales vallisoletanas seguían vivas, casi siempre oponiéndose a las novedades y manteniendo su espíritu proselitista. A pesar de haber perdido su brillo barroco y la fuerza de su amplia convocatoria precedente (mediaba un abismo entre las descripciones de 1604 de Pinheiro y las de los viajeros del Setecientos), seguían guiando las prácticas rituales populares¹.

Prueba de dicha vitalidad fue el *Nuevo Reglamento de 1739: Regla de la Cofradía de la Santa Vera-Cruz, una de las Cinco Penitenciales de esta ciudad de Valladolid*. Por acuerdo de 14 de diciembre de 1738, fue presentada por Gabriel de Brossa, secretario de la cofradía, el 30 de abril de 1739 ante el vicario general de este obispado y su obispo, don Julián Domínguez Toledo, siendo aprobados y confirmados sus 18 capítulos el 4 de mayo². La causa de aquella trascendental junta en su sala de cabildos era acomodarse a las nuevas situaciones: “después de hecho el ensanche del suntuoso templo [1681] con título y advocación de la Santísima Cruz, donde se veneran sus Santos Pasos Efigies y simulacros de la Pasión y donde también tenemos la preciosa reliquia de la Cruz de plata y oro que sale en procesión el día tres de mayo de cada año, con asistencia del ayuntamiento de esta ciudad y lo principal de su pueblo...; porque con la variedad de los tiempos no se observa ni cumple la mayor parte de lo prevenido por haberse mudado toda su disposición

con la traslación de dicho nuestro templo, considerando la necesidad que la mencionada cofradía tiene de nuevas leyes y ordenanzas para que por ellas sus individuos sean regidos y gobernados...”.

Por entonces, al ser ayuda de parroquia de San Miguel, su templo estaba autorizado a celebrar todos los sacramentales por medio de un capellán elegido por la cofradía. Además, tenía fundadas muy buenas capellanías y memorias, y poseía estimables reliquias. Más aún: contaba con 500 diputados y unos 1.500 cofrades “todas personas muy honradas y de oficio decente, a quienes los sumos pontífices han concedido muchas indulgencias para bien espiritual de sus almas”.

Las participaciones festivas de la Vera-Cruz seguían siendo frecuentes y notables. Sin duda, como para tantas otras instituciones locales, las *Fiestas Principales del Santo Regalado de 1747* constituyeron en aquella época un hito histórico, pese a que el mal tiempo desluciera muchos altares. Contamos con un relato de su magnificencia³: para la procesión general de la tarde del viernes 23 de junio colocaron “en la Platería dos repisas, y en el lado de la alcantarilla pusieron a San Miguel y en el otro a San Eloy, cada uno con su arco de plata;... estuvo esta calle primorosamente colgada hasta el último de los tejados; los arcos de los primeros balcones y entreventanas vestidos de alhajas de plata [pendientes de las columnas las tarjetas de los vecinos con sus afectos y versos en loor del Santo]; el segundo alto lleno de abanicos plateados; el tercero de ramos. A la puerta de la iglesia de la Cruz adornaron los padres de la Compañía su altar vestido con muchos espejos y ricos adornos”. La del día

¹ EGIDO LÓPEZ, Teófanos. “La religiosidad colectiva de los vallisoletanos”. En *Historia de Valladolid*, Tomo V, *Valladolid en el siglo XVIII*. Valladolid: 1984, pp. 157-245.

² *Archivo de la Cofradía de la Vera-Cruz de Valladolid (ACVCV)*. Regla de 1739. Ante el escribano José de Nis y Foncueba.

³ PÉREZ, Ventura. *Diario de Valladolid*, facsímil. Valladolid: 1983, pp. 245-251 (1747).

26, costeada y presidida por la ciudad, salió de la Catedral, con el obispo y ocho claros lucidos: el quinto era el de la Vera-Cruz, la única penitencial participante. En su itinerario anduvo por la calle Platería, “donde pusieron un altar con dos arcos a los lados por donde entrase y volviese por cada lado la procesión general, en la que estuvo el Santo mirando al Ocho y por atrás a la Cruz...”.

Si de puertas hacia afuera no perdía protagonismo, tampoco su vida asociativa se paralizó. Muestra fehaciente fue su veneración a la Virgen Dolorosa de la Soledad. En la segunda mitad del siglo XVIII, en la ermita de la Cruz había dos cofradías: la penitencial de la Vera-Cruz y la devocional de Nuestra Señora de los Dolores. Así, en 1745 “se empezó la novena de N.^a S.^a de los Dolores con la colocación al mismo tiempo de dicha imagen en su nueva caja de espejos, que ejecutaron los devotos; y la cofradía tuvo los nueve días por la mañana su misa y sermón, por la tarde salve solemne y por la noche su novena con la música de la Santa Iglesia”⁴. Y en 1757, la Vera-Cruz convino que dicha imagen, debido a “la gran devoción que se tiene”, cerrase su procesión del Jueves Santo, igual que iba la de Juan de Juni en la de las Angustias (penitencial que trató de impedirlo ‘con varios pretextos’, llegándose a entablar un pleito entre ambas por tal motivo)⁵.

Aquel clima bonancible muy pronto quedó truncado. Concluyó, debido a los constantes ataques ilustrados, tanto desde la óptica de las luchas ideológicas como de las enconadas disputas entre los diferentes poderes civiles (y religiosos) enfrentados. Por eso, un acérrimo defensor de la tradición como Manuel Canesi dejó tan profusamente narrados algunos de aquellos “escándalos, alborotos, malos ejemplos, heridas y algunas veces muertes... grave lástima” ocurridos durante las Semanas Santas vallisoletanas de comienzos del siglo XVIII⁶.

Los roces se multiplicaron desde 1714, cuando en la célebre procesión de las Angustias a San Pablo de aquel Jueves Santo, a las 9 de la noche, la ronda de los alcaldes del crimen protagonizaron un ‘motín’ “ya porque no aprestaban los estandartes o por introducirse en medio de los claros de los escribientes,... que fue menes-

ter toda la autoridad para sosegarle, prendiendo a algunos”. Debido a aquellos graves tumultos, en 1731, cuando además se ordenó que saliesen las procesiones con nuevo horario (“de día, no de noche”) y los alcaldes “no tuviesen fornos, ni den agasajos públicos o secretos”, las penitenciales presentaron una queja al Consejo para salvaguardar sus estatutos, costumbres y regalías.

No se hubiesen resistido a salir de día, alterando la tradición, argumentaban, “si alcanzase el día para todas, y para las otras concurrencias de aquellos días”; y aceptarían gustosas la prohibición de sus refrescos “si se hallase forma para celebrar sus costosas funciones sin esos gastos”, cuando su principal fuente de financiación eran “los arbitrios que fomentan estos agasajos... por lo que esperan conseguir su conservación, manteniendo su antigua costumbre”.

Esa era la cuestión clave. Debía compaginarse el propio sustento material de aquellas organizaciones con el mantenimiento de los rituales piadosos populares. Ilustración, jerarquía eclesiástica y hermandades colisionaban cada vez más al tratar de imponer sus intereses y propuestas y primar los cauces más convenientes para reconducir prácticas religiosas y el sostén físico comunitario.

Si desaparecían las colaciones “no sólo se extinguían las procesiones sino las mismas cofradías”. Se podían suprimir los ‘fornos’, “al no ser necesarios”, pero sí lo eran aquellos agasajos, “porque sin los que se dan en Semana Santa y en otras funciones de entre año ni puede haber procesiones ni culto en los templos, siendo mayor el daño de prohibirlos”. Al no tener más rentas que las limosnas de los devotos, resultaban gravosos tales servicios de cofradía (“muchos vecinos pobres se pierden por los dispendios excesivos de los oficios que sirven”) y buena parte del dinero necesario para sus gastos provenía de dichos refrescos, “con los que, además, se cultiva la devoción y celo de los cofrades”.

Existía otra visión igualmente realista. Una “corta demostración” (“unas lonjas de tocino galiciano con una limeta de vino”) el día del Corpus, enviada a cuantos pudieran aliviarles en sus gastos, producía duplicados intereses “porque quien la recibía daba en retorno cien

⁴ PÉREZ, V., *op. cit.*, p. 220 (1745).

⁵ “Con motivo de la gran devoción que se tiene a la imagen de N.^a S.^a de los Dolores, que en las procesiones de Semana Santa se lleva colocada en el paso de El Descendimiento de la Cruz a expensas de sus devotos, para su mayor culto y veneración, la cofradía tomó la deliberación de que la dicha imagen hubiere de salir sola en unas andas cerrando la procesión con el claro de los alcaldes, sin añadir claro alguno, habiendo hecho para el paso otra imagen a su semejanza, por haber experimentado muchas veces por falta de gente y su gran volumen no haber podido seguir dichas procesiones y quedar éstas sin imagen que las cierre; y tales procesiones se ejecuten en los días de Miércoles y Jueves Santo. Noticioso de ello la cofradía de N.^a S.^a de las Angustias se trató de impedir con varios pretextos y supuestos conciertos, sin atender a que dicha cofradía de las Angustias, alterando sus estatutos, hicieron la imagen de N.^a S.^a de los

Cuchillos, que para mayor culto llevan cerrando su procesión... Se haga demanda a la de las Angustias y a las demás que convenga para que no impidan a la nominada de la Cruz el ejecutar las referidas procesiones en los citados días y horas, y el que dicha procesión pueda llevar la referida imagen cerrándola con el claro de los alcaldes y sin aumentar otro ninguno, respecto que en ello no causa perjuicio alguno a la dicha cofradía de las Angustias y demás penitenciales, y haber tenido y tener dicha cofradía de la Cruz la facultad de dar dicho culto a la referida milagrosa imagen de Nuestra Señora de los Dolores...”; *Archivo Histórico Provincial de Valladolid (AHPV)*, Sección de Protocolos Notariales, Legajo 3410, f. 62 (1757).

⁶ CANESI ACEVEDO, Manuel. *Historia de Valladolid (1750)*, facsímil. Valladolid: 1996, t. II, l. III, cap. VII.

reales de demanda, y otros que no se acomodaban a pedir daban propinas muy decentes y contribuían con abundantes limosnas a los templos, excusando a los alcaldes de tomarlos a su cargo; y durante el resto del año no debían hacer otro estipendio hasta Semana Santa, pagando sólo los precisos gastos del servicio de iglesia, pues aunque algunos días daban refresco era sólo en la sala de la cofradía a los asistentes”. Además, con las demandas encargadas, “si son liberales y los mayor-domos cuidadosos, recogen todo el año el caudal necesario, teniendo que suplir muy poco de sus haciendas, y algunos hubo que tuvieron más útil en dichas limosnas que el coste de sus alcaldías: que no se ha conocido empobrecer a ninguno por servir estos empleos, como sucedió a quienes se resistieron a ser alcaldes de voluntad... ”⁷.

Las complicaciones económicas rodeaban a sus alcaldes, cuando debían costear: el almuerzo del Corpus; un refresco de limonada y bizcochos para que los oficiales concurriesen a su octava; otro de vino y rosas en la conmemoración de sus hermanos difuntos; y en Cuaresma y Semana Santa estaba a su cuidado la disposición de los misereres, y en todas las procesiones de rogativas y votivas que celebraban el cabildo y la ciudad daban a los oficiales, para que acudiesen con insignias y estandartes, quince reales para un almuerzo. “Sin estos precisos gastos no se lograría la concurrencia... para lo que se necesita mucho caudal, y habría pocos que pudiesen hacerlo”. En definitiva y frente a los argumentos ilustrados, para “cultivar el ánimo de los cofrades, y que quedasen agradecidos y dispuestos a pedir demandas o a contribuir con limosnas”, las penitenciales, y con ellas la Vera-Cruz vallisoletana, consideraban imprescindibles los agasajos.

Esas razones movieron a las cofradías a oponerse a lo mandado por la justicia. Controversias que seguían dilucidándose todavía en 1734, cuando, ante lo imposible del acuerdo, fue preciso apelar al Consejo de Castilla, quien decretó que las penitenciales guardasen la costumbre seguida hasta entonces en cuanto a refrescos, agasajos y funciones, “con calidad de no tener fornos ni juegos prohibidos”. Asimismo, sobre el otro asunto capital en liza, los horarios y salidas de las procesiones, fijaba que “se mantuviesen en el orden y horas que la observancia y práctica estimaba por más cómodas”. Con

todo, el presidente de la Chancillería, tras consultar al obispo de Valladolid, consiguió que las procesiones se ejecutasen todas de día, en la forma determinada por la Sala del crimen⁸.

Los ataques ilustrados y el clima de tensión regalistas apenas habían empezado. Los altercados tampoco finalizaron en los años cuarenta y la disputa se recrudeció hacia 1773, tras un polémico informe del corregidor local⁹, para agravarse aún más cuando, ese año, “vino orden para que recogiesen todos los libros de acuerdos, cuentas y constituciones de las cofradías, lo que se ejecutó”¹⁰. Efectivamente, Carlos III –por Real Cédula de Supresión de 10-V-1770, vigente desde 1773– suprimió todas las cofradías de Semana Santa, cesando sus juntas y funciones. Debían remitirse al Consejo de Castilla todas sus reglas, creándose una Junta de Caridad –R. C. de 6-I-1777– para aprovechar los bienes de aquellas hermandades: se definía así la extinción formal del sistema asociativo cofradial. No obstante, en 1797 –por R. C. de 20-VI– se decretaba de nuevo su “existencia legal”, al quedar excluida la Vera-Cruz de las suprimidas en mayo de 1770¹¹.

Las querellas se reprodujeron de nuevo pocos años después. En aquellos tiempos y frente a dicha Supresión General, las penitenciales solicitaron permiso para la continuidad de las procesiones de Semana Santa y la nueva aprobación reglada de sus antiguas constituciones. Al no extinguirse sus capillas (en muchos casos tampoco las procesiones), ni la devoción cultural a sus sagradas imágenes, los depositarios debían seguir velando por el mantenimiento de sus bienes y alhajas, y por el culto y ornato de los respectivos templos cofradiales.

Lo ocurrido a la Vera-Cruz jerezana a finales del XVIII ilustra los problemas de todas las penitenciales castellanas en aquellos momentos críticos. En 1798 se aprobaron sus Nuevas Reglas, lo que supuso la reordenación de la cofradía y su modernización. Doce capítulos concentraban los temas claves: obligaciones de los comisarios; procesiones; limosnas de los hermanos; organización formal de los entierros de los cofrades; multas que abonarían los que faltasen a los actos comunitarios; o el nombramiento de protectores y la custodia del ‘monumento’¹².

⁷ GARCÍA CHICO, Esteban. *La cofradía penitencial de la Santa Vera Cruz*. Valladolid: 1962.

⁸ CANESI, M., *op. cit.*

⁹ *Informe del Intendente Corregidor Ángel Bustamante*. 7 de abril de 1773; AHPV, Sección de Diputación, Leg. 3I, 22, n.º 27. Véase: EGIDO, T., *art. cit.*

¹⁰ PÉREZ, V., *op. cit.*, p. 465.

¹¹ El 16 de septiembre de 1771 el Consejo de Castilla las declaraba a todas extintas, por Real Decreto de 1 de octubre de 1771 (Real Cédula de 24 de abril de 1771; y R. C., 1 de abril de 1773). Así quedaba reflejado en las nuevas reglas de 1799 de la Vera-Cruz jerezana; véase: REPETTO BETES, José Luis. *La Vera Cruz de Jerez*. Cádiz, 1984.

¹² REPETTO, J. L., *op. cit.*, pp. 64 y ss. Índice: Capítulo I. Quiénes han de Recibir por Hermanos: cómo se han de recibir; qué juramento han de hacer. II. Recibimiento de las Hermanas. III. Obligaciones de los Hermanos. IV. Bienes que gozan los Hermanos. V. Cabildo General de Elecciones. VI. Obligaciones de los Comisarios. VII. Procesiones. VIII. Entierros de los Hermanos, y entierros de los pobres. IX: Limosnas que han de dar los Hermanos. X. Contribuciones de los que faltan a los actos de Hermandad. XI. Nombramiento de Protectores y llave del Monumento. XII. Cómo variar las Reglas y Gratificaciones que se han de dar.

Sin duda, constituyó un proceso con hondo calado en toda España¹³.

Mayor hincapié se ponía, adecuándose a lo sucedido por aquellas mismas fechas en la Vera-Cruz vallisoletana, en que los cofrades debían ser, todavía, “de buena vida y costumbres, tener empleo decente y no vil, ser cristiano viejo y limpio de toda mala raza y no estar castigado con penas infamantes”. Y, por supuesto, en el ceremonial de recepción de los nuevos hermanos: el neófito, tras confesar y comulgar ese día para ganar las indulgencias de aquel acto, delante del altar y junto a una mesa con el mayordomo al lado, debía decir “yo X, prometo guardar, observar y cumplir las Constituciones de esta Santa Hermandad, y ofrezco concurrir a todos sus actos y a los demás que se necesite, procurando y solicitando la mayor exaltación y culto de Dios N° Señor, su Santísima Madre y la Santa Cruz; y hago voto de defender el misterio de la Purísima Concepción, conforme lo siente la Sta. Iglesia, Católica, Apostólica y Romana”; a continuación se le entregaba la carta patente. La admisión de mujeres en las cofradías de la Santa Vera-Cruz estaba autorizada por bula de Paulo III (de 7-I-1536), y su recibimiento sólo consistía en asentar sus nombres en el *Libro de Hermanas*.

Entre sus obligaciones: asistir a todos los actos religiosos de la cofradía (misas, sermones, procesiones, manifiestos eucarísticos...) y al entierro de los hermanos cofrades, a los de sus familiares cercanos y, ‘de misericordia’, al de los pobres; ejecutarían actos comunitarios de ‘oración mental’ y diariamente debían reunirse en la capilla para rezar a la Virgen de las Lágrimas, ‘la Corona Dolorosa’. La aceptación de los cargos que recayesen sobre ellos se compensaba con la asistencia, hospitalaria, caritativa y espiritual, que disfrutaban los asociados: la Vera-Cruz de Jerez estipulaba un socorro diario de cuatro reales para los hermanos pobres y pagaba su funeral, con misa cantada y vigilia en su capilla.

Todos aquellos reajustes ordenancistas no impidieron el mantenimiento de las tensiones. Así, el *Plan y Apuntamiento (Itinerarios y Horarios)* elaborado en 1806 de la forma en que se celebran en Valladolid las procesiones de Semana Santa, redescubría las perennes cuestiones organizativas y procesionales de todas las penitenciales, amén de su languidecer interno, y añadiéndose un nuevo motivo: la unidad del desfile general al que debía incorporarse la Vera-Cruz¹⁴.

Y, de nuevo, el disgusto de la autoridad provenía de la manida celebración de ágapes y del reparto de abundantes refrescos, “abusos que convenía extirpar”. Para

el poder civil aquellos ofrecimientos a los acompañantes de las procesiones eran un peligro, pues “al abrigo de esta costumbre se establecían hornos donde se servían comidas, no faltaban durante su recorrido quienes las abandonaban en búsqueda de expansión y se intensificaba la práctica de los juegos de azar”. Frente a lo que sólo podía alegarse que “no podía arrancarse violentamente a las gentes la complacencia de usos tradicionales a los que iba unida su devoción”.

El proyecto remitido a la Suprema del tribunal cancelleresco, refiriendo todos aquellos abusos (“escándalos y excesos que una piedad mal dirigida había introducido”) y “para evitar tales desórdenes ahora”, pretendía la reforma total de las procesiones, centrada en que “habían de quedar reducidas a una sola” más la consabida de que “ninguna cofradía tenga refresco, comida ni bebida, a cualquier hora ni bajo otro título, so pena de multa de cien ducados y exclusión inmediata y perpetua”. El orden debía ser absoluto para garantizar la ‘paz procesional’ de los claros (“sin permitir competencia ni preferencia de lugar por antigüedad”), hasta prohibirse “la concurrencia de mujer alguna” y reforzando la uniformidad del negro como el atuendo penitencial más decoroso para los alumbrantes vallisoletanos.

El fin último era reducir “todas las carreras de Semana Santa a una”; para cuyo “buen orden y tranquilidad se dividirá la concurrencia del pueblo en muchos puntos”, protegida y presidida, con las rondas acostumbradas, por la autoridad judicial de la Chancillería, “sin separarse de ella hasta restituirla a las Angustias”¹⁵.

Cooperarían “con tan piadoso celo”, pues eran conscientes de que los abusos y desórdenes (lo mismo que la falta de medios de las penitenciales para celebrar sus prácticas religiosas) obligaban a su reforma. Tales disposiciones, muy conformes al culto, evitarían los actos indecorosos e indecentes, a la vez que abolirían la corruptela de los agasajos o refrescos; además, la única carrera proyectada era la mejor posible para que todos los muchos vecinos concurrentes en aquel tiempo pudieran contemplar las efigies sin confusión. No obstante, y mostrando no menos significativas reticencias jurisdiccionales, las cofradías creían conveniente una pausada reflexión sobre el incremento de aquel nuevo control corporativo. También los procuradores del común vallisoletanos pedían “meditación”, pues conscientes de que la Vera-Cruz “practica sus ejercicios de religión gracias al celo del vecindario que contribuye gustoso a tan santo

¹³ Como han analizado pormenorizada y acertadamente: ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada y LÓPEZ-GUADALUPE, Miguel L. *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Granada: 2002.

¹⁴ Véanse: ALONSO CORTÉS, Narciso. “Notas para la historia de las procesiones vallisoletanas” y “Las primeras cofradías de disciplina”. En *Miscelánea Vallisoletana*, facsímil, Valladolid, 1994. Y: EGIDO, T., *art. cit.*, pp. 178-185.

Expediente de 1806 (enero-octubre); *Archivo Municipal de Valladolid (AMV)*, Fondos de Chancillería, Leg. 31-6.

¹⁵ En octubre, el Real Acuerdo comunicó al Ayuntamiento su resolución; y éste, el día 9, redactó su propio informe, contestando el precedente. Expediente de 1806; *AMV*, Fondos de Chancillería, Leg. 31-6.

fin con arreglo a la costumbre” no aceptaban que todos los asistentes debiesen ir vestidos de negro, al no tener en cuenta que “la mayoría de los vecinos menos pudientes van por devoción, dejando sus velas en obsequio a beneficio de las imágenes, lo que limitaría la concurrencia de muchas gentes al no poder hacerse dichos hábitos: no acudirían y las penitenciales perderían el ingreso de sus limosnas con que se sostienen sus iglesias”, abogando por la conservación de “los buenos usos y justos desahogos, pese a la multiplicidad de procesiones y vicios humanos”, pues, de lo contrario, “insensiblemente, se pasaría al olvido de las santas costumbres, y de allí a la relajación a que la naturaleza inclina”¹⁶.

En suma, el ayuntamiento, reconociendo que “tanta novedad en materia de culto religioso será muy mal mirado”, se mostró reacio a interrumpir la tradición popular y la reducción procesional única. Así, aquellos acuerdos quedaron incumplidos, hasta que en 1810, una orden del general francés Kellermann, ordenó la primera celebración única de la Semana Santa vallisoletana.

Este clima de tensión, iniciado a comienzos del XVIII, no desaparecería en el momento crítico de la quiebra socio-mental del Antiguo Régimen: más bien certificó el posterior languidecimiento de todas las penitenciales.

LA REALIDAD ECONÓMICA DE LAS HERMANDADES

En torno a las cofradías penitenciales, si el problema ideológico —de la necesaria reforma ilustrada— era determinante, no lo fue menos el económico, en virtud de la irregularidad y dificultades para su propia financiación anual.

La regulación quinquenal del presupuesto de 1738 de la cofradía de Jesús Nazareno sintetiza la distribución anual de los ingresos y gastos de todas las penitenciales vallisoletanas durante una de sus etapas menos pujantes¹⁷.

Cargo

Limosnas anuales sacadas por los mayordomos que piden por las calles el viernes de cada semana, reguladas al quinquenio	2.000
Renta de una casa propia (“su renta se va en los reparos”)	132
Total (reales)	2.132

Data

Al capellán, por su asistencia a la cofradía, iglesia y rosario todas las noches	672
Réditos anuales de cuatro censos en contra	504
Curas de Santiago por 12 misas cantadas de renovación	180
Id., por otras 12 misas rezadas de renovación al año	72
Gasto de cera anual en la iglesia	300
Dos luminarias, Sacramento y efigie de Jesús	150
Estampas de la efigie de Jesús que se tiran cada año para los devotos (limosnas)	24
Retejos y obras precisas de la iglesia	60
Lavar y aderezar la ropa de la sacristía	60
Total (reales)	2.022

Se trataba de presupuestos bajos pero equilibrados, donde los gastos ordinarios de cera, pagos al capellán y la amortización de los réditos censuales se compensaban gracias a la caridad pública y a las limosnas recibidas.

Las cuentas anuales de la cofradía de la Vera-Cruz, sólo conocidas desde 1789 hasta 1817, enriquecen esta información económica¹⁸. El ejemplo de la más antigua de las conservadas ilumina las posibilidades de desenvolvimiento de cada hermandad, así como el monto de su *alcance* final, tras diferenciarse las principales partidas constitutivas de los ingresos del *cargo* y los gastos de la *data*.

Resumen de las Cuentas de la Vera-Cruz; ejercicio 1789-1790 (en reales)¹⁹

CUENTA ANUAL DE LA COFRADÍA DE LA VERA-CRUZ

Cargo general

3.400-14 reales	Demanda de los Viernes	1.949	57,4%
	Renta Alquiler de Casas	838	24,6%
	Limosnas y ‘Cajillas’	523-16	15,4%
	‘Claro’ del día de La Cruz	90	2,6%

Data general

3.788-2 reales	Semana Santa	338	8,9%
	Cruz de Mayo	520	13,7%
	Refrescos	1.399-32	37,0%
	Capellán	244	6,4%
	Misas y Memorias	213	5,6%
	Llamador	789-16	20,8%
	Estampas y Cruces	140	3,7%
	Función de Ánimas	69	1,8%
	Otros gastos	75-6	2,1%

Alcance en contra de la Cofradía: 387-20 reales

¹⁶ Expediente de 1806; AMV, Fondos de Chancillería, Leg. 31-6.

¹⁷ ARRIBAS ARRANZ, Filemón. *La cofradía penitencial de N. P. Jesús Nazareno de Valladolid*. Valladolid: 1946. Presupuesto de la cofradía de Jesús Nazareno para el año 1738.

Además de éste se conoce otro de 1836, ya en fase de pleno decaimiento: el presupuesto era mucho menor, situándose los ingresos en 1.528 reales.

Estos caudales fueron administrados por la Junta de oficiales, efectuando los pagos el tesorero previo libramiento de los alcaldes, aunque también contaban con tesoreros especiales para llevar las cuentas de determinadas obras.

¹⁸ ACVCV, Libro de Cuentas, n° I, desde 1790.

¹⁹ ACVCV, Libro de Cuentas, n° I. Firmado el 25 de septiembre de 1790.

CUENTA DE LA NOVENA DE LA DOLOROSA

CARGO				
2.225 reales	Limosnas 9 días Novena	1.876	84,3%	
	Véredas	349	15,7%	
DATA				
1.244-18 reales	Música de la Catedral	360	28,9%	
	Párroco de San Miguel	110	8,8%	
	Limosnas de Misas	52	4,2%	
	Impresor Estampas	122	9,8%	
	Llamador (Sacristán)	74	5,9%	
	Refrescos	377-18	30,3%	
	Lámpara, Doctrinos y Predicador	78	6,3%	
	Varios	71	5,8%	

Alcance a favor de la Cofradía: 980-16 reales

Alcance anual a favor de la Cofradía: 593 reales

Ingreso global Limosnas: 4.697'5 reales sobre 5.625'5 reales (83,5%)

Gasto global en Refrescos: 1.899'5 reales sobre 5.032'5 reales (37,7%)

Pagos al Llamador: 863'5 reales sobre 5.032'5 reales (17,1%)

Desde 1805, ratificando la mayor importancia de los asuntos económicos una *Junta de Hacienda* certificaba la veracidad de las cuentas de esta cofradía.

En los cargos y datas anuales siempre se incluían los alcances a favor o en contra del depositario, por lo que, positivos o negativos, se sumaban al ingreso o al gasto el año siguiente; así, los resultados contables favorables o contrarios a la cofradía siempre se encontraban 'inflados' (tabla n° I). Se incluye un anexo final de las cuentas de la Vera-Cruz vallisoletana, y la de las limosnas en su Novena de Nuestra Señora de los Dolores (con los abonos ocasionados en la misma), durante el ejercicio

1789-90, para apreciar por menor la relevancia de las distintas partidas capitales registradas en cada balance, vinculadas a una situación económica bastante estable.

CUENTAS 'REALES' DE LA COFRADÍA DE LA VERA-CRUZ DE VALLADOLID. 1789-1817 (en reales de vellón)

Ejercicio	Cargo Total	Data Total	Alcances	
			A favor Cofradía	En contra
1789-1790	5.625	4.745	880	
1790-1791	6.414	6.290	124	
1791-1792	7.079	8.727		1.648
1792-1793	7.803	7.173	630	
1793-1794	9.065	8.443	622	
1794-1795	7.051	7.120		69
1797-1798	2.447	2.428	19	
1798-1799	7.800	6.752	1.048	
1799-1800	10.664	8.425	2.239	
1800-1801	17.048	20.835		3.787
1801-1802	6.764	7.298		534
1802-1803	7.184	7.860		676
1805-1806	8.032	4.848	3.184	
1806-1807	7.813	6.862	951	
1807-1808	5.100	4.112	988	
1808-1809	4.196	4.051	145	
1809-1810	5.832	7.549		1.717
1810-1811	6.153	8.171		2.018
1811-1812	4.699	5.033		334
1812-1813	4.654	4.881		227
1813-1814	5.614	6.130		516
1814-1815	6.186	6.418		232
1815-1816	9.308	7.305	2.003	
1816-1817	6.415	7.224		809

Tabla n° I. CUENTAS DE LA COFRADÍA DE LA VERA-CRUZ DE VALLADOLID. 1789-1817 (en reales de vellón)²⁰

EJERCICIO	Cargo General	Cargo Novena	Suma Cargo	Data General	Data Novena	Suma Data	Alcance General	Alcance Novena	Alcances	
									A favor	En contra
1789-1790	3.400	2.225	5.625	3.788	1.245	5.033	-388	980	592	
1790-1791	4.573	2.433	7.006	4.645	1.645	6.290	-72	788	716	
1791-1792	5.221	2.574	7.795	7.060	1.667	8.727	-1.839	907		932
1792-1793	4.730	3.073	7.803	6.541	1.564	8.105	-1.811	1.509		302
1793-1794	6.220	2.845	9.065	6.245	2.500	8.745	-25	345	320	
1794-1795	4.663	2.708	7.371	5.448	1.672	7.120	-786	1.037	251	
1797-1798	2.698		2.698	2.428		2.428			270	
1798-1799	5.042	3.028	8.070	6.752		6.752			1.328	
1799-1800	11.992		11.992	8.425		8.425			3.567	
1800-1801	17.823	2.792	20.615	18.927	1.908	20.835	-1.104	884		220
1801-1802	4.494	2.270	6.764	6.196	1.322	7.518	-1.702	948		754
1802-1803	4.689	2.495	7.184	6.903	1.711	8.614	-2.214	784		1.430
1805-1806	4.561	3.471	8.032	4.513	1.765	6.278	48	1.706	1.754	
1806-1807	6.209	3.358	9.567	5.148	1.714	6.862	1.061	1.644	2.705	
1807-1808	4.433	3.372	7.805	2.372	1.740	4.112	2.061	1.632	3.693	
1808-1809	5.059	2.830	7.889	1.978	2.073	4.051	3.081	757	3.838	
1809-1810	6.311	3.359	9.670	5.265	2.284	7.549	1.046	1.075	2.121	
1810-1811	5.397	2.877	8.274	6.540	1.631	8.171	-1.143	1.246	103	
1811-1812	2.170	2.632	4.802	3.396	1.637	5.033	-1.226	995		231
1812-1813	1.649	3.005	4.654	3.401	1.711	5.112	-1.752	1.294		458
1813-1814	2.168	3.446	5.614	4.006	2.582	6.588	-1.838	864		974
1814-1815	2.825	3.361	6.186	6.383	1.009	7.392	-3.558	2.352		1.206
1815-1816	5.633	3.675	9.308	5.430	3.081	8.511	203	594	797	
1816-1817	3.193	4.019	7.212	5.027	2.197	7.224	-1.834	1.822		12

²⁰ ACVCV, Libro de Cuentas, n° I.

La explicación del significado de estas cuentas se resume en que la Vera-Cruz de Valladolid alimentaba sus rentas a partir de la petición de limosnas, pues éstas eran importantes a lo largo de todo el año: las de “todos los viernes” y las recogidas esporádicamente en los ‘cepillos’ de su templo, más los alcances de la Novena de la Dolorosa, cuando siempre se obtenían cuantiosos beneficios, junto a las provenientes de las *veredas* y del petitorio diario realizado entre los devotos.

La estructura de su ingreso era clara (también la contabilidad de los gastos corrientes): esas tres cuartas partes del cargo se completaban con los réditos derivados del alquiler de las casas de su propiedad y de la percepción de censos situados a su favor. Todos los años se repetía la misma distribución porcentual.

Por su parte, los numerosos ‘convites de cofradía’ más las asignaciones al sacristán-llamador (junto con los pagos —a los numerosos y variados participantes, entre los que siempre destacaba el capellán con más del siete por ciento de los gastos— ocasionados con motivo de sus principales actividades populares en Semana Santa, el Tres de Mayo y la Novena mariana, amén de otros variados gastos generales) constituían las principales partidas de la data general anual.

Aunque nominalmente los libros consignan más años de beneficios que de pérdidas, realmente —al descontarse los ‘cargos y datas por no cobrado’ y los ‘alcances anuales positivos o negativos’— se distribuyeron al cincuenta por ciento, con un balance final totalmente equilibrado (12.833 reales favorables a la cofradía frente a los 12.567 rls. a favor del depositario). Esta realidad bonancible sólo fue posible gracias a los alcances siempre positivos, y en continuo y progresivo incremento, obtenidos tras la periódica celebración de la Novena de N^{ra} S^{ra} de los Dolores, cuando en muchos ejercicios se recaudaron más de un millar de reales (hasta el espectacularmente caritativo de 1814-15, al sobrepasar los 2.350 rls.).

En cambio, hasta 1803, y como volvería a ocurrir en 1811-1815, todos los balances anuales muestran como la Vera-Cruz no podía subsistir únicamente con sus ‘ingresos generales’. Así, salvo en el quinquenio 1805-1810, los déficits se reiteraban, acumulándose: los

gastos crecían mientras las aportaciones se estancaban o incluso experimentaron una importante reducción posterior.

En definitiva, salvo el solvente ejercicio 1805-06 y el paupérrimo 1801-02, y pese a algunos altibajos y dimorfismos contables, las arcas de la cofradía de la Vera-Cruz de Valladolid subsistían mal que bien un año con otro, permitiendo la continuidad de sus celebraciones festivas y de sus procesiones penitenciales.

CONCLUSIONES

Centrándonos en la cofradía de la Vera Cruz vallisoletana se ha analizado, desde una doble perspectiva, el sistema asociativo religioso más característico del Antiguo Régimen y aún plenamente vigente durante el siglo XVIII, cuando se dieron los primeros pasos para transformar la piedad barroca en otro modelo cultural más ilustrado: su reforma —o el encauzamiento de sus prácticas— y los medios económicos necesarios para su sostenimiento material —y espiritual—.

Durante el Setecientos, las cofradías penitenciales castellanas seguían totalmente vivas, manteniendo su espíritu de oposición a las novedades, aunque aclimatándose finalmente. A pesar de ir perdiendo su brillo barroco y la fuerza de su amplia convocatoria precedente, seguían guiando muchos rituales populares, como refleja la vitalidad del *Nuevo Reglamento de 1739* de la más antigua penitencial local, instante en el que se han centrado los cambios, económicos y mentales, que tuvieron lugar durante aquella centuria.

Los horarios procesionales y de los almuerzos de cofradía constituían momentos problemáticos de choque mental capital entre unas autoridades que pugaban por reconducir las prácticas cotidianas de aquellas hermandades frente a los asentados rituales populares que apenas distinguían fiesta y piedad, nada preocupados por la interiorización de los dogmas de su fe. Y todo ello estructurado en torno a unas formas de ingreso monetario, ciertamente variable dado el peso de la limosna caritativa colectiva, y unos gastos no siempre acordes a principios espiritualizados.

Anexo²¹. **Libro de Cuentas de la Venerable Cofradía de la Santa Vera-Cruz**, primera penitencial de esta muy noble y leal ciudad de Valladolid, que da principio con las que dio y se tomaron a don Manuel de Ara su depositario, desde 10 de mayo de 1789, en que fue nombrado, hasta otro tal día del de 1790.

ALCANCE A FAVOR DEL DEPOSITARIO	287-20 reales
CARGO (INGRESOS)	3.801-6 reales
Sacó y entregó el mayordomo de viernes, Claudio Marcos	655
Sacó y entregó en el tiempo que pidió el mayordomo de viernes, José Ortego	674
Sacó y entregó el mayordomo de viernes, Juan Martín	620
Renta de la casa alquilada de la Platería, propia de esta cofradía, de medio año	330
Renta de otra casa alquilada, del año 1789	242
Renta de otra casa alquilada, del año 1789	176
Renta de otra casa alquilada, de año y medio	90
Limosna para el Santísimo Cristo	40
Producto de los 'ramilletes' en el año de estas cuentas	189
Limosna para la función de Ánimas por la marquesa de Camarasa	20
Valor de los granos que sacaron de limosna fuera del puente este año	17
Producto de las 'cajillas'	166-16
Producto de las 'cajillas'	91
Dio Manuel Troncoso, el 9 de mayo, por el claro que llevó el día de la Vera-Cruz	90
Réditos del censo que paga Antonio Cano, vencidos en año y medio (No Cobrado)	300-24
DATA (GASTOS)	4.088-26 reales
Al rector de los Doctrinos por la asistencia a la procesión de Jueves Santo	24
Asistencia de la parroquia de dicha procesión	58
Refresco de los señores que asistieron al claro de Manuel Fernández	112
Gratificación a los señores que llevaron la Virgen y paso del Descendimiento	70
Licencias de las procesiones de Jueves Santo y Santa Vera-Cruz	8
Cocheros asistieron a la visita de los jueces para dichas procesiones	8
Gastos del día de 'la planta'	58
A los mayordomos de cuerpos: pago gastos en el claro pusieron el día de la Cruz	80
Repartidos el día de Nuestra Señora del Carmen y Triunfo de la Santa Cruz	29
Sermón y regalo al predicador el día de la Vera-Cruz	75
Música de la Catedral por asistir a la misa y procesión de ese día	150
Asistencia de la parroquia a la procesión de ese día	62
Al rector de los Doctrinos por su asistencia	24
Pagados a los danzantes	100
Compra de los libros para asentar estas cuentas	40
Tirar 300 estampas en papel fino	55
Cuatro docenas de tarjetas para las cruces	10
Dorado de 14 cruces	35
Refresco del 'día de la bulla', 14 de diciembre	180
Importe de los refrescos, de 11 y 14 de junio	480
Panes de roscas gastados en la función de Ánimas	142-32
Bizcochos de canela y pan y dulces para los oficiales del peso	417
Gastos del día que se va a el Pero fuera del Puente	28
A los clarineros por su asistencia y acompañamiento para dar los 'ramilletes'	70
Gastado la noche del apuntamiento	82
Al capellán de la cofradía por misas cumplidas de la fundación de Santiago de Escobar	244
Limosna de 20 misas rezadas por los cofrades que han fallecido este año	80
Por el mismo concepto	80
Al llamador por el sueldo de este año y asistencia a los entierros	786-16
Por la asistencia de la Oblata	12
Subsidio y excusado	10-12
Visita del Obispo	12
Aceite de las lamparillas y cabildos y varias menudencias	20
Por la asistencia a la misa de las Memorias, del día 7 de noviembre	29
Asistencia de la misa del Ángel de la Guarda	16
Función de Ánimas (misa, ofrendas, doctrinos y llamador)	69
Oficiar la misa del 2 de marzo	8
Al llamador por la asistencia del día del Ángel de la Guarda	3
Paga de frutos civiles	16-10
Gastos menudos	4-16
Data por no cobrado del censo de don Antonio Cano	300-24

²¹ Aprobadas por la cofradía. *ACVCV*, Libro de Cuentas, nº I. Firmado el 25 de septiembre de 1790.

Cuentas que toma la cofradía de la Vera Cruz al depositario del producto de las limosnas en la Novena de Nuestra Madre de los Dolores, de este año 1789-90, y gastos ocasionados en la misma.

ALCANCE A FAVOR DE LA COFRADÍA (Resulta ser alcanzado el Depositario)		692-30 reales
CARGO		2.225 reales
Sacado por los que asistieron al 'plato' en la 1ª noche de la novena (18 de marzo)	123	
Segunda noche que pidieron	168	
Tercera noche que pidieron los clérigos	102	
Cuarta noche que pidieron los secretarios de cámara	312	
Quinta noche	127	
Sexta noche	137	
Séptima noche que entregaron los señores que pidieron	150	
Octava noche, que pidieron los señores del Comercio, sacaron y entregaron	355	
Novena: entregaron a la administración general de rentas reales y provinciales	402	
Veredas: entregaron los señores que pidieron en el barrio de San Andrés y Mantería (rebajados 18 rls. para oficiar 3 misas dichas por el capellán de la cofradía)	139	
Sacaron y entregaron los señores que pidieron fuera del Puente y barrio nuevo	30	
De la 'vereda' de la ciudad, en que salió el depositario, por no haber quien la hiciere	160	
Dinero que valió las monedas malas	20	
DATA		1.532-4 reales
Música de la Catedral	360	
Al párroco de San Miguel por la asistencia a dicha novena	110	
A don Rafael del Tío por su asistencia el día de los Dolores	8	
Pagados a un cura por 6 misas (a 6 reales)	36	
Por la limosna de la misa de postre del último día de la novena	8	
Al llamador (José Brián) por su trabajo y asistencia a la novena	56	
Al impresor por editar y estampar las papeletas de convite	122	
Bizcochos y dulces gastados en dicha novena	46	
Agua de limón y barquillos en los 9 días	241-10	
Aceite para la lámpara de dicha novena	16	
Tres cántaras de vino para dicha función	66	
Al llamador para el gasto de los braseros	14	
Dos libras y cuarterón de chocolate para la función	18	
Bollos de leche y tortillas	6-8	
Dijo el llamador haber gastado en la licencia que había sacado del provisor	4	
Los Doctrinos que asistieron a ocultar	2	
Al predicador el último día de la novena	60	
Gastos varios	20	
Hacer estas cuentas	12	
De monedas viejas	39	
Alcance de la cuenta general antecedente	287-20	

LA MUJER EN LA SEMANA SANTA LEONESA. ANÁLISIS SOBRE SU EVOLUCIÓN Y ESTADO ACTUAL

Xuasús González y Carlos García Rioja
Asociación La Horqueta (León)

INTRODUCCIÓN

Probablemente, todos nos hemos preguntado más de una vez por qué la situación de la mujer en la Semana Santa no deja de ser un tema de tanta actualidad. Y, más aún, por qué existe un debate sobre este asunto.

Pero, sea como fuere, la situación es esa. Por alguna razón, la mujer, por el mero hecho de ser mujer, está en el *punto de mira* de muchos, y como norma general, en posición de clara desventaja con respecto a los varones¹.

LA MUJER EN LA SEMANA SANTA DE LEÓN A TRAVÉS DE LOS SIGLOS

En contra de lo que muchos creen, el papel desempeñado por la mujer en las cofradías leonesas ha sido, a lo largo de su historia, mucho más activo de lo que a priori puede parecer. Las tres penitenciales históricas de la ciudad —Angustias, Jesús y Minerva— contaron con hermanas en sus filas, siempre o en distintos momentos, con episodios curiosos pero muy significativos, como el de la primera de ellas que, en 1693, tuvo a una mujer como máxima representante de la misma, tras el fallecimiento de su esposo, Abad de la Cofradía en aquel momento².

Y es que puede asegurarse que la Cofradía de Angustias, fundada con toda probabilidad durante la segunda mitad del siglo XVI y tradicionalmente considerada la más antigua de las leonesas, tiene desde sus orígenes mujeres o *cofradas*, como se las denomina en la Regla de 1611 de la penitencial de Jesús Nazareno³. Con la aparición de este interesante documento, quedó demostrado que esta *compañía*, actualmente formada exclusivamente por hombres, tuvo hermanas en su seno al menos desde su refundación en el citado año hasta los primeros años del siglo XX, cuando dejaron de figurar en los listados por causas desconocidas⁴ pero que presumiblemente poco o nada tuvieron que ver con el hecho de ser mujeres y tal vez sí con la grave crisis en la que se vio inmersa la Cofradía en aquella época.

Por otra parte, resulta cuando menos sorprendente que la mencionada Regla deje clara la admisión de hombres y mujeres, en igualdad de derechos y obligaciones, con la única excepción de que “en nuestra procesión no se admita mujer cubierta”⁵—que no quiere decir que no desfilara, sino que no podía vestir el hábito— y que, en cambio, los vigentes estatutos —aprobados por el obispo Luis Almarcha en 1947— no mencionen ninguno de estos aspectos. De hecho, a la luz de la redacción de su artículo segundo, no parece existir razón alguna para vetar la entrada de hermanas⁶.

¹ Como respuesta a este contexto, las mujeres cofrades —entre otras medidas— han comenzado a organizarse creando asociaciones por todo el Estado, ofreciendo una visión muy interesante sobre el tema que nos ocupa. Entre sus iniciativas, se encuentra la organización de Encuentros de Mujeres Cofrades, a cuya última edición tuvimos ocasión de asistir y conocer de primera mano cómo se encuentra el papel de la mujer en lugares muy distintos, por parte de algunas de las principales referentes en la reivindicación de la igualdad hombre-mujer: Mariola López Ferrer (Alicante), María Victoria Borí Espinosa (Cartagena), Paloma Sánchez Domínguez (Málaga)...

² NOGAL, p. 28.

³ GONZÁLEZ Y PASTRANA, p. 10.

⁴ CAYÓN, p. 40.

⁵ GONZÁLEZ Y PASTRANA, p. 12.

⁶ “Sólo serán admitidos en la Cofradía los fieles cristianos y apostólicos romanos bien reputados y de buenas costumbres, que frecuenten los Santos Sacramentos de la Penitencia y Comuni3n, los reciban al menos en los tiempos prescritos por nuestra Santa Madre la Iglesia, y que no falten públicamente a los demás preceptos de nuestra Religión, ni se hallen gravados por censuras Eclesiásticas”, *Estatutos de la Cofradía del Dulce Nombre de Jesús Nazareno*. León: 1948.

En el caso de las otras dos penitenciales históricas —Angustias y Minerva— el papel de la mujer ha corrido paralelo si bien, en la actualidad, es radicalmente distinto. Considerada cofradía de hermanos y hermanas, como figura en el preámbulo tanto de sus ordenanzas actuales, como de las anteriores, Angustias y Soledad admite desde sus inicios en igualdad de derechos y deberes a hombres y mujeres, con la única salvedad de la forma de participar en las procesiones, en donde las féminas solamente podían llevar como distintivo de la Cofradía el emblema de la misma en lado izquierdo del pecho, portando velas y situándose detrás de las efigies entre las filas de devotos⁷.

Los cambios de la sociedad y de la propia Semana Santa, como veremos a continuación, junto a la promulgación de un nuevo Código de Derecho Canónico, impulsaron en 1991 un cambio de estatutos —no exento de controversias entre algunos sectores de la hermandad que llegaron a solicitar su baja en la misma— que, aprobado en 1992 por el obispo Antonio Vilaplana, permite a la mujer participar en los cortejos penitenciales con el hábito de la congregación, quedando como única distinción la puja⁸ de los pasos, ya que una de las normas finales del reglamento de braceros y banderas determina que “cada paso será pujado en su totalidad por hermanos o por hermanas, evitando la mezcla de sexos”⁹. Aun así, en la práctica, ante la ausencia de cargadores en los pasos portados por hombres en los últimos años, las hermanas se han incorporado puntualmente a alguno de ellos, en un alarde de normalidad en el seno de la penitencial decana que vivió su punto álgido en la Procesión del Santo Entierro de 2006, cuando la imagen de Nuestra Señora de la Soledad —cotitular de la Cofradía— salió a la calle gracias en buena medida a la concurrencia de algunas hermanas¹⁰. La entrada de la primera mujer en la Junta de Gobierno, acaecida en ese mismo año y el hecho de que ésta dirigiera como seise¹¹ un paso pujado por braceros en 2008, transcurridos y aceptados con total naturalidad en la vida de la penitencial, suponen una trayectoria modélica en cuanto se refiere a la integración de las hermanas en ésta, pese a los defectos que aún quedan pendientes de subsanar.

Como ya apuntábamos, la trayectoria de Minerva ha transcurrido pareja a la de Angustias, pero con muy diferente final. Si ya aceptaba hermanas tras su fusión

con la Vera+Cruz, según se desprende de las constituciones de 1895, cuyo quinto artículo recoge que “pueden pertenecer a esta asociación toda clase de personas de uno y otro sexo”¹², los posteriores e incomprensiblemente aún vigentes estatutos, aprobados en 1927, aclaran que “las hermanas podrán asistir a las procesiones, pero ocuparán el sitio que se las señale, no colocándose nunca entre los hermanos”¹³.

En este sentido nos consta la existencia, en los años cuarenta del pasado siglo, de un “Reglamento de la Cofradía de Mujeres de Minerva y Vera+Cruz” que concretaba la labor de las hermanas en el seno de la penitencial orientada a la limpieza, el arreglo y el adorno de las Imágenes, misión para la cual se constituían grupos —con una Hermana Mayor al frente— encargados de cumplir y ejecutar las disposiciones emanadas de la Junta de Gobierno a la que, dicho sea de paso, hasta donde se conoce, curiosamente jamás perteneció ninguna hermana, pese a que no hubiera normas que lo prohibieran, tal y como ocurrió también en Angustias y en Jesús.

El proyecto de renovación de estatutos llevado a cabo en el seno de Minerva en 1999 no recogía en su articulado la total participación de las hermanas en las procesiones ni la equiparación de derechos y deberes con sus hermanos, unas legítimas aspiraciones que quedaron olvidadas con la interrupción del proceso de actualización de las normas más antiguas dentro de las vigentes en las cofradías leonesas.

Tras varios siglos de existencia de las tres penitenciales a las que nos hemos referido, en pleno nacionalcatolicismo, entre 1945 y 1965, en León se fundan cuatro nuevas congregaciones, en las que la mujer ocupa un papel desigual. Las Hermandades de Santa Marta y de Jesús Divino Obrero, tal vez por sus raigambres sociales, admiten desde sus inicios a la mujer en sus filas, si bien en ambas queda relegada a procesionar sin túnica, en lógica concordancia con el Código de Derecho Canónico vigente en esa época¹⁴; por su parte la Cofradía de las Siete Palabras las acoge —también desde su fundación— bajo la denominación de Hermanas Mayores, si bien, dado el carácter penitencial que imprime a su cortejo, en el que tampoco participan niños, considerados aspirantes, prohíbe su concurrencia al mismo; en esa misma línea de austeridad se crea la Cofradía del Perdón, inicialmente compuesta por hombres pero que,

⁷ *Estatutos de la Cofradía de Nuestra Señora de las Angustias y Soledad*. León: 1943.

⁸ Se denomina “puja” a la forma de cargar los pasos en León, generalmente sobre un hombro, por fuera del paso, y andando “de frente”. Los braceros pujan ataviados con el hábito de la cofradía.

⁹ *Estatutos de la Cofradía de Nuestra Señora de las Angustias y Soledad*. León: 1992.

¹⁰ REVENGA, pp. 60-61.

¹¹ Los seises son los componentes de la junta de gobierno normalmente encargados de organizar y dirigir un paso, así como de

tomar decisiones en el resto de asuntos relacionados con la marcha de la cofradía.

¹² MÁRQUEZ.

¹³ *Estatutos de la Cofradía...*

¹⁴ El canon 709.2 indicaba que “las mujeres únicamente pueden ser inscritas en las cofradías para lucrar las indulgencias y las gracias espirituales concedidas a los cofrades” (MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ, Lorenzo, ALONSO MORÁN, Sabino y CABREROS DE ANTA, Marcelino, p. 282).

dada la afluencia de mujeres a su primera procesión, decide integrar a estas como hermanas sólo unos meses más tarde, en la aún hoy existente Sección de Manolas¹⁵.

De todas ellas, la de Jesús Divino Obrero es la primera que procura la integración de las hermanas en la vida cofrade, intentando que el Obispado apruebe una renovación de estatutos que habría permitido la total participación de éstas en las procesiones con anterioridad a la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico. No será hasta 1987 cuando pueda verse en la Semana Santa de León, por vez primera, a la mujer vistiendo el hábito de su hermandad, en este caso en la referida Jesús Divino Obrero, que lleva a gala, además, haber sido la primera congregación leonesa en contar con braceras. En los siguientes años, a ritmo de vértigo, el resto de cofradías modernas —Santa Marta, Siete Palabras y Perdón— comienzan a ver cómo sus hermanas obtienen la tan ansiada igualdad con sus hermanos.

Por otra parte, también es justo reconocer la apuesta de la Hermandad de Santa Marta por la mujer en 1982, formando el grupo de Samaritanas que, ataviadas con un hábito propio y a cara descubierta, portan desde entonces los atributos eucarísticos en la Procesión de la Sagrada Cena.

Llegada la década de los noventa del pasado siglo y, con ella, un periodo de eclosión en la Semana Santa leonesa en que el número de cofradías pasa de siete a dieciséis y se multiplican igualmente las nóminas de hermanos, pasos y cortejos, se produce una cierta involución en el aspecto que venimos estudiando. Y es que, si en 1990 seis cofradías eran mixtas y sólo una de ellas estaba reservada al género masculino, y las hermanas podían vestir su hábito o estaban a punto de poder hacerlo en cinco de las siete penitenciales existentes, los primeros procesos fundacionales en un cuarto de siglo desequilibran por completo este panorama.

En 1991 se crea la Cofradía de Nuestro Señor Jesús de la Redención, integrada únicamente por varones, a la que sigue la de María del Dulce Nombre en ese mismo año, compuesta exclusivamente por mujeres. Un hecho permitido por el obispo de la Diócesis, Antonio Vilaplana y que vino amparado por una realidad subyacente quizá muy distinta al panorama al que nos referíamos en el párrafo anterior. La fundación de Jesús de la Redención, propiciada por cofrades de las penitenciales históricas donde, como ya hemos visto, la mujer siempre estuvo relegada a un segundo plano, supuso tal vez la espoleta para la creación de una cofradía estrictamente femenina, curiosamente formada en su mayoría por las esposas, hijas o hermanas de aquellos.

Pese a los movimientos aperturistas e integradores de finales de los ochenta, o el histórico cambio vivido en

la Cofradía de Angustias en 1991, a los que ya nos hemos referido, la erección de Redención y María sin duda marca un paso atrás en las conquistas obtenidas puesto que, además, suscita —especialmente en el caso de la segunda— nuevas polémicas como la originada por la inclusión de sus hermanas en el paso que, propiedad de la Junta Mayor, pujaban los braceros de todas las congregaciones, un debate que nutrió multitud de titulares periodísticos en el año 1993 y que, unido a otras cuestiones controvertidas, terminaron con la abierta división de las cofradías leonesas en dos *bandos*, que tardaron varios años en *reconciliarse*.

Por si fuera poco, la expectación levantada en la Semana Santa de 1992 con la primera salida de la Cofradía de María, tildada por la prensa como “La rebelión de las paponas” y adornada por declaraciones de su Abadesa afirmando que “queríamos hacer una cofradía para nosotras solas”, abrieron, como ya apuntábamos anteriormente, una honda brecha que, de alguna forma, ensanchó en esa misma época la creación de otras dos Cofradías —Expiración y Agonía—, formadas por hombres y mujeres respectivamente. En este caso, la influencia de las penitenciales históricas en los fundadores de la primera, como ocurriera con la Redención y una aparente escisión de María del Dulce Nombre, en el caso de la segunda, germinaron dos nuevos ejemplos de retroceso, curiosamente en cofradías nacidas a finales del siglo XX, en plena etapa democrática y tras el impulso renovador del Concilio Vaticano II y del nuevo Código de Derecho Canónico.

Afortunadamente, éste no fue el camino seguido por el resto de hermandades creadas en la década de los noventa. Bienaventuranza, Desenclavo, Sepulcro, Sacramentado y Gran Poder aceptaron desde un principio hermanos y hermanas en su seno, con igualdad de derechos y deberes y donde tan sólo la puja —mixta en algunas, separada en otras— es la única distinción real entre hombres y mujeres. Además, una de ellas, la del Santo Cristo del Desenclavo, tuvo a su frente entre 2000 y 2002 a la primera Hermana Mayor de la Historia en la Semana Santa leonesa, un ejemplo seguido con total naturalidad por muchas otras cofradías que hoy en día cuentan con mujeres como máximas representantes de las mismas.

Es, sin duda, el más claro ejemplo de integración en una Semana Santa que, ya iniciado el siglo XXI, conjuga la existencia de cofradías masculinas —tres—, con penitenciales femeninas —dos— y con una abrumadora mayoría de congregaciones mixtas —once— de las que una de ellas aún tiene pendiente equiparar a las hermanas con sus hermanos; una Semana Mayor en la que la mujer forma parte de las juntas de gobierno e incluso dirige

¹⁵ Mujeres de mantilla que acompañan a un paso en la procesión, dentro del cortejo.

cofradías, pero que sigue contando con bandas compuestas por hombres o por mujeres, con pasos pujados por uno u otro sexo, pese a unas reglas que reconocen total igualdad, pero que siguen haciendo salvedades.

Una serie de incongruencias que se puso nuevamente de relieve en la renovación estatutaria de las Cofradías de Redención y María, sancionada por Monseñor Julián López Martín en 2004, y en la que se echó en falta una adecuación a los tiempos presentes, tal y como se exige en la normativa para la creación de nuevas cofradías promulgada por el propio obispo un año antes¹⁶. Entonces y ahora, se continúa apreciando la ausencia de estatutos marco o normas que actualicen el funcionamiento de las cofradías leonesas, tanto en el tema que nos ocupa, como en otros tan o más importantes como la forma de elección de sus cargos de gobierno.

En este sentido, durante las últimas dos décadas, multitud de episcopados, principalmente de Andalucía, han propiciado la incorporación de la mujer a la vida cofrade, tal y como lo expresaba el entonces prelado Asidonia-Jerez, Juan del Río Martín, en la presentación de la Normativa Diocesana de Hermandades y Cofradías de su Diócesis, publicada en 2004. Pero, sin duda, de entre todos ellos, el caso más paradigmático es el de Sevilla, cuyas normas aprobadas en 1997 dejaban claro que la admisión quedaba abierta a cualquier bautizado y que todos los hermanos, de ambos sexos, gozarían de voz y voto en las deliberaciones de los respectivos cabildos¹⁷, pudiendo ser además candidatas a las juntas de gobierno. Una medida de gran trascendencia que, a la larga, propició la incorporación de nazarenas a las nóminas de las hermandades hispalenses —no exenta de oposición y crítica por parte de los más *integristas*— de las que hoy sólo un puñado se resiste a admitirlas.

Como vemos, en general, la mujer ha pasado poco a poco, a ocupar el papel que legítimamente le corresponde, en algunos casos con el amparo de la propia Iglesia y, en otros muchos, a fuerza de tesón y constancia. En el caso de León, considerada junto a Zamora una de las ciudades donde la integración en las cofradías aún tiene un largo trecho que recorrer, tal vez sean la arcaica mentalidad heredada de los siglos o una sesgada —por ignorancia o interés, lo mismo da— visión del binomio Historia y tradición, los principales lastres de los que deben desprenderse los cofrades leoneses para continuar, a buen ritmo y sin detenerse, el largo periplo en busca de la igualdad.

¹⁶ Como decimos, en ellas se contemplan directrices para la creación de nuevas cofradías, en las que no se frenan los derechos de las mujeres. Suponemos que dicha normativa debería de ir en consonancia con las orientaciones para las penitenciales existentes, pese a no haberse promulgado por ahora unas Normas Diocesanas al respecto (“Sobre criterios...”).

¹⁷ Asambleas generales de hermanos.

¹⁸ Sin embargo, antes de su entrada en vigor, el Concilio Vaticano II ya impulsaba la equiparación de hombres y mujeres, y así se

MUJERES, NO

El vigente Código de Derecho Canónico no se pronuncia expresamente sobre si la mujer puede o no formar parte de las cofradías, ni de qué forma¹⁸, por lo que le deja el camino libre para involucrarse tanto como desee en la vida cofrade, atendiendo siempre a lo que a tal respecto indiquen los estatutos de cada cofradía.

Cada penitencial, por tanto, determinará qué papel han de desempeñar las mujeres en su seno. Y aunque cabe pensar que, en estos tiempos que corren, la igualdad entre ambos sexos debería estar asumida —sobre todo porque nada se opone a ello—, no es así; aunque, también es cierto, sí comienza a ser la tónica predominante.

Aquellos que se muestran partidarios de que la mujer permanezca en una posición secundaria, tratan de aportar argumentos que avalen su postura, aunque todos —todos— carecen de contenido.

El más manido es el de la tradición. Y es que, en este concepto —tan amplio como ambiguo—, se incluyen habitualmente aseveraciones que no encuentran acomodo en otro argumento más concreto y que, en muchos casos, carecen de contenido.

Es cierto que en las cofradías más antiguas la mujer ha permanecido con sus derechos cercenados durante mucho tiempo, aunque por causas que nada tienen que ver con la tradición ni con la Historia, términos que —además— muchos quieren hacer semejantes.

El antiguo Código de Derecho Canónico (vigente entre 1917 y 1983) impedía la participación de hombres y mujeres en igualdad de condiciones, aunque no que formaran parte de las cofradías.

Parece, pues, que —en muchos casos— el mayor problema se encuentra en que las propias cofradías no han sabido adaptarse a una nueva situación en la que se vive desde hace veinticinco años¹⁹.

Como ya adelantábamos en el epígrafe anterior, nuestro ejemplo más claro se da en la Cofradía de Jesús, en cuya Regla de 1611 —fecha de su refundación— se cita explícitamente la existencia de mujeres en el seno de la penitencial, a las que denomina *cofradas*.

Si bien es cierto que, por aquel entonces, sus derechos no estaban equiparados a los de los hombres, sí podemos afirmar que, casi cuatrocientos años después, se ha retrocedido en lo que respecta a la igualdad de género, puesto que en la actualidad no se les permite —ni tan siquiera— su pertenencia.

deduce en algunos de sus documentos, como la Constitución *Gaudium et Spes* o el Decreto *Apostolicam Actuositatem* (*Documentos completos...*, pp. 159 y 336.).

¹⁹ De hecho, las Cofradías de Minerva y de Jesús continúan con unos estatutos que no han sido modificados desde que se encuentra en vigor el actual Código de Derecho Canónico.

Un paso atrás, más si cabe, si se tiene en cuenta que la sociedad de comienzos del siglo XVII y la actual en poco se parecen. No debemos olvidar –por más que algunos lo pretendan– que las hermandades también forman parte de la sociedad, y evolucionan con ella²⁰.

Al margen de la tradición, hay quien trata de justificar la permanencia de la mujer en un *segundo plano* con argumentos impregnados por ciertos tintes machistas, desde el “son muy problemáticas” hasta el “que salgan de manolas” o el “que se dediquen a tenerlo todo preparado para el hombre que va a la procesión²¹”, sin olvidar a aquellos que, directamente, no se molestan en justificarse: “no me gusta, y punto”.

El argumento que no encaja tanto con la Semana Santa leonesa, aunque también se escucha, es el de que si la mujer participara en las procesiones, éstas serían interminables por el gran número de cofrades que figuraría en el cortejo.

De entre las cofradías que no admiten mujeres en procesión, en León, únicamente la de Jesús Nazareno cuenta con un elevado número de cofrades, y aún así, está muy lejos de algunas penitenciales de otros lugares, sin obviar que el esquema organizativo dista mucho de los existentes en otras ciudades, por lo que no parece representar este asunto inconveniente alguno.

LA INCORPORACIÓN DE LA MUJER

Llama la atención que existan cofradías que no incorporen mujeres, y, más aún, que algunas de ellas se hayan fundado o modificado sus estatutos con el actual Código de Derecho Canónico ya vigente.

Pero lo que es, si cabe, más curioso, es que haya dos cofradías –ambas fundadas en la década de 1990– en que la discriminación por razón de género es a la inversa, es decir, que no se permita la entrada de varones.

Aunque este último caso responde, al menos a nuestro juicio y como ya señalábamos, a la reacción de las mujeres que por aquel entonces –finales de los ochenta– querían salir en procesión.

Así, pues, durante estos últimos años, las cofradías han ido actuando como mejor les parecía para incorporar –o no– mujeres a sus filas, optando por diferentes vías.

Al margen de las penitenciales que no han actuado, una de las posibilidades que plantearon las mujeres fue, como decíamos, la fundación de dos cofradías exclusivamente femeninas –María del Dulce Nombre primero



En la Cofradía de Jesús Nazareno, la mujer, que históricamente perteneció como hermana hasta principios del siglo XX, hoy ocupa un mero papel de *figurante* en la Procesión de Los Pasos.
Autor: Carlos García

y Agonía de Nuestro Señor después– que, casi sin querer, hace pensar en cierto afán revanchista ante la imposibilidad de pertenecer a corporaciones masculinas ya existentes.

Parece mayoritario, sin embargo, el sentir de que la mujer pueda participar con normalidad en la Semana Santa, aunque muchos son también los que optan porque lo hagan por separado, y sobre esta integración –puédase decir que a medias– de la mujer en la Semana Santa, hay también diferentes argumentos que pretenden justificarlo.

Uno de los, aparentemente, más contundentes, es el de despertar instintos sexuales. Hay quien piensa que, en un paso, el espacio entre los braceros es escaso²², por lo que los “roces” entre hombres y mujeres –en caso de optarse por puja mixta– levantarían suspicacias.

²⁰ Así las cosas, la mujer de los primeros años del siglo XVII no participaba, como lo hace en la actualidad, de algunos aspectos de la vida cotidiana: política, economía, sufragio... La Semana Santa, pues, no es sino un paso más.

²¹ Es innegable que la mujer ha desempeñado un papel en la *sombra* al que muchos quieren seguir “condenándolas”: tenerlo todo a punto para que el hombre pudiera asistir a la procesión.

²² Nos referimos a un paso porque en la Semana Santa de León, la gran mayoría de los hermanos, en vez de ir en las filas, cumplen su función como braceros –así se denomina a los cargadores– de un paso.



La Cofradía de María del Dulce Nombre, fundada en 1991, fue la primera penitencial formada exclusivamente por mujeres en la Historia de la Semana Santa leonesa. Autor: Carlos García Rioja

Si se piensa detenidamente, no parece probable que un hermano de una cofradía que acude a su procesión para hacer penitencia, generalmente en condiciones físicas desfavorables (cansancio, sueño, peso del paso...), piense en la puja como su mejor opción para satisfacer cualquier tipo de apetencia sexual. De hecho, si se quiere rizar aún más el rizo, no se debe pasar por alto tampoco que no todos los hombres se sienten atraídos por mujeres...

Por otro lado, también hay quien dice que hombres y mujeres no pujan de igual forma, debido a su complejidad y a su forma de andar, por lo que un paso con hombres y mujeres al mismo tiempo no podrá nunca ir en buenas condiciones.

²³ Es, además, un justo reconocimiento a la mujer, pues son ellas quienes estuvieron más próximas a la Pasión de Cristo: fueron con Jesús hasta la Cruz, y una de ellas, María Magdalena, fue la primera en conocer el Misterio de la Resurrección (PEDRERO).

²⁴ No sólo se ha de tender, en nuestra opinión, a la plena integración de la mujer, sino de todos aquellos sectores que, por unos u otros motivos se encuentran minusvalorados. Tal es el caso, verbi gratia, de la juventud, a la que ya nos hemos referido en múltiples ocasiones (entre ellas, GONZÁLEZ, *Jóvenes cofrades...* y GARCÍA, *La juventud...*).

²⁵ Tan censurable nos parece la actitud de una cofradía que no admite mujeres, como la de otra a la que no pueden pertenecer hom-

Ni que decir tiene que cada uno tiene una complejidad y una forma de andar diferente, ya sea hombre o mujer, pero esas diferencias —una vez igualado el paso— son mínimas en lo que a la efectividad de la puja se refiere.

Entre los que defienden que la puja mixta no es la más apropiada para nuestra Semana Santa, los más —podemos decir— extremistas, aprovechan la existencia de cofradías femeninas para defender que, si una mujer quiere pujar, su mejor opción es hacerlo en una de esas penitenciales.

No obstante, la tendencia más habitual es la existencia de pasos diferentes para hombres y para mujeres. Aunque a priori pueda parecer una buena opción, desde nuestro punto de vista es enormemente injusta.

Ser bracero no significa “pujar por pujar”, sino que lleva implícita una serie de condicionantes, entre los que se encuentra la devoción a una determinada Imagen.

La existencia de unos pasos concretos para hombres y otros para mujeres, no hace sino que unos y otros tengan que elegir entre un reducido número de posibilidades cuando, quizás, su deseo sea pujar otro paso al que no puede acceder por razón de su sexo.

HACIA LA PLENA INTEGRACIÓN

A nuestro entender, el debate sobre el papel de la mujer en la Semana Santa no debería zanjarse sino con su plena integración²³. En la Iglesia en general, y en las cofradías en particular, no debería sobrar nadie²⁴; antes al contrario, toda ayuda es poca en nuestra misión evangelizadora.

Una cofradía actual debe estar integrada por cofrades. Sin más distinción. Hombres y mujeres, jóvenes y adultos, expertos y novatos...²⁵.

Todos son —y de eso estamos convencidos— idóneos para desarrollar una función determinada dentro de la cofradía, que debe estar determinada únicamente por su capacidad, desde el Hermano Mayor hasta el que tan sólo paga su cuota, y que deben ser los propios hermanos quienes, democráticamente, lo elijan²⁶.

De esta forma, atenderemos a la universalidad de la Iglesia y estaremos en disposición, sumando nuestras fuerzas, de mover de la mejor manera posible esta *maquinaria* que es la Semana Santa hacia la consecución de nuestros objetivos.

bres; y tan injusto que una mujer no pueda pujar un determinado paso, como que sea el hombre el que se vea privado de tal posibilidad. Y así podríamos seguir poniendo un sinfín de ejemplos.

²⁶ Es, sin duda, otra de las asignaturas pendientes en las cofradías leonesas, no sólo en las que se rigen por estatutos aprobados durante las dictaduras de Primo de Rivera (Minerva) y Franco (Jesús), si no en otras muchas que los han renovado en la última década (GARCÍA, *Los medios...*).

BIBLIOGRAFÍA

- Documentos completos del Vaticano II*. Bilbao: Mensajero, 2001.
- Estatutos de la Cofradía de la Agonía de Nuestro Señor*. León: 1993.
- Estatutos de la Cofradía de las Siete Palabras de Jesús en la Cruz*. León: 1990.
- Estatutos de la Cofradía de las Siete Palabras de Jesús en la Cruz*. León: 1997.
- Estatutos de la Cofradía del Cristo del Gran Poder*. León: 1998.
- Estatutos de la Cofradía del Dulce Nombre de Jesús Nazareno*. León: 1927.
- Estatutos de la Cofradía del Dulce Nombre de Jesús Nazareno*. León: 1948.
- Estatutos de la Cofradía del Santísimo Cristo de la Expiración y del Silencio*. León: 1991.
- Estatutos de la Cofradía del Santo Cristo de la Bienaventuranza*. León: 1992.
- Estatutos de la Cofradía del Santo Cristo de la Bienaventuranza*. León: 1997.
- Estatutos de la Cofradía del Santo Cristo del Desencravo*. León: 1992.
- Estatutos de la Cofradía del Santo Cristo del Desencravo*. León: 1998.
- Estatutos de la Cofradía del Santo Cristo del Perdón*. León: 1991.
- Estatutos de la Cofradía del Santo Sepulcro-Esperanza de la Vida*. León: 1992.
- Estatutos de la Cofradía del Santo Sepulcro-Esperanza de la Vida*. León: 1997.
- Estatutos de la Cofradía de María del Dulce Nombre*. León: 1991.
- Estatutos de la Cofradía de María del Dulce Nombre*. León: 2004.
- Estatutos de la Cofradía de Minerva y Vera+Cruz*. León: 1927.
- Estatutos de la Cofradía de Nuestra Señora de las Angustias y Soledad*. León: 1943.
- Estatutos de la Cofradía de Nuestra Señora de las Angustias y Soledad*. León: 1992.
- Estatutos de la Cofradía de Nuestro Señor Jesús de la Redención*. León: 1991.
- Estatutos de la Cofradía de Nuestro Señor Jesús de la Redención*. León: 2004.
- Estatutos de la Hermandad de Jesús Divino Obrero*. León: 1992.
- Estatutos de la Hermandad de Jesús Divino Obrero*. León: 2001.
- Estatutos de la Hermandad de Jesús Divino Obrero*. León: 2006.
- Estatutos de la Hermandad de Santa Marta*. León: 1945.
- Estatutos de la Hermandad de Santa Marta*. León: 1952.
- Estatutos de la Hermandad de Santa Marta*. León: 1964.
- Estatutos de la Hermandad de Santa Marta y de la Sagrada Cena*. León: 2006.
- Estatutos de la Sacramental y Penitencial Cofradía de Nuestro Padre Jesús Sacramentado y María Santísima de la Piedad, Amparo de los leoneses*. León: 1994.
- Estatutos de la Sacramental y Penitencial Cofradía de Nuestro Padre Jesús Sacramentado y María Santísima de la Piedad, Amparo de los leoneses*. León: 2005.
- Normas Diocesanas para Hermandades y Cofradías*. Sevilla: 1997.
- Proyecto de Estatutos de la Cofradía del Santísimo Sacramento de la Minerva y la Santa Vera+Cruz*. León: 1999.
- “Sobre criterios y normativa para la creación de nuevas cofradías”. En *Boletín Oficial de la Diócesis de León*. Número 5, 2003, pp. 625-637.
- ACEBAL, Juan Luis, et alii (Cols.). *Código de Derecho Canónico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- CAYÓN WALDALISO, Máximo. *León. Semana Santa. Cofradía del Dulce Nombre de Jesús Nazareno*. León: 1982.
- DOMÍNGUEZ AGUILAR, José-Benjamín. *Régimen Jurídico-Administrativo de Hermandades y Cofradías*. Sevilla: Marsay, 2002.
- GARCÍA RIOJA, Carlos. “La juventud en las Cofradías Penitenciales Españolas”. En *Actas del IV Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Salamanca: Junta de Cofradías, Hermandades y Congregaciones de la Semana Santa de Salamanca, 2002, pp. 525-532.
- “Los medios de comunicación de las cofradías. Semana Santa y libertad de expresión”. En *Actas del XV Encuentro Nacional de Cofradías Penitenciales*. Calahorra: Cofradía de la Santa Vera+Cruz, 2002.
- GONZÁLEZ, Xuasús. “Jóvenes cofrades: presente y futuro de la Semana Santa”. En *Revista de la Agrupació d'Associacions de Setmana Santa de Tarragona*. 2006, pp. 95-99.
- “Cofrades. Hermanos”. En *Revista de la Hermandad de Santa Marta y de la Sagrada Cena de León*. 2008, s.p.
- GONZÁLEZ, Xuasús y PASTRANA, Luis. *La Regla de 1611*. León: Cofradía del Dulce Nombre de Jesús Nazareno, 2003.
- MÁRQUEZ GARCÍA, Gonzalo. “Las constituciones de las Cofradías unidas de la Minerva y la Vera Cruz: 6 de mayo de 1895”. En *Revista de la Cofradía del Santísimo Sacramento de Minerva y de la Santa Vera+Cruz*. 2005, pp. 21-25.
- MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ, Lorenzo, ALONSO MORÁN, Sabino y CABREROS DE ANTA, Marcelino. *Código de Derecho Canónico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.
- MURIEL HERNÁNDEZ, Juan Alfonso y MURIEL MASCORT, Miguel Ángel. *Informe Cíngulo*. Alicante: Fundación Cofrade, 2001.
- NOGAL VILLANUEVA, Agustín. *La Cofradía de Nuestra Señora de las Angustias y Soledad y la Procesión del Santo Entierro de la ciudad de León en el siglo XIX*. León: 2004.
- PEDRERO ROJO, Ana. “El papel de la mujer en la Semana Santa”. En *Actas del II Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. León: 1992.
- REVENGA, Jorge. *León, una pasión por contar*. León: Diario de León, 2008.

EL DESENCLAVO EN LA DIÓCESIS DE PALENCIA: PARALITURGIA Y TEATRO

Enrique Gómez Pérez

Centro de Estudios y Documentación del Camino de Santiago
Carrión de los Condes (Palencia)

RESUMEN

En la provincia de Palencia, predomina el paso del Santo Sepulcro, conformado por una urna acristalada que en su interior cobija una imagen articulada de Cristo, con la cual anteriormente se había realizado el desenclavo. Esta ceremonia en toda la provincia se perdió en el siglo XX. En esta comunicación nos hemos interesado por el estado actual de las representaciones del desenclavo en Palencia. Los casos concretos de su recuperación en la localidad de Osorno la Mayor en 2007 y su invención “*ex novo*” en Palencia capital en 2003. Igualmente hemos considerado de interés analizar una imagen gótica de Cristo yacente y articulada, con la cual probablemente se realizaba un drama sacro completo de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo y quizás un auto sacramental de la Misa de San Gregorio.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Cuando se habla de la Semana Santa de Castilla, se da por supuesto que el modelo de referencia son los pasos procesionales creados por Gregorio Fernández. Si tomamos como tema de estudio el paso con la imagen de Cristo en el Santo Sepulcro, veremos que esto no es así y la devoción popular a lo largo de los siglos ha seguido otros derroteros. En general en Castilla hasta el siglo XX, se procesionaba una imagen de Cristo articulada dentro de una urna o sepulcro, con la cual previa-

mente se había representado la función, sermón y ceremonia del *desenclavo*, *descendimiento*¹, *desprendimiento*, *abajamiento*², *desenclavamiento*³ o *deposición de la cruz*, pues con estos y otros nombres es conocida en España, gozando siempre de una gran popularidad. Este no es un fenómeno únicamente español, puesto que hay infinidad de celebraciones similares en otros países, como por ejemplo en Italia. Por citar alguno, aunque hay otros muchos, destaca por su calidad escultórica el Cristo articulado atribuido a Giovanni Balduccio, obra de hacia 1330 y que se empleaba en Florencia para “*escenificar la deposición de la Cruz el día de Viernes Santo*”⁴ o la imagen gótica del Santo Cristo de la basílica de San Geremía e Lucia de Venecia, que en Semana Santa es puesto en su cruz y descendido de ella, mientras que durante el año recibe culto como Cristo yacente en suntuoso sepulcro marmóreo, junto al cual se muestra la dorada cruz en la que es clavado y desenclavado para su deposición.

La dualidad iconográfica de las imágenes de Cristo articuladas, les permite recibir culto bien como crucificado o como yacente, aunque en general se prefirió su disposición yacente dentro de una urna o sepulcro, en el banco de un retablo o bajo la mesa de altar del mismo, estando normalmente relacionado con una imagen de María en su Soledad. Ambas imágenes participaban en el *desenclavo* y posteriormente con ellas desde fechas tempranas, se realizaba una procesión de protocolo y ceremonia, más que de penitencia, convirtiéndose en muchos casos en la gran procesión de la ciudad o de la

¹ DOMÍNGUEZ MORENO, J. M^º.

² GARCÍA DE PASO REMÓN, Alfonso.

³ En Murcia el estado de la cuestión ha sido planteado por LUNA MORENO, Luis. pp. 66-70.

⁴ MONTRÉSOR, Carlo. pp. 116 y 117.



Cristo del Desenclavo.
Poliéster policromado.
2003. Cofradía del
Santo Sepulcro.
Palencia

villa.

EL DESENCLAVO EN PALENCIA: ESTADO DE LA CUESTIÓN

El sermón y ceremonia del desenclavo, fueron realizados hasta la segunda mitad del siglo XX, en la práctica totalidad de los pueblos palentinos e igualmente en todos ellos se perdió en dicho siglo. Hemos tomado como campo de estudio la diócesis de Palencia por motivos prácticos, aunque los territorios de la misma pertenecieron hasta la mitad del siglo XX además de al obispado palentino a otros dos: el de Burgos y el de León. Por ello algunas reflexiones en torno al tema del paso del Santo Sepulcro, se pueden extrapolar a otras localidades de Castilla. El estado de la cuestión con relación al paso del Santo Sepulcro en Castilla y especialmente en Palencia, ya lo planteamos en *La Concordia*

(Murcia 2007), artículo al que nos remitimos para algunos aspectos que en esta comunicación no se analizan por estar fuera del tema ahora planteado⁵.

En el ámbito provincial una de las imágenes articuladas de Cristo más antiguas, se localiza hoy en la colegiata de San Miguel de Aguilar de Campoo. El "*Santo Cristo de Aguilar*", es una obra gótica de finales del siglo XIII o inicios del XIV, dotada de varias articulaciones y postizos. Su articulación le permite, entre otras cosas estar vestida y en origen haber poseído un mecanismo que permitía su incorporación y diferentes movimientos. Entre sus milagros se cuenta que en 1609 sudó y "*El sacristán limpió el sudor con un paño blanco, que quedó humedecido como también la camisa, y habiéndolo mudado, lo guardó todo en una arqueta de concha*"⁶. Este milagroso acontecimiento recoge el testimonio de Fray García Salcedo, fraile que constata como "*metiéndole la mano por la corvillita de la pierna, la encogía como si fuera una persona viva, lo mismo en brazos y cabeza, y podía incorporarse en el sepulcro*". Algunas personas mayores de la localidad cuentan que antes el Santo Cristo de Aguilar, si se le tocaban los pies se incorporaba en el sepulcro, con el consiguiente susto del devoto que osaba tocar la efigie. Y dicen que tras haber provocado un infarto, dicho mecanismo se anuló. Quizás sea un recuerdo fantaseado o exagerado, aunque a la luz de las noticias documentales contrastadas tiene visos de ser cierta la existencia del mecanismo que dotaba de movimiento a la sagrada efigie. Así se constata como cuando en el siglo XVIII se habla de ella y se dice que la "*Invencción de la efigie del Santísimo Crucifijo ... esta hecha con tal arte, que tiene juego en cuerpo, cabeza, brazos y piernas, y es dado ponerla en cruz*"⁷. Como otras imágenes medievales, se relaciona con una comunidad conventual y desafortunadamente no contamos con los textos o sermón con los que se supone se representaría su desenclavo.

Ya en el siglo XVI, en concreto en 1566 la cofradía de la Vera Cruz de Cisneros, encarga a Manuel Álvarez una imagen articulada de Cristo, la cual hoy sigue procesionando como yacente dentro del Santo Sepulcro el Viernes Santo, aunque hoy con ella no se representa el desenclavo. Del siglo XVII son los cristos articulados que procesionan en sepulcros acristalados en Ampudia, Baltanás, Carrión de los Condes, Cervatos de la Cueva (esta imagen fue el primitivo titular de la cofradía del Santo Sepulcro de Palencia⁸), Frechilla, Osorno, Saldaña, Prádanos de Ojeda (1610), Congosto de Valdivia, etc. Del siglo XVIII es el cristo articulado de Amusco, el de Cevico de la Torre, el de Guardo (1764) y el perdido de Cervatos de la Cueva (1732). Con algunas de estas imágenes hasta los años sesenta del siglo XX se representaba el desenclavo, aunque actualmente esta ceremonia no se

⁵ GÓMEZ PÉREZ, Enrique. "Reflexiones en torno al Santo Sepulcro...", pp. 29-34.

⁶ HUIDOBRO SERNA, Luciano, p. 48.

⁷ HUIDOBRO SERNA, Luciano, p. 19.

⁸ GÓMEZ PÉREZ, Enrique. "Cristo Yacente", pp. 64 y 65.

realiza.

El pretendido o mal entendido revisionismo histórico-artístico, con criterios museográficos, aplicado a lo largo del último tercio del siglo XX, ha implicado que primen los valores museables, suplantando los valores devocionales, en aras de una mal entendida revisión estética de las obras en análisis. Ello ha supuesto la supresión de la articulación de algunas obras, con el pretexto del deterioro de las mismas o bajo el supuesto de que sus articulaciones eran posteriores a la ejecución de las tallas, considerándolas en muchos casos un aditamento barroco. Esto solo denota por parte de algunos restauradores, una falta de sensibilidad hacia los devotos de las imágenes con el pretexto de preservarlas, sin tener en cuenta su valor devocional y cultural, fin último de estas imágenes y que en ocasiones se olvida.

Ello ha implicado que imágenes de Cristo, independientemente de que fueran articuladas en origen o no, tras su restauración, se les ha suprimido su articulación, privándolas así de su dualismo iconográfico: crucificado y yacente. Así ocurrió en Antigüedad, con la imagen gótica de Cristo a la que se le fijaron sus extremidades, quedando únicamente como crucificado. En Guardo la escultura del *Cristo de la Agonía*⁹, realizada en 1764 por Rafael Sierra, dejó de ser articulada tras su restauración. Caso idéntico al de Villaherreros, en donde al Cristo titular de la Vera Cruz se le fijaron sus articulaciones quedando únicamente como crucificado. En otras poblaciones palentinas, el cambio dejó únicamente como yacentes, crucificados articulados, como por ejemplo en Villada, con el Cristo yacente articulado del escultor Francisco Díez de Tudanca y obra de 1653.

EL DESENCLAVO EN PALENCIA EN EL SIGLO XXI

En Palencia, tras haber desaparecido todos los *desenclavos* en la segunda mitad del siglo XX, en el siglo XXI se comenzaron a realizar en dos poblaciones: el año 2003 en Palencia de modo “*ex novo*” y el año 2007 en Osorno la Mayor recuperando el protocolo y la ceremonia mantenido desde inicios del siglo XVIII. Ambos desenclavos ofrecen variantes y modelos diferentes, tanto en su desaparición como en su realización actual o recuperación.

El desenclavo en Palencia

En el año 2003 la Cofradía del Santo Sepulcro bajo el supuesto de recuperar una ceremonia que esta documentada se hacía en el siglo XVII y XVIII consiguió rea-

lizar “*ex novo*” la ceremonia del desenclavo, inventándose para ello todo el ritual. Habían pasado más de cien años desde su última realización y la cofradía no conservaba en propiedad ningún elemento original de la misma. Las escasas referencias antiguas sobre el desenclavo que entonces se pretendía realizar, estaban entre los papeles sueltos del siglo XVII, de la *Cofradía de la Quinta Angustia y hermandad de San Francisco*¹⁰, la cual al menos desde 1622 contó con una imagen articulada de Cristo. Los datos sobre la antigua ceremonia y sermón del desenclavo nos los proporciona un papel suelto del siglo XVII, en el que se relata el orden de la procesión del Viernes Santo. Otros datos proceden de los inventarios de la cofradía¹¹, como el de 1675 donde se citan: “*la figura de Nuestra Señora de la Soledad que recibe a el Santo Cristo cuando le descenden de la Cruz*”, las imágenes de José de Arimatea, Nicodemo, “*una Cruz grande en que se pone a Jesucristo el día de Viernes Santo entre dos ladrones y dos ladrones con su cruz. Ytem tre escaleras que se ponen para descender a Jesucristo de la Cruz*”. Estas figuras empleadas en el desenclavo eran de vestir y algunas posteriormente procesionaban conformando paso y otras no, como se deduce de la planta de procesión y de los inventarios. Cuando se habla de los Atributos de la Pasión en la planta de la procesión, se dice que los llevan los religiosos en bandejas, y que la corona y los clavos, son los que “*se ponen en Santo Cristo y cuando se quitan se ponen en sus fuentes*”. En Palencia la ceremonia deja de realizarse probablemente a finales del siglo XVIII o en el XIX. Finalmente el Cristo articulado será sustituido en 1927 por un yacente y sepulcro nuevos, obra de Ramón Núñez y en 1935 se vendió la imagen de *Cristo yacente articulado*, a la parroquia de Cervatos de la Cueva. Curiosamente en este pueblo lo adquieren para sustituir a otro articulado del siglo XVIII perdido en un incendio ese mismo año y así poder ellos realizar en dicho pueblo la ceremonia del desenclavo.

Desaparecida por tanto desde inicios del siglo XIX esta ceremonia en Palencia, en el año 2003 en lugar de recuperar algo semejante a lo conocido por los papeles sueltos y los libros de la cofradía, se inventó un nuevo desenclavo que recreó una tramoya neomedieval, que poco tiene que ver con la original. Lógicamente hubo de encargarse una nueva imagen articulada de Cristo¹² realizada con poliéster. Han desaparecido del acto las tres Marías, la Virgen, los Santos varones y los ladrones. En ningún momento se ha tratado de recuperar la antigua tramoya teatral, puesto que se ha variado desde el escenario original, el templo de San Francisco que se ha sustituido por la plaza de la Inmaculada, hasta los elementos que en dicha ceremonia participaban, quizás

⁹ REYERO, Jaime G. pp. 118. 144. 145. 150.

¹⁰ GÓMEZ PÉREZ, Enrique. “La Cofradía de la Quinta Angustia...”, pp. 271 a 274. Idem: *La Semana Santa en la ciudad de Palencia ...*, pp. 38, 130 y 131.

¹¹ MARTÍNEZ, Rafael. “La función y paso del Descendimiento...”, pp. 679-686. Idem: “La Cofradía del Santo Sepulcro...”, pp. 47-64. Idem: *Las cofradías...*

¹² TRAPOTE, Carmen y ESTRADA, Julio. pp. 68 y 69.

por seguir un planteamiento de corte turístico. Tal vez lo más sorprendente es que se ha prescindido del sepulcro en el cual Cristo es depositado y se ha sustituido por unas sencillas parihuelas. Tampoco se ha recuperado el hábito original de la cofradía, ni se ha empleado uno de corte franciscano en recuerdo de la antigua ceremonia que la cofradía realizaba en el templo de San Francisco. Igualmente es muy sorprendente el que cuando la titularidad que ostenta la cofradía es “*del Santo Sepulcro*”, se ha prescindido de esa referencia principal y simbólica de este acto, es decir del simbólico entierro de Cristo, depositado en un sepulcro que actúa de caja o ataúd, cerrado y acompañado para su entierro por el pueblo fiel. Además la imagen que participa en el desenclavo, se oculta en la catedral y no desfila en la procesión posterior, ocupando su lugar el Yacente y sepulcro de Ramón Núñez. Entonces, cabe plantearse el que si se ha perdido el sentido original de la ceremonia, ¿para qué realizarla? En este caso, han primado otros valores sobre los puramente devocionales o los históricos, ya que durante el año la imagen de Cristo de esta ceremonia no recibe culto en ningún momento.

El desenclavo en Osorno La Mayor

En el polo opuesto al caso de Palencia capital, se encuentra el desenclavo que en el año 2007 se recuperó en Osorno La Mayor¹³. Aquí este desenclavo lo organiza la *Cofradía Penitencial de la Santa Vera Cruz y San Pantaleón*, quién lo mantenía desde el siglo XVII hasta 1967, recuperándolo en la Semana Santa del 2007. En esta población únicamente se dejó de realizar por oposición del párroco, imbuido en parte por la errónea aplicación de las novedades conciliares del Vaticano II. La ceremonia recuperada en el 2007, se acerca más a la tramoya teatral sacra de época trentina. En ella se ha manteniendo el sermón y el antiguo organigrama de siglos pasados, puesto que aun había personas vivas que realizaron en 1967 el último desenclavo y se conservaban todos los elementos. El marco sigue siendo la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción y además de la cofradía, participa todo el pueblo que asiste igual que cuando va a un funeral de un vecino. En la iglesia, frente a la reja de la capilla mayor se coloca la cruz con el crucificado articulado entre las dos *banderas de los reinos* (de paño negro) de la cofradía. Este crucificado es el primitivo Cristo titular de la Vera Cruz, una discreta obra del siglo XVI. Cuatro cofrades, dos mayores y dos jóvenes participan en la ceremonia, siguiendo las instrucciones del párroco y en relación con el sermón que él está diciendo, le retiran la corona de espinas (superpuesta a la de talla), los clavos y se los presentan a la imagen de la *Virgen de los*

Remedios y Soledad. El desenclavo finaliza con la deposición de la imagen de Cristo yacente articulado, en el sepulcro. El protocolo original se mantiene hasta en aspectos muy interesantes, como el que las autoridades civiles, en este caso el alcalde y el juez de paz de la villa, antes de que se cierre el sepulcro depositan en su interior sus correspondientes varas de mando, una a cada lado del ahora yacente y así por un lado certifican con este acto la muerte del Señor y por otro le otorgan la presidencia de la procesión. Tras esto se cierra el sepulcro que posteriormente¹⁴ participa con los otros pasos de la cofradía en la procesión de la tarde, en la cual a diferencia del Jueves Santo, no desfila el paso de M.^a Magdalena. Algunas referencias a este acto las encontramos en los inventarios de bienes, del archivo parroquial de la iglesia de Ntra. Sra. de la Asunción de Osorno, donde consta como en el de 1708, se cita entre otros bienes una Cruz grande, de madera negra, que se usa para el descendimiento del Viernes Santo, junto con dos escaleras. En 1779, se pagan 46 reales, por poner el monumento y el tablado para el descendimiento. Ese mismo año se paga 12 reales al predicador de Semana Santa. En los inventarios parroquiales de 1816, queda documentada de nuevo la existencia de la Cruz grande y sus dos escaleras, para el descendimiento, y los cuatro machones de madera necesarios para mantener la cruz de pie. Los elementos que se usan en esta ceremonia de teatro sacro y posteriormente procesionan son: la “*Cruz del Redentor*” o “*Cruz Pesada*”, “*los signos de la Pasión*”, “*el Sepulcro*” con “*Cristo yacente*” y la imagen de “*Nuestra Señora de los Remedios y Soledad*”¹⁵. Las piezas citadas cuando no se realizaba el acto del desenclavo, igualmente por tradición popular y secular siguieron procesionando en la “*Procesión del Santo Entierro*”. Como vemos en este caso el desenclavo se ha recuperado en su forma y fondo, siendo aun una vivencia religiosa directa para los habitantes de Osorno, en contraste con lo realizado en Palencia, donde quizás han influido otros valores, además del religioso.

UN CASO SINGULAR: EL SANTO ECCE HOMO DE SANTA CLARA DE PALENCIA

También es articulada y tiene resortes móviles una de las imágenes de mayor devoción de la ciudad de Palencia, en concreto la del “*Santo Cristo de las Claras*”, llamado desde el siglo XVI al XIX como “*Santo Ecce Homo*” a pesar de ser un Cristo yacente. Es una patética escultura del siglo XIV, realizada en cuero y madera, cuyo aspecto es semejante al *Santo Cristo de Burgos*, encontrándose expuesta al culto como yacente dentro de un sepulcro de madera y cristal. Con ella, aunque no exista

¹³ GARCÍA DEL VALLE, Carmelo. GÓMEZ, Enrique y MARTÍNEZ, Rafael. pp. 104 a 110.

¹⁴ V.V.A.A. *Villa de Osorno...*, p. 110.

¹⁵ Sobre esta imagen ver: GÓMEZ PÉREZ, Enrique. “Breve reseña sobre la Procesión del Rompimiento del Velo...”, pp. 426 y 427.

constancia documental, siempre se ha afirmado que se escenificaba el desenclavo. Tras su reciente restauración en el año 2006, se ha descubierto como en el interior de su costado, podía alojarse una vejiga, la cual llena de vino servía para simular la sangre vertida por Cristo tras sufrir la lanzada. En la espalda posee una argolla con la cual quedaría fijado a la cruz. Además la imagen posee articulaciones de cuero en el cuello, hombros, codos, muñecas, dedos, rodillas y tobillos, que facilitarían su descendimiento desde la cruz y diversas posturas¹⁶.

Por ello nos encontramos ante una escultura con la cual surge la posibilidad de que se representase no sólo el desenclavo, sino diferentes autos o ceremonias de teatro sacro. Desafortunadamente carecemos del texto o documentos que lo avalen. Por ello, planteamos como hipótesis de trabajo que al igual que se realizó para el monasterio de clarisas de Calabazanos el texto del *Auto del Nacimiento de Nuestro Señor* y otro de las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa*, ambos escritos por Gómez Manrique (1412-1490), unos textos similares pudieron representarse en Santa Clara de Palencia. Precisamente en las *Lamentaciones fechas para la Semana Santa*, sus personajes son la Virgen, San Juan y la Magdalena, siendo quizás el papel de Cristo representado por una escultura.

En el caso de las clarisas de Palencia, una pieza clave de esta posible representación o drama litúrgico, sería Longinos y su lanza. Hasta ahora se había pasado por alto este punto, pero el que una vaina permita la salida de vino por la llaga del costado, simulando la sangre del Señor, sería algo muy llamativo para el pueblo sencillo y aumentaría el realismo de la representación, la cual seguramente no sólo representaba el desenclavo, sino la Pasión, Muerte y Resurrección. Esta representación se iniciaría clavando a Cristo en la cruz, seguiría con el momento de su muerte, simulada con la caída de su cabeza hacia un lado, algo que permite la articulación del cuello de la talla. Posteriormente se representaría la lanzada y en este punto seguramente se alcanzaba uno de los momentos más teatrales o espectaculares, junto con el descenso de Cristo de la cruz y su posterior encierro en el sepulcro y seguramente su ocultación por unos velos. Lo más interesante es que además de poderse clavar en la cruz, descender de ella y depositarlo en el sepulcro, también se podría poner de pie el Domingo de Resurrección para representar a Cristo Resucitado¹⁷. Aunque todas estas ceremonias actualmente no se realicen, la devoción popular hacia esta imagen la ha convertido en una de las más veneradas de la ciudad y provincia. Resulta curioso como actualmente (quizás como recuerdo de esa antigua y perdida disposición de



Montaje del desenclavo de Palencia en la exposición APASIONARTE. Palencia 2006

pié como resucitado) sigue realizándose la novena en su honor desde el Lunes de Pascua. Esto implica cierta dificultad a los predicadores, puesto que alguno no termina de entender como es posible, que pasada la Semana Santa se rinda culto a una imagen de Pasión. Si entendemos literalmente su antigua denominación “*Ecce Homo*” —nombre con el que se le denomina a este cristo desde el siglo XVI al XIX— entonces veremos la intención simbólica de resaltar la humanidad del Hijo de Dios, el valor del sacrificio y penitencia por él sufridos en su Pasión y Muerte, junto con el premio de la resurrección por él conseguido y que pone a disposición del hombre.

Otro aspecto que hasta ahora no se ha señalado, es que quizás con esta devota escultura además de representar un auto o drama completo de la Pasión, Muerte

¹⁶ Agradezco a la Madre M.^a Nieves, Abadesa de Santa Clara de Palencia, las facilidades dadas para estudiar la imagen del Santo Cristo de las Claras.

¹⁷ GÓMEZ PÉREZ, Enrique: “El enigmático Ecce Homo de Santa...” . (en prensa).

y Resurrección, quizás con ella también se pudiera representar una Auto sacramental con el tema de la popular “Misa de San Gregorio”, iconografía por otra parte tan recurrente en las representaciones artísticas del siglo XV. Quizás de nuevo como hipótesis de trabajo, se podría relacionar esta escultura también con un auto sacramental, en el cual se representase el famoso milagro ocurrido durante la misa de San Gregorio, mostrando a Cristo de pie, seguramente entre las arma Christi y oculto tras unos velos. Tras ser estos descorridos, se activaría el mecanismo que permitía que saliera de la llaga del costado de Cristo, el vino tal y como le ocurrió a San Gregorio en el popular milagro tan representado en la plástica en el siglo XV. Precisamente en Santa Clara de Palencia hubo una tabla con este tema, que se supone perteneció al primitivo retablo mayor conventual y que hoy forma parte de los fondos del Museo Arqueológico Nacional. En dicha tabla se representa la Misa de San Gregorio de un modo similar al que quizás se pudo realizar el hipotético auto sacramental en Santa Clara de Palencia con la imagen de este Cristo articulado.

CONCLUSIÓN

Como conclusión, en la diócesis y provincia de Palencia, predominó el paso del Santo Sepulcro, conformado por una urna acristalada que en su interior cobijaba una imagen articulada de Cristo, con la cual anteriormente se había realizado el desenclavo. Esta ceremonia se encuentra documentada en varias poblaciones, aunque en el siglo XX se dejó de realizar en todas, fundamentalmente por falta de población y de sacerdotes interesados en estas representaciones sacras. En algunos lugares como Aguilar de Campoo o Palencia capital, aparece vinculada con comunidades conventuales, tanto masculinas como femeninas y su origen se pierde en época bajomedieval. En la provincia se constata la existencia de imágenes de Cristo articuladas, desde época medieval hasta nuestros días.

A pesar de la reiterada influencia del foco vallisoletano sobre el resto de Castilla, en el caso que nos ocupa, el Santo Sepulcro, no son extrapolables los modelos de Gregorio Fernández, ya que hasta el siglo XX no se opta, en general, por pasos de Cristo Yacente y se prefiere el uso de imágenes articuladas del Señor para el paso del Santo Sepulcro, lo cual implica una dualidad iconográfica yacente y crucificado, altamente valorada a nivel popular. Esta idea de que el principal actor de una ceremonia o drama sacro, como es el desenclavo, no sea interpretado por un hombre, surge del respeto reverencial de todo hombre a representar a la divinidad y por ello se emplea una escultura articulada. Esta misma línea

de respeto por representar a Cristo, hará que en el siglo XVI cuando se configuren las procesiones y surja lo que en Palencia hoy denominamos como “cruz pesada”, se suele pedir que el que lleva a hombros la cruz a imitación de Cristo, sea un clérigo y si no lo es, que oculte su identidad. Igualmente también en el siglo XVI cuando surja la Procesión del Rompimiento del Velo y el encuentro del Domingo de Resurrección¹⁸, se preferirá la presencia real de Cristo en la Sagrada Forma portada en la custodia, en vez de la escultura del Resucitado. En ambos casos estas tradiciones en la diócesis de Palencia perviven desde el siglo XVI hasta hoy.

BIBLIOGRAFÍA

- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M.^a “La función del Descendimiento en la diócesis de Coria (Cáceres)”. En *Revista de Folklore*. Vol. 71º, 1987.
- GARCÍA DE PASO REMÓN, Alfonso. *Aragón en Semana Santa. Rito y tradición en las comarcas aragonesas*. Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2006.
- GARCÍA DEL VALLE, Carmelo. *Apuntes para la Historia Religiosa de Osorno (Palencia)*. Osorno: 1980.
- GÓMEZ, Enrique y MARTÍNEZ, Rafael. *Semana Santa en Palencia. Historia, Arte y Tradiciones*. Palencia: Cálamo, 1999.
- GÓMEZ PÉREZ, Enrique. “Breve reseña sobre la procesión del Rompimiento del Velo y el Encuentro del Domingo de Resurrección en Palencia”. En *Actas del IV Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Salamanca: 2002, pp. 417-431.
- “La Cofradía de la Quinta Angustia y San Francisco de Palencia. Los pasos procesionales del siglo XVII”. En *Actas del V Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Zaragoza: 2006, pp. 271-274.
- La Semana Santa en la ciudad de Palencia. Cofradías, pasos, procesiones y tradiciones*. Palencia: Ayuntamiento de Palencia, 2006.
- “Cristo Yacente”, en *Apasionarte. Pasos de Palencia. Exposición iconográfica*. Palencia: Ayuntamiento de Palencia, 2006, pp. 64-65.
- “Reflexiones en torno al Santo Sepulcro en la provincia de Palencia”. En *La Concordia*. Nº 4, 2007, pp. 29-34.
- “El enigmático Ecce Homo de Santa Clara de Palencia”. En *Actas del II Congreso Internacional de Cofradías y Hermandades de Semana Santa. Arte y devoción*. Murcia: 2007, (en prensa).
- HUIDOBRO SERNA, Luciano. *Breve historia de la Muy Noble Villa de Aguilar de Campoo*. Palencia: P.I.T.T.M. 1976.
- LUNA MORENO, Luis. “La ceremonia del desenclavamiento en Murcia”. En *Murcia Semana Santa año*

¹⁸ GÓMEZ PÉREZ, Enrique. “Breve reseña sobre la Procesión del Rompimiento del Velo...”, pp. 417-431.

2006. N° 9, 2006. pp. 66-70.
- MARTÍNEZ, Rafael. *Las cofradías penitenciales de Palencia*. Palencia: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Palencia, 1979.
- “La función y paso del Descendimiento de la Cofradía de San Francisco de Palencia”. En *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa, Zamora 5-8 de febrero de 1987*. Zamora: 1988, pp. 679-686.
- “La Cofradía del Santo Sepulcro de la Ciudad de Palencia y su Cristo Yacente”. En *Actas del III Encuentro para el estudio cofradiero: en torno al Santo Sepulcro. Zamora, 10-13 de Noviembre de 1993*. Zamora: 1995, pp. 47-64.
- MONTRÉSOR, Carlo. *El Museo de la Opera del Duomo en Florencia*. Firenze: La Mandrágora, 2000.
- REYERO, Jaime G. *Guardo. Sus gentes, su historia*. Salamanca: Cultura y Comunicación, 2004.
- SÁNCHEZ HERRERO, José. “Las celebraciones del Descendimiento y Santo Entierro en el contexto Teológico y popular de los siglos XII al XVI”. En *Tercer Encuentro para el estudio cofradiero: en torno al Santo Sepulcro*. Zamora: 1995, pp. 91-109.
- TRAPOTE, Carmen y ESTRADA, Julio. “Cristo del Desenclavo”, en *Apasionarte. Pasos de Palencia. Exposición iconográfica*. Palencia: Ayuntamiento de Palencia, 2006, pp. 68-69.
- VV.AA. *Villa de Osorno la Mayor (Palencia)*. Palencia: Grupo “Asociación Ntra. Sra. de Ronte”, 1996.

SOCIEDAD Y RELIGIOSIDAD POPULAR EN LA MURCIA DEL SIGLO XVIII: UN SENTIMIENTO DE FE HECHO ARTE

Antonio González Quirós y Antonio Zambudio Moreno

CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO E HISTÓRICO

La historiografía más tradicional ha insistido en marcar el siglo XVIII como una época en donde ya desde su inicio surgen una serie de cambios que hacen que dicha centuria esté imbuida por la dialéctica conservadurismo-reformismo que empieza a abrir el camino a la transición de una sociedad conservadora a una más liberal, es decir, se concebía el siglo XVIII como una época en la cual con la venida de la dinastía borbónica, las nuevas corrientes ideológicas impregnaban de manera homogénea los distintos ámbitos geográficos de la Corona castellana.

Cierto es que esta etapa comienza con un importante cambio dada la ascensión al trono del Rey Felipe V, tras la fuerte convulsión que se había vivido por la Guerra de Sucesión. En este caso no se debe caer en el craso error de ver el inicio de esta época como una serie de meros cambios que lleva a cabo esta nueva dinastía en el ámbito político-administrativo a través de la creación de nuevas instituciones, es decir, no debemos caer en la visión simplista del mero “reformismo”, el cual tendrá su máxima expresión en Carlos III. Esta reforma se incluye en el ámbito social, afectando a la oligarquía nobiliaria murciana, saliendo a colación los conceptos de familia, linaje y estrategias de mantenimiento y aumento de poder y reproducción social.

Otro factor de gran importancia en esta época es la concesión del estatuto nobiliario a la ciudad de Murcia en 1751 por parte de Fernando VI, el cual inicia la Real Cédula de concesión argumentando la lealtad de Murcia a la Corona y, en especial, a la causa de su padre durante la Guerra de Sucesión. Esto supone que cada nuevo regidor debe de someterse a unas exigentes pruebas de nobleza. Dicho estatuto tenía como fin cerrar el paso al sector intermedio de la sociedad, que estaba ascendiendo en el siglo XVIII y ocupando cargos impor-

tantes en el concejo, el cual pretendía aumentar su poder a través del ennoblecimiento.

Estos dos elementos que acabamos de citar, por un lado, el mostrarse favorable a la causa borbónica y por otro, la concesión del estatuto nobiliario a la ciudad de Murcia, ponen de relieve el reagrupamiento, al que hacíamos referencia y el cierre de la oligarquía nobiliaria sobre sí misma para evitar que penetren en el estamento noble las capas intermedias de la sociedad.

Por otro lado el episcopado del Obispo Belluga (1705-1734) fue de enorme trascendencia por el tiempo tan difícil en que le tocó gobernar la diócesis de Cartagena, en la época de la Guerra de Sucesión española (1702-1715), la ruptura de Felipe V con el Papa Clemente XI por reconocer al archiduque Carlos de Austria como rey de España (1709), el crecimiento del regalismo (Macanaz) y otras muchas dificultades a las que se enfrentó Belluga.

Al comenzar el siglo XVIII la ciudad de Murcia ya había asumido personalidad propia, adecuada por otra parte para recibir las importantes transformaciones que el espíritu del siglo llevaría consigo. A ello no era ajeno el doble hecho de la creciente industria sedera por un lado, y la progresiva explotación de los yacimientos mineros de Fortuna, Portman o Alumbres; ambos comercios, consolidados ya en los comienzos del siglo XVII, propiciaban el permanente enlace de Murcia con la España del interior y fueron además utilísimos para la penetración mediterránea, cuyo ingrediente cultural fijaría de modo indeleble el talante de la ciudad, conformando el comportamiento de sus gentes.

Impregna la vida murciana durante esta época una intensa y nunca disminuida actividad literaria, artística e incluso científica, armónicamente enlazada con el progreso económico, las reformas urbanas y, muy señaladamente, las decisivas obras públicas. El doctor Juan Jiménez de Molina, médico del Cabildo Catedral, insti-



Detalle del Paso del Prendimiento (San Pedro). Francisco Salzillo Alcaraz, 1763. Fotografía: Pedro Fernández Pedreño

tuyó una Escuela de medicina que cubrió todo el siglo. El escultor Francisco Salzillo, antes de asumir la dirección de las lecciones de arte en la Real Sociedad Económica de Amigos del País, ya había establecido en su taller una academia privada, frecuentadísima tanto por alumnos como por ilustrados y contertulios; la citada Real Sociedad Económica, una de las primeras de España en su tiempo, desplegó una intensa actividad “ilustrada” durante todo el último cuarto de la centuria. La enseñanza superior, monopolizada por la Iglesia, contaba con seis cátedras de Filosofía, dos de Gramática, otras tantas de Moral, etc.

Si las letras tuvieron tan numerosos como discretos cultivadores, las artes plásticas califican muy singularmente la Murcia del siglo XVIII. A los nativos artífices, excelentes creadores o artesanos de experta sensibilidad hubieron de sumarse los extranjeros que llegaban a la ciudad y en ella abrían sus talleres, con los Salzillo, padre e hijo, como máximos exponentes. Claro está que la imaginación cubre el siglo, aún cuando no desmerezca la obra de Roque López o la de los Dupart frente a la de aquéllos, llegando estos últimos a España con Felipe V para establecerse en Murcia y trabajar en la portada ilustre de la Catedral.

También la pintura contó con valiosos exponentes; Lorenzo Vila cubre la primera década del siglo dedicando su trabajo a la creación y la enseñanza, pues en su propio taller establece una Academia. De todos los que hubo destaca principalmente la figura de Pablo Sistori, italiano que se asentó en Murcia en el último tercio del siglo, trayendo consigo el gusto “perspectivista” de la época, que plasmó en la pintura decorativa mural, de la cual en la actualidad han sobrevivido algunas como la de la Iglesia privativa de Jesús y el Oratorio del Palacio Episcopal, entre otras.

En este apresurado muestreo de la actividad cultural de la Murcia dieciochesca, no cabe sustraer obligada referencia a la prensa periódica, que comienza a circular prácticamente con el siglo, pues en 1706 aparece la Gaceta de Murcia, con lo que esta ciudad queda filiada entre las diez primeras que en España contaron con este medio difusor.

El arraigo del teatro en la ciudad, es otro significativo dato que contribuye a bosquejar la desevolutura murciana. La actividad teatral en Murcia discurrió tan brillante como accidentalmente, aún cuando el arraigo popular del arte dramático fuese tan intenso como para que el Concejo mantuviese, a lo largo del siglo, enojosos forcejeos con la autoridad eclesiástica, resueltamente hostil a las representaciones teatrales.

Murcia se lucró pronto de los beneficios que habría de obtener por su adscripción a la causa de Felipe V; éste, como premio a la fidelidad de los murcianos hacia su persona, y por la contribución que ofrecieron en la Guerra de Sucesión, no sólo amplió los límites del Reino, sino que prodigó en su favor mercedes y privilegios, no siendo a todo ello ajena la enérgica personalidad del Cardenal Belluga.

El insigne Obispo D. Luis Belluga y Moncada llevó a cabo una intensa labor y actividad en pro de una reforma de la diócesis en el ámbito pastoral y en el social desde su venida en abril de 1705 hasta su renuncia a la misma, cuando ya se encontraba en Roma, de manera permanente, en el año 1724. En los diecinueve años realizó una vasta labor pastoral; se iniciaron las obras de canalización del río Segura a su paso por Murcia; se construyeron puentes; comenzaron las obras del Palacio Episcopal; se avanzó en las de la Catedral y se crearon instituciones benéficas para niños huérfanos, pías fundaciones y montepíos frumentarios. Su actividad pastoral fue tan intensa que otros obispos posteriores como D. Juan Mateos, tuvieron que realizar su labor bajo la sombra de Belluga. Al llegar el obispo a Murcia, la diócesis llevaba ya casi veinte años prácticamente sin cabeza, porque sus antecesores habían jugado un pobre papel, bien por estar enfermos o por carecer de fuerza necesaria para desempeñar este puesto. Una diócesis que era la tercera de España, necesitaba un prelado que gozase de fama, santidad y sobre todo que contase con fuerzas y energías para hacer frente a los peligros políticos que se avecinaban, para vigorizar la disciplina y corregir los antiguos abusos.

De fuerte carácter y a menudo intransigente con los que pretendían minimizar los derechos de la Iglesia y de los obispos, pero siempre dejándose llevar por la caridad hacia los pobres y una constante preocupación por poner en práctica los decretos conciliares y tratando de que el clero llevase una vida acorde a su estado, fue calificado por Felipe V como espejo de preladados y el Papa Benedicto XIV dijo de él que murió como vivió santo y humilde.

Otro aspecto a resaltar y que supuso un factor determinante en la vida social y económica de la ciudad es el amplio número de Artes, Cuerpos y Gremios identificables en la ciudad de Murcia durante el siglo XVIII. Tan extraordinaria cifra, si se atiende a las actividades de los individuos que agrupan, acaso se explique por un deseo de individualización profesional, que llevado a extremos desusados al establecer discriminaciones por causa de sutiles especialidades fue, en muchas ocasiones origen de conflictos y litigios al tomar como pretexto intromisiones profesionales de unos oficios respecto de otros.

El catálogo gremial que se pudo obtener sobre base documental es, la primera elaboración sistemática y de conjunto sobre la actividad mercantil e industrial de la Murcia el dieciocho, sería:

- **Arte y comercio de la impresión:** Gremios de libreros y de impresores.
- **Oficios del metal:** Gremios de aladreros y de armeros, espaderos, caldereros, cerrajeros, cuchilleros, herreros, hojalateros, plateros.
- **Oficios de la madera:** Gremios de alarifes, carpinteros, torneros y silleros.
- **Oficios de la piel:** Gremios de odreros, curtidores, guarnicioneros, talabarteros, guanteros y pergamineros.
- **Oficios de manipulación de fibra:** Gremios de albarberos, alpargateros de cáñamo y cordoneros.
- **Oficios textiles clásicos:** Gremios arte mayor de las seda (tejedores), torcedores, tintoreros, corredores de seda, pelayres, tejedores y tintoreros de lanas, jubeteros, pasamaneros, roperos, calceteros, sastres, sombrereros y montereros.
- **Oficios de la alimentación:** Gremios arte de confitería, especieros, fabricantes de chocolate, molineros, panaderos, pasteleros.
- **Oficios de Servicios:** Gremios de bodegoneros y mesoneros, peluqueros, sangradores y taberneros.
- **Varios:** Cuerpo comercio, cereros, monteros, escribanos.

CONTEXTO ARTÍSTICO-RELIGIOSO

El hombre es un producto del ambiente en el que se desenvuelve su existencia. Todos los factores y circunstancias tanto físicas, morales y espirituales del medio que le rodea van influyendo paulatinamente en su forma de entender el mundo hasta adaptarlo plenamente al

lugar en el que desarrolla su vida. Diríamos que la naturaleza y la sociedad llevan a efecto una labor formativa en el ser humano que se manifiesta en su quehacer. En muchas cosas, podemos decir que ese factor educativo viene a determinar su destino.

En Levante existe una conciencia de la vida en la cual la alegría, la exuberancia, el optimismo y la satisfacción por vivir son factor dominante en las pautas de actuación de sus habitantes. Murcia, concretamente, y en lo que respecta a su expresión plástica, artística y cultural, que enlaza directamente con su forma de pensar y existir, jamás conoció los tonos oscuros, pues el medio, el ambiente circundante, reflejan luz. La concepción estética del murciano, así como su manera de entender la vida es distinta, pues está influenciada a su vez por un paisaje y un suelo que resplandece, que son fuentes de sensaciones que moldean los espíritus, fuentes de vida eterna que reflejan la belleza de la existencia humana.

Este modo de entender la vida tiene su máxima expresión dentro del siglo XVIII, repleto de prosperidad y riqueza gracias a una confluencia de factores políticos, económicos, culturales y religiosos que dotan a Murcia de una grandeza como nunca se había experimentado en la ciudad; de hecho, tras esos decenios, volvió al ostracismo, arrinconada en un extremo de la Península. A pesar de ello, con el devenir del tiempo y gracias al quehacer de grandes eruditos y estudiosos, la perspectiva de esta “edad de oro” se ha divulgado y valorado como debía, propagando en buena medida la verdadera imagen y dimensión que en verdad le corresponde.

Son muchos los logros conseguidos en esta citada “edad de oro” de la sociedad y la cultura murciana, pero es en el ámbito artístico-religioso donde surge una figura que supone un punto de inflexión, un antes y un después en el devenir de Murcia casi a todos los niveles, esa figura es Francisco Salzillo y Alcaraz, escultor nacido en esta ciudad aunque de padre napolitano, influenciado por las tendencias y formas de entender la plástica de su progenitor. Este genio, nacido en 1707, responde en buena lid a las necesidades del pueblo, fervoroso y religioso en grandísima medida, que necesitaba hacer pública manifestación de su fe y su piedad. Un artista que supo acercar la belleza divina a sus paisanos, que plasmó en sus obras todo el sentimiento popular levantino, cuya luz se refleja en los exuberantes acabados de las superficies de sus tallas, repletas de dorados y estofas que representa la vida en base a su esplendoroso colorido. Sin duda, un modo peculiar de entender la religión, de plasmar un sentimiento en la materia, de dar vida y forma a una idea que concuerda plenamente con la forma de vivir, sentir y experimentar la existencia de los espectadores que contemplan las obras.

Si el artífice que plasma el sentimiento religioso en las imágenes se mide por el nivel en el que cala más hondo en el alma popular, Salzillo está entre lo más granado de la plástica escultórica nacional, de hecho, cabe considerársele como uno de los tres vértices del excelso



Detalle del *Paso del Prendimiento* (beso de Judas). Francisco Salzillo Alcaraz, 1763. Fotografía: Pedro Fernández Pedreño

triángulo que marca la pauta de nuestra escultura junto a Juan Martínez Montañés y Gregorio Fernández.

Obviamente las fuentes de inspiración de Salzillo son muchas. Atrás queda la visión romántica de un genio aislado. El ambiente en el que se desenvuelve está repleto de vida social y cultural, con la construcción de iglesias y conventos que responden al ideal artístico de la época, todo ello culminado con la creación del bellísimo *imafronete catedralicio*, sin duda una de las obras arquitectónicas más logradas de nuestro barroco y que marca la pauta social dentro del marco de la ciudad. Por tanto, la sociedad de la época está instruida en las tendencias actuales. Salzillo tiene acceso a las mismas, se forma en un ambiente y un medio adecuado para plasmar de forma magistral su arte a través de la madera. El arte de los sentidos, de la luz, que cala en el alma del espectador y lo traslada hacia una belleza ideal fusionada con un naturalismo que ensalza la imagen y cuya contemplación viene a significar e ilustrar sobre el modo que el murciano tiene de entender lo que le rodea.

Muchas son las expresiones plásticas que ilustran todo este ideario. Resultaría interminable hacer un análisis detallado de cada pieza maestra en la cual Francisco Salzillo mostró al mundo el sentimiento que anidaba en el alma de sus conciudadanos, la belleza como medio de expresión que plasma la sensibilidad de un pueblo, si bien, es en sus pasos para la Semana Santa de Murcia y sobre todo los que realiza para la *Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno*, donde el genio de este artista llega a su máxima culminación y sabe plasmar en ellos los desvelos, pasiones y emociones que inundan la sensibilidad levantina a la que antes nos hemos referido.

Es ahí, en la mañana de Viernes Santo, cuando la luz, la naturaleza, el paisaje se entremezclan con las imágenes surgidas de la gubia de este escultor, cuando podemos llegar a entender en verdad la forma de expresión de aquella Murcia dieciochesca que anhelaba una vida imperecedera, que vivía en un sueño perdurable a través del tiempo, que estaba orgullosa de sus sentimientos, que deseaba mostrarlos, hacerlos tangibles, materiales, visibles. A todo ello, a esta pretensión, respondió Francisco Salzillo con su arte que es a su vez también eterno en base a su belleza, capaz de materializar unas emociones que el habitante de Murcia necesitaba hacer ver.

La grandiosidad de *La Cena*, en la cual se aprecia la fuente de vida que supone la presencia de Cristo en medio del mundo gracias a todo un banquete de frutas y bienes que ofrece la naturaleza al hombre; la belleza ideal del Ángel de *La Oración del Huerto*, verdadero efebó clásico que raya la perfección gracias a su sutil primor y hermosura, cuyo equilibrio contrasta con el sufrimiento del hijo del hombre que mana sangre de su frente e intenta en vano apartar ese cáliz de sí mismo. Todo en este grupo es primor, elegancia y naturalismo, complementado por la presencia de Pedro, Santiago y Juan, personajes en los cuales el escultor manifiesta en su más sentido vital las tres edades del hombre en base a unas actitudes bien marcadas y definidas en la manifestación de su sueño. Y es que todo irradia belleza, pues ¿cómo el Hijo del Hombre podría no poseerla?, ¿cómo no va a ser bello un enviado de Dios que corre en auxilio de éste? Hay luz, hay hermosura, hay vida... toda la que manifiesta el Apóstol Pedro en su violento gesto contra Malco cuando blande su espada con fuerza en el Paso de *El Prendimiento*, composición complementada con el beso del malvado Judas en el cual el artista plasma las dos caras de la vida, primor y fealdad. Una dualidad, Cristo-Judas que se hace patente siempre en el devenir del hombre a lo largo de su existencia.

El dolor se manifiesta en la escena de *El Azotamiento*, pero un dolor contenido, como el pueblo murciano entiende el dolor del Hijo de Dios, arrebatado de sus vestiduras y torturado en medio de una tormentosa agitación originada por los sayones que golpean su apuesto cuerpo y que vienen a configurar una serie de tipos populares y anacronismos con los cuales el espectador se sentía y siente identificado.

El culmen de la maestría se da en *La Caída*, cuando Cristo figura en el centro de un acontecimiento en el que se encuentra solo, torturado, presa de los esbirros más fieros que vienen a manifestar todo su odio contra la figura de El Salvador. Unos hombres que no reconocen en él la imagen del verdadero Mesías, algo que en ocasiones nos ocurre a todos, sensaciones por tanto que en algún momento sentimos y cuya plasmación es el verdadero éxito de Salzillo, pues tocan la fibra más sensible de todo aquel que presencia dicha escena. Y aún con todo el dolor, el sufrimiento, la desdicha, aparece uno de los rostros más bellos de todos los labrados por artista alguno en lo que a imagen cristífera respecta. Un rostro de una perfección y primor que conjuga angustia y hermosura a partes iguales. Es la imagen que Murcia tiene de Cristo, un hombre perfecto en un mundo imperfecto, un reflejo del propio Dios y por tanto un ser que aún en el más execrable tormento sufrido, conserva la perfección de sus rasgos.

La Santa Mujer Verónica viene a ser la imagen popular de la mujer desconsolada, herida en lo más profundo de su ser, de gesto compasivo. Y qué decir de la representación del Discípulo Amado, *San Juan*, al decir de muchos críticos una de las más logradas esculturas del arte español, pleno de garbo, estilización, elegancia, sutileza, maestría en definitiva en su ejecución que marca un más que logrado movimiento. Mariano Benlliure, afamado escultor valenciano que vivió a caballo entre los siglos XIX y XX, una mañana de Viernes Santo en la cual acudió a Murcia a observar tamaña obra, en el momento de presenciar su salida en el dintel de la puerta de la *Iglesia de Nuestro Padre Jesús Nazareno*, gritó a los afamados anderos, que en Murcia se llama a los portapasos, “dejadlo, que anda solo”. Tal es el grado de magnificencia y naturalidad de esta imagen, que en su rica estofa, en su túnica preciosista repleta de dorados y esgrafiados, viene a manifestar el fiel reflejo del alma murciana, de su paisaje, de su sol, de su huerta.

Y para terminar, y sirviendo de culminación a este pequeño recorrido, mencionar la bellísima *Dolorosa*, de

vestir, tallada en su cabeza, manos y pies, quizá el prototipo por antonomasia de la imagen mariana en todo Levante. Una plasmación de la belleza femenina de esa tierra, mostrando una palidez que devuelve los rayos de luz que la inundan en la mañana de Viernes Santo, cuyo gesto de manos abiertas y delicadas viene a significar el dolor de una madre ante la pérdida más grande que pueda experimentar. Pero Salzillo pone el contrapunto a tanta penuria vistiéndola de ropas resplandecientes, todo ello como preludio de la Resurrección del Señor, pues para el murciano hay siempre un más allá en esa Pasión y Muerte que sufre Jesús. La vestimenta de la Virgen, la luz que desprende, es promesa de salvación, de que la muerte no es el final, todo ello conjugado con la presencia de cuatro ángeles niños que ponen una nota poética y romántica a la imagen dada la sensibilidad y ternura que muestran en su representación.

Así es Murcia, así es su gente, así es su modo de vivir y sentir sus emociones y por tanto de experimentar la religión, sin duda uno de los sentimientos más marcados en el alma del ser humano. Y así es Salzillo, sin duda el mayor hacedor de emociones y creador de imágenes que representan la vida eterna con la que sueña todo ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

- BÁGUENA LACÁRCEL J. “*El Cardenal Belluga: su vida y su obra*” Murcia: Instituto de Estudios Históricos de la Universidad de Murcia. 1935.
- GARCÍA ABELLÁN, Juan. “*Organización de los gremios en la Murcia del siglo XVIII y recopilación de ordenanzas*” Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1976.
- SÁNCHEZ MORENO, José. “*Vida y obra de Francisco Salzillo*”. Murcia: Editora Regional de Murcia, colección arte. Segunda Edición, 1983.
- V.V.AA., “*Salzillo, testigo de un siglo*”, Murcia: Fundación Cajamurcia, 2007.

SAN VICENTE FERRER EN EL ORIGEN DE LAS PROCESIONES DE DISCIPLINA DE MEDINA DEL CAMPO (VALLADOLID)

Ramón Panach Rosat

Hermandad del Santísimo Cristo de la Providencia de Alboraya (Valencia)

INTRODUCCIÓN

Con el presente trabajo pretendemos dar una respuesta, sin carácter definitivo, a la gran pregunta suscitada, estos últimos años, sobre el lugar de origen de las procesiones de disciplina, o lo que es lo mismo, de la Semana Santa, en España. La búsqueda de los orígenes siempre es una tarea cuanto menos interesante, porque nos lleva a la pregunta sobre quién somos y si somos fieles a lo que en el origen fuimos, es decir, si cumplimos la misión para la cual fuimos concebidos. Y a la pregunta ontológica le sigue la pregunta telúrica, la pregunta por el lugar de origen del acontecimiento, la cual no es de menor importancia, ya que el lugar determina unas características propias, un sello o impronta que hace que lo que somos lo seamos de una determinada manera y no de otra. Como no sólo sería pretencioso, sino además temerario, tratar de responder a las dos preguntas en tan pocas líneas, nos centraremos, en la medida de lo posible, en la segunda pregunta. Nuestro punto de partida es la afirmación de D. Juan Antonio de Montalvo, el cual en su *“Memorial Histórico de Medina del Campo”* (1633), dice literalmente: *“Estuvo en Medina del Campo el bienaventurado San Vicente Ferrer el año de 1411, y en ella instituyó las primeras procesiones de disciplina, siendo esta villa la primera que dio principio a tan gran servicio de Dios y ejemplo para lo mismo a toda España según se colige de la Historia y lo afirma Gil González de Ávila”*. Varios son los pasos que vamos a seguir antes de llegar a la conclusión sobre si efectivamente, Medina del Campo, es el origen de las procesiones de disciplina o de la Semana Santa en España. Primeramente veremos quién era San Vicente Ferrer en una breve biografía. Seguidamente nos centraremos en la predicación itinerante del Santo, pues de cómo actuaba San Vicente Ferrer podremos determinar si su sello personal se encuentra en las procesiones de disciplina de Medina del Campo. En una última parte conclusiva responderemos si Medina del Campo es o no es el lugar de Origen de la Semana Santa.

SAN VICENTE FERRER

La vida de San Vicente Ferrer recorre toda la segunda mitad del siglo XIV y el primer cuarto del siglo XV. El apóstol de Europa, sobrenombre bien merecido, nació en Valencia el 23 de enero de 1350, era el segundo de ocho hermanos, tres varones y cinco mujeres. Su padre, Guillem Ferrer era notario de la ciudad de Valencia y su casa distaba muy poco del Real Convento de Predicadores o Dominicos, establecidos en Valencia, por singular gracia del rey Don Jaime I el Conquistador, del cual conmemoramos este año el VIII Centenario de su nacimiento. El gran prestigio que siempre tuvieron en aquella capital los frailes predicadores, el contacto habitual que nuestro Santo debió tener con ellos desde su niñez, y el interior llamamiento de Dios, determinaron en Vicente la resolución de vestir el hábito blanco y negro de los dominicos. A los siete años recibe la tonsura tomando posesión del Beneficio de Santa Ana en la Iglesia de Santo Tomás. En 1367 toma el hábito de la Orden dominicana profesando al cumplir los 18 años de edad, el 6 de febrero de 1368. Los años siguientes 1370-1376 profundiza en su formación académica, siendo nombrado profesor de lógica con tan sólo veinte años. En 1389 termina sus estudios con el grado de Maestro en Teología y Predicador General. Tres años después, en 1392 es nombrado confesor de la reina doña Violante. Fruto de su gran saber y fama es llamado por Benedicto XIII a la curia papal de Aviñón en 1395, donde permanecerá hasta 1399 cuando abandonará la curia de Aviñón para dedicarse a su gran misión de predicador itinerante. Durante veinte largos años recorrerá media Europa predicando en pueblos, ciudades y plazas públicas. Su gran influjo y su determinación, sobre todo, en la gran crisis cismática de la Iglesia de su tiempo, le valió a penas 36 años después de su muerte, bajo el pontificado de Calixto III, para ser canonizado. Tres años más tarde, el Papa Pío II publicaría la bula de su canonización. San Vicente Ferrer fue un hombre for-

mado para la predicación, pues no en vano bajo el signo de su voz las enemistades públicas cedían al abrazo de la paz, los pecadores experimentaban la mordedura del arrepentimiento y los hambrientos de perfección le seguían a todas partes en una permanente compañía de fervoroso apoyo. Pero también fue maestro, biblista, apologeta, escritor, confesor, políglota, taumaturgo, consejero real, consejero papal, y, fundamentalmente, hijo de su tiempo. Quiso estar cerca del pueblo humilde y sencillo, de los más pobres y desheredados, quiso pasar por este mundo haciendo el bien y lo consiguió.

LA PREDICACIÓN VICENTINA

Centrándonos, ya, en el tema que nos ocupa y preocupa, vamos a analizar, ahora, el modo y manera de la predicación vicentina. Nuestro objetivo en este apartado es responder a la siguiente pregunta: ¿Instituyó San Vicente Ferrer las procesiones de disciplina? Para ello prestaremos mucha atención a los testimonios de algunos de sus biógrafos. Cuentan las crónicas que durante su predicación itinerante, San Vicente Ferrer, hacía su camino acompañado de una numerosa comitiva. A menudo, más de diez mil. Personas que, siguiéndole, colaboraban en su obra, rezando, haciendo penitencia y trabajando, pues vivían de la labor de sus manos. En las procesiones que el Santo organizaba para su entrada en los pueblos o ciudades, respetaban la siguiente estructura: los hombres iban delante presididos por la imagen del Santo Cristo, las mujeres detrás con el estandarte de la Virgen y fray Vicente Ferrer, en medio, junto con los clérigos y sacerdotes que le ayudaban en los ministerios. Avanzaban a pie, vestidos de pardo y con el bordón de peregrino en la mano. El propio Santo organizaba aquella imponente comunidad de disciplinantes que, en conmovedoras procesiones penitenciales producía, en los espectadores, un escalofrío de compunción y una eficaz mudanza de vida. Ahora bien, ¿podemos deducir, de este testimonio, que San Vicente Ferrer fundó o instituyó algún tipo de organización o asociación relacionada con la Semana Santa? A simple vista parece que no, pero sigamos adelante. Recogemos ahora el testimonio del fraile dominico D. Vicente Forcada, quien describe cómo se organizaban las procesiones de disciplina en vida de San Vicente Ferrer:

“Al atardecer del día de la llegada, se organizaba la procesión en la que se disciplinaban hombres y mujeres, y hasta niños, en señal de penitencia. Después de escuchar la palabra del apóstol, muchos eran movidos a manifestar públicamente su arrepentimiento. Todos iban encapuchados, ocultando su identidad. Los miembros de la Cofradía de la Preciosa Sangre de Jesucristo, llamada de los Disciplinantes, iban vestidos con

traje talar especial, oían misa con fervor, confesaban y comulgaban los domingos, ayunaban en los tiempos señalados, vivían pobremente de las limosnas que les daban y obedecían puntualmente al maestro Vicente. A la procesión seguían numerosas confesiones, reconciliaciones fraternas, muestras sensibles de auténticas conversiones y de propósitos sinceros”¹.

De este relato, parece claro que tampoco se desprende que San Vicente Ferrer instituyera nada. Sin embargo, D. Vicente Forcada continúa diciendo:

*“Para ellos (los Disciplinantes) escribió el Santo un opúsculo titulado *Ordinacions i establiments pera la Confraria de la Preciosa Sanch de Jesuchrist, anomenada dels Disciplinants, del que, a pesar de haberse impreso en Barcelona, en 1547, no se conoce ningún ejemplar*”².*

Podemos deducir de este párrafo que, San Vicente Ferrer, dotó de algún tipo de ordenación a la Cofradía de Disciplinantes. Sin embargo, ¿del hecho de que San Vicente organizara las procesiones y dotara de ordenación a los Disciplinantes, podemos deducir que San Vicente instituyera las procesiones de disciplina? Para ser honestos debemos afirmar que San Vicente Ferrer no instituyó ninguna cofradía, hermandad, organización, ni mucho menos, fiesta litúrgica, al menos, directamente. Varios son los motivos: ningún testimonio de sus biógrafos trae la noticia de que instituyera alguna organización o fiesta religiosa, pues San Vicente Ferrer no tenía necesidad perteneciendo a una institución como los dominicos. Los disciplinantes que le acompañan, si hubieran sido instituidos por San Vicente, no vivirían del trabajo de sus manos, sino de la institución, y no carecerían de ordenamiento jurídico, cosa que hubiera sido extraña para un hombre tan cercano a la realeza y al papado. Pero además, San Vicente no se ve a sí mismo como fundador, sino como predicador itinerante. Lo suyo es el carisma, no la institucionalización, por ello, su vocación es anunciar a Cristo a todos los hombres, llamando a la conversión, recorriendo pueblos y ciudades, misión que difícilmente se puede llevar a cabo desde el despacho de una institución, más bien haciendo presente su carisma dominicano en medio de los hombres. Cabría abrir un pequeño paréntesis para distinguir organización carisma, la que no tiene normas jurídicas y es practicada por San Vicente Ferrer, y organización institución, que es la que se enmarca dentro de un ordenamiento jurídico, la Semana Santa. Por último, si aceptáramos que San Vicente hubiera fundado los Disciplinantes, no por ello deberíamos aceptar a San Vicente Ferrer como fundador o instituidor de las procesiones de disciplina y por ende de la Semana Santa, ya que el carácter itinerante de los Disciplinantes, y, sobre todo, su *modus operandi* fuera del tiempo litúrgico de la Semana Santa, descarta

¹ FORCADA, pp. 89-90.

² FORCADA, p. 90.

que esta Cofradía, junto con la predicación itinerante de San Vicente Ferrer, estuvieran concebidas sólo para el tiempo de Pasión.

San Vicente Ferrer anuncia la Buena Nueva, tomando en serio las palabras del Apóstol San Pablo a Timoteo: “*Proclama la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, amenaza, exhorta con toda paciencia y doctrina*”³. Ese “*a tiempo y a destiempo*” hace que la predicación vicentina no se enmarque exclusivamente en el tiempo de Semana Santa, para nuestro Santo, cualquier tiempo es bueno para predicar y llamar a la conversión.

Todos estos motivos nos llevan a afirmar que San Vicente Ferrer no instituyó, al menos directamente, las procesiones de disciplina o la Semana Santa. Pero que no lo hiciera directamente no quiere decir que no lo hiciera indirectamente, es decir, que su espíritu esté presente en el origen de las procesiones de Semana Santa, y que este espíritu fuera recogido por las gentes de la Villa de las Ferias, Medina del Campo. Esta tesis es la que desarrollaremos en el siguiente apartado al profundizar en las procesiones de disciplina de Medina del Campo.

LAS PROCESIONES DE DISCIPLINA DE MEDINA DEL CAMPO

Antes de abordar en profundidad, el tema de las procesiones de disciplina de Medina del Campo, me gustaría traer a colación una posible reconstrucción histórica de la visita que San Vicente Ferrer hizo a Medina del Campo, pues también Medina del Campo, como otros muchos pueblos y ciudades, tiene el honor de haber recibido la visita de San Vicente Ferrer, en concreto en el caso de Medina del Campo allá por el año del Señor de 1411. Podríamos comenzar la reconstrucción de nuestro relato, más o menos, de la siguiente manera:

“A su llegada a Medina del Campo, el Santo dominico, como tenía costumbre, envió por delante un pequeño grupo de mensajeros para organizar el recibimiento al enviado de Dios. El pueblo salió a recibirle, organizándose una procesión hasta la iglesia con cantos piadosos y penitenciales. Al predicador le acompañaba una comitiva, de sacerdotes, religiosos y seglares encargados de atender las necesidades materiales, de confesiones y catequesis, así como para ordenar el hospedaje de todos los que le seguían de un lugar a otro y guardar el orden en las procesiones de disciplinantes”.

Seguramente, este relato no deja de ser una mera suposición o posible reconstrucción histórica de la visita de San Vicente Ferrer a Medina del Campo, pero debió ser una experiencia de fe tan fuerte y profunda que, no muchos años más tarde, daría lugar a la fundación de la Cofradía de la Santa Vera Cruz, San Andrés

y San Vicente Ferrer, cuyas reglas fueron aprobadas en 1544. Que San Vicente Ferrer estuvo en Medina del Campo es un hecho que no discute nadie, que durante su visita realizara los mismos signos o *modus operandi*, tampoco: entrada en procesión, proclamación de la palabra del apóstol, predicación exhortando a la conversión y celebración del Sacramento de la Penitencia. Ahora bien, ¿es este *modus operandi* el mismo que siguen las procesiones de disciplina de Medina del Campo? Para ser sinceros debemos admitir que las procesiones de disciplina de Medina del Campo distan mucho del *modus operandi* de la práctica vicentina. Bien es verdad que el espíritu de penitencia e incluso la organización de las procesiones está bajo el influjo de San Vicente Ferrer o en el origen de las procesiones de disciplina de Medina del Campo, sin embargo, la falta de continuidad en el modo de acción, el fijar un día y hora para las procesiones dentro de la Semana de Pasión, la institucionalización de sus participantes (los Cofrades), el ordenamiento jurídico de sus cofradías, así como su *telos* o fin, que ya no busca la conversión de la almas, como hacía San Vicente Ferrer en una España aún musulmana, sino la catequización mistagógica, mediante las imágenes, del pueblo llano, nos hace pensar que el punto de inicio de la Semana Santa en Medina del Campo, como la conocemos hoy en día, arranca con la fundación de la Cofradía de la Vera Cruz, la cual procesiona el Jueves Santo al anochecer como primer gran acontecimiento del Triduo Pascual. Habiendo sido sus reglas aprobadas en 1544, debemos datar su origen algunos años antes, lo que supondría que fue creada unos cien años después de la Visita de San Vicente Ferrer. Siendo así, es imposible que las procesiones de disciplina fueran instituidas directamente por San Vicente Ferrer, como afirmábamos en el apartado tercero. Aunque ello no quita que aceptemos que el espíritu del Santo esté en el origen de las procesiones de disciplina de Medina del Campo, pero estar en el origen no significa ser instituidor o punto de inicio. Aquí deberíamos abrir un pequeño paréntesis para distinguir entre el origen de un hecho o acontecimiento y el hecho histórico en sí. Es perfectamente legítimo buscar los orígenes de un acontecimiento, en nuestro caso las procesiones de disciplina. Incluso es legítimo remontarse a tiempos inmemoriales, como hacen algunos autores que para hablar del origen de la Semana Santa se remontan a la Pascua judía, argumentando el libro del Éxodo⁴. Otros autores defienden un origen pagano de la Semana Santa, hay quien pone el origen en la experiencia pascual de Jesucristo, otros, en cambio, lo colocan en el Concilio de Trento⁵. La mayoría, sin embargo, lo colocan en un acontecimiento eclesial: un vía crucis, la fun-

³ 2 Tm. 4, 2.

⁴ Ex. 12.

⁵ Concilio de Trento 1545-1563.

dación de una cofradía, de una capilla o la datación de una imagen religiosa. Personalmente, la que más me ha llamado la atención es la que pone su origen en la Reconquista de los Reyes Católicos, caso de Málaga, que coloca el origen en 1487, momento en que los Reyes Católicos reconquistan su plaza. Todo esto está muy bien, pero cabe que nos preguntemos si hay una coincidencia entre el origen y el acontecimiento histórico, pues la mayoría de estos autores deducen que habiendo encontrado el origen queda establecida la fecha del acontecimiento, sin pararse a analizar si existe una continuidad histórica entre el origen y el acontecimiento. Dicho de otra manera, el origen de un acontecimiento nos aporta la motivación, el sentido, no la fecha de un acontecimiento. Así, tomando como ejemplo el tema que teníamos entre manos, podemos afirmar que San Vicente Ferrer está en el origen de las procesiones de disciplina o de la Semana Santa de Medina del Campo como su motivación, pero no podemos sostener que estuvo en el momento de producirse el hecho histórico de la primera Semana Santa medinense, que nosotros situamos el primer Jueves Santo por la noche que la Cofradía de la Vera Cruz salió a procesionar por las calles de Medina del Campo, pues es ese momento y no otro en el que arranca la Semana Santa medinense, entre otras razones, San Vicente Ferrer no estuvo por que hacía cien años que ya no se encontraba con vida. Más claro aún, ¿podemos afirmar que en el origen de la Semana Santa está Dios? Sin lugar a dudas. ¿Pero de esta afirmación podemos deducir que la Semana Santa se inicia históricamente en el mismo tiempo que Dios, es decir, en la eternidad? No, por que son dos hechos distintos. Una cosa es determinar la motivación u origen de un acontecimiento y otra determinar la fecha histórica, el tiempo, en que ese hecho aconteció. Un último ejemplo, el origen de mi nacimiento está en el amor de mis padres, pero yo no nací hasta algunos años más tarde. Hay una continuidad en la motivación, pero no en la acción. Hay una expresión valencia que ilustra la forma de argumentar de estos autores que citábamos antes: “Pensat i fet” (Pensado y hecho). Como si en el mismo momento de pensar en una cosa sucediera la cosa misma: pensado el origen aparece el acontecimiento, pensado el Éxodo aparece la Semana Santa, etc. Nosotros aceptamos y respetamos profundamente la continuidad en la motivación de cualquier origen de la Semana Santa de cualquier lugar, pero no aceptamos alegremente la continuidad en la acción. Sólo puede haber un momento fundacional de la Semana Santa, un momento en que la Semana Santa es Semana Santa, y no sólo parece ser Semana Santa. Y sólo puede haber un lugar donde se dé la fundación, pues es muy difícil, por no decir imposible, que un mismo hecho ocurra simultáneamente en dos o más lugares a la vez. Cual es para mí ese momento y ese lugar es lo que contestaré, a continuación, en las con-

clusiones.

CONCLUSIÓN

A modo de resumen, veamos, rápidamente, a que conclusiones hemos llegado en nuestra investigación y cuales son las posibles consecuencias. En primer lugar, hemos determinado que San Vicente Ferrer no instituyó las procesiones de disciplina de Medina del Campo, aunque aceptamos que su espíritu está en sus orígenes. En segundo lugar, hemos visto que quien instituye la Semana Santa de Medina del Campo son los propios medinenses, en concreto con la primera procesión de la Cofradía de la Vera Cruz el primer Jueves Santo que salió a las calles. Y en tercer lugar, hemos establecido unos criterios objetivos válidos para determinar cuando se inicia la Semana Santa de un lugar: institucionalización, procesión dentro del Triduo Pascual, carácter penitencial y finalidad catequético-mistagógica.

Si aplicáramos estos criterios a todas las Semanas Santas podríamos determinar objetivamente, no su origen, sino su inicio histórico. Pero dado que la brevedad de este trabajo nos impide aplicar estos criterios a todas las Semanas Santas, no obstante, los hemos aplicado a algunas de las más antiguas y estos son los resultados:

La Semana Santa más antigua, a falta de nuevos estudios, es la de Medina del Campo (Valladolid) que se inicia en 1511, seguida de Luque (Córdoba) 1516, Sevilla 1521, Ronda (Málaga) 1538, Zaragoza 1554 y Tobarra (Albacete) 1597. Por tanto, la población que se lleva el honor de ser el inicio de la Semana Santa es Medina del Campo, pues cumple los criterios objetivos que hemos establecido. Institucionalización: la primera Cofradía que existe en Medina del Campo, la Vera Cruz, tiene sus reglas en 1544, aunque por su advocación vicentina y el proceso de consolidación que toda institución sufre podemos datarla algunos años antes, en 1511, como celebración del Centenario de la Visita de San Vicente Ferrer. Procesión dentro del Triduo Pascual: la Cofradía de la Vera Cruz procesiona el Jueves Santo al anochecer. Carácter penitencial: no es una Cofradía de gloria, ni de luz, etc. Finalidad catequético-mistagógica: la Cofradía de la Vera Cruz procesiona con sus imágenes para catequizar a los medinenses sobre la Pasión, muerte y resurrección de nuestro Señor Jesucristo.

Como conclusión final, podemos reafirmar que San Vicente Ferrer no instituyó las procesiones de disciplina de Medina del Campo, aunque aceptamos que estuvo en su origen. Afirmamos, también, que el inicio de la Semana Santa medinense fue el primer Jueves Santo que la Cofradía de la Vera Cruz salió a procesionar, siendo los propios medinenses quienes instituyen la Semana Santa. Que ese Jueves Santo fue en 1511, fecha en la cual, por motivo del Centenario de la visita de San Vicente Ferrer a la Villa de las Ferias, se organiza la Cofradía de la Vera Cruz, San Andrés y San Vicente Ferrer. Y que, por tanto, la primera Semana Santa, a falta de nuevos estudios y aplicación de los criterios aporta-

dos, es, sin lugar a dudas, la de Medina del Campo.

BIBLIOGRAFÍA

ALMELA I VIVES, Francisco. *Sant Vicent Ferrer*. Barcelona: 1927.

FAGES, H. D. *Historia de San Vicente Ferrer, apóstol de Europa*. Valencia, 1903.

FERRER MALUQUER, Manuel. *5 de abril, San Vicente Ferrer*. Barcelona: 1944.

FORCADA, Vicente. *San Vicente Ferrer*. Valencia: 1994.

GARGANTA, J. M. y FORCADA, Vicente. *Bibliografía y escri-*

tos de San Vicente Ferrer. Madrid: 1956.

GENOVÉS AMORÓS, Vicente. *San Vicente Ferrer, apóstol de la paz*. Barcelona: 1944.

GHEON, H. *San Vicente Ferrer*. Madrid: 1945.

MARTÍNEZ FERRANDO, J. E. *El nostre San Vicent Ferrer*. Valencia: 1952.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. *Algo de bibliografía valenciano-vicentista*. Valencia: 1919.

SANCHÍS SIVERA, José. *Historia de San Vicente Ferrer*. Valencia: 1896.

RITOS PENITENCIALES DE UNA VILLA TERRACAMPINA EN LA EDAD MODERNA: BECERRIL DE CAMPOS (PALENCIA)

Ramón Pérez de Castro
Universidad de Valladolid

La amplia comarca de Tierra de Campos, que se extiende repartida por las provincias de León, Zamora, Palencia y Valladolid, se encuentra salpicada por un gran número de poblaciones que comparten entre sí la grandeza de un pasado histórico brillante, y que ha dejado como huella evidente un rico patrimonio artístico. Cerca de Palencia se encuentra la localidad de Becerril de Campos, junto a otros importantes municipios como Paredes de Nava, Fuentes de Nava o Frechilla. Todos ellos pueden representar en el imaginario colectivo el paradigma de una villa castellana, eminentemente campesina y ganadera, donde sobre el caserío de adobe se levantan orgullosas y magníficas, las fábricas de sus templos parroquiales, y también, donde se respira a cada paso el recuerdo de lo que fue. De las siete imponentes iglesias parroquiales que tuvo la localidad tan sólo se mantiene en uso la de Santa Eugenia, mientras que la de Santa María alberga un destacado museo al que han ido a parar piezas del resto de templos, con obras de Pedro Berruguete, Alejo de Vahía (escultor que tuvo su taller en esta localidad), Juan de Juni, Tomás de Sierra, los Corral de Villalpando o el pintor renacentista denominado *Maestro de Becerril*. Los edificios de San Martín, San Miguel o San Pedro son estremecedoras ruinas. A partir de las primeras décadas del siglo XX, con la crisis del mundo rural, comenzó un éxodo de población al que siguió la degradación paulatina de estos edificios y la salida de un gran número de obras de arte, que se dispersaron entre otros templos y colecciones privadas.

Con el presente estudio pretendemos únicamente aportar algunas noticias documentales, procedentes fundamentalmente del archivo parroquial de la villa, con el fin de intentar reconstruir de forma somera las procesiones penitenciales que se desarrollaban durante el ciclo de la Semana Santa en la localidad, entre los siglos XVI y XVIII. El reducido espacio con el que contamos, la rica documentación del citado archivo y la idea de que las conclusiones que podemos extraer del estudio de su Semana Santa son extrapolables a otras muchas villas del entorno de similares características, donde se practicaban, y aún hoy hay recuerdo de ello, ritos similares, han hecho que orientáramos el trabajo hacia este municipio.

Desgraciadamente no contamos con una monografía que estudie el devenir histórico de Becerril¹, si bien, dada su importancia en el ámbito castellano, hay distintos estudios que parcialmente arrojan luz al respecto². Del mismo modo, el importante patrimonio artístico ha sido objeto de varias monografías y un gran número de artículos y catálogos de exposiciones³. En el ámbito que nos interesa, el de las cofradías y tradiciones penitenciales, hay que destacar la monografía dedicada a la Venerable Orden Tercera⁴ y el interesante trabajo sobre las pasiones palentinas, en el que se incluye una sucinta reseña sobre la de ésta localidad⁵.

Becerril fue una villa de importancia media, que contaba en 1591 con 918 vecinos⁶ (unos 3.672 habitantes), por encima de otras localidades palentinas como Dueñas, Fuentes de Nava, Frechilla o Ampudia. Lugar

¹ Hay que destacar el tradicional estudio de REDONDO AGUAYO (1953), aunque plagado de errores.

² OLIVA HERRER.

³ Muy especialmente las tablas del antiguo retablo mayor de Santa María, de Pedro Berruguete. A modo de síntesis hay que destacar MARTÍNEZ, *La villa de Becerril...*, que recoge parte de la bibliografía específica sobre el patrimonio becerrileño.

⁴ IBAÑEZ (1951). La VOT se reunía para hacer sus ejercicios en la ermita de Jesús Nazareno (pp. 62-70) y en Semana Santa realizaba

el ejercicio en el viacrucis de piedra que construyó en 1782, cerca de la ermita de San Blas.

⁵ GÓMEZ PÉREZ, "La Semana Santa en la Provincia...", pp. 96-98.

⁶ RUIZ MARTÍN, p. 723. Como referencia, podemos añadir que el catastro de Ensenada señala una población en 1752 de 802 vecinos (2.308 habitantes), y el de Floridablanca en 1787 de 3.288 habitantes.

de behetría, en él se mantenía un importante número de clérigos. La población se dedicaba fundamentalmente a la agricultura y ganadería, cobrando una gran fuerza el sector textil desde finales del siglo XV. Configurada como una *agrocuidad*, la villa tenía una pujanza bastante diferente a la actual. Eso repercutió también en la configuración de su Semana Santa, que recreaba el tipo urbano, de modo que fue evolucionando y poniéndose al día casi al mismo tiempo que la ciudad sede del episcopado.

Los ritos procesionales del Antiguo Régimen en Becerril se realizaban en torno a sus dos cofradías penitenciales, la de la Vera Cruz y la de Jesús Nazareno. La primera desapareció hace poco más de una década mientras que la segunda se mantiene hoy en día.

Como suele ser habitual, la cofradía de la Vera Cruz se fundó a comienzos del siglo XVI. Afortunadamente conservamos su regla (“*sancta hermandad llamada por nombre la cofradía de la Vera Cruz de los disciplinantes*”), que fue aprobada por el provisor palentino Juan García de Ubaldis el 16 de agosto de 1524, en tiempos del obispo Antonio de Rojas⁷, y que hemos de tener como fecha de referencia, si bien es probable que el surgimiento de la cofradía fuese algo anterior. La regla recoge en sus

cincuenta y cinco capítulos la organización y desarrollo de las procesiones penitenciales y de gloria, así como todo lo relacionado con la vida de la cofradía. Precisamente ese mismo año se aprobó la regla de la Vera Cruz de Palencia⁸. Además de coetáneas, ambas reglas son casi idénticas, lo que demuestra de nuevo el carácter dinámico, puesto al día, de la cofradía becerrileña, así como el sentido generalista del texto⁹.

La cofradía se instauró “*en la capilla del Crucifijo de Nuestra Señora de la Antigua*”¹⁰ (actual museo parroquial) tras haber llegado a una serie de acuerdos con su clero¹¹. Una referencia indirecta indica que en 1545 se hizo “*el altar del Crucifijo de los cofrades de la Cruz*”¹². Por tanto, la cofradía quedó definitivamente asentada en esta parroquia, si bien inmediatamente se inició la construcción de un *palacio* anejo donde se reunía en cabildo, guardaba las insignias y levantó un pequeño altar a modo de ermita¹³. A lo largo del tiempo, los ritos y cultos de la cofradía se repartieron en estos dos lugares, su capilla y altar en la iglesia de Santa María y el palacio-ermita junto a ella, lindando con su cabecera. En ambos lugares construyeron sendos retablos donde veneraban dos imágenes del *Crucificado*¹⁴. Como en otros casos, la cofradía terminó por ampliar considerablemente su palacio: en 1602 se

⁷ Archivo Parroquial de Becerril de Campos (en adelante APBC), Santa María, n.º 50.

⁸ Al respecto ver MARTÍNEZ, *Las cofradías penitenciales...* TRANCHO PASTOR, “La cofradía...”; GÓMEZ PÉREZ, *La Semana Santa en la ciudad...*, pp. 31-33, y GÓMEZ PÉREZ, “Libro de Regla...”, p. 102. La Vera Cruz de Becerril mantuvo un estrecho vínculo con la de Palencia; así, en 1580 se propuso ir en compañía de la palentina a pedir a Su Santidad jubileos e indulgencias. Al año siguiente se dio un traslado de la bula “*y parece que por ella no se ganan indulgencias*”, mandando ver la regla de la ciudad de Palencia para “*que tomen della lo que más convenga*”, APBC, Santa María, n.º 51, Acuerdos Vera Cruz, s. fol.

⁹ Queda pendiente el estudio pormenorizado de esta regla, por lo que nos centraremos únicamente en sus ritos procesionales y penitenciales. Comienza con un prólogo en latín y un dibujo que ocupa todo el folio, que representa a Cristo en la Cruz, la Magdalena y Santa Catalina de Siena, patrona de la cofradía. Esta misma advocación existe en la Vera Cruz palentina, con sede en el Monasterio de San Pablo y ligada hasta hoy a la orden dominica. Los capítulos I al IV se refieren al ingreso de nuevos cofrades y su juramento como tal; del V al VIII sobre las fiestas principales (cruces de mayo y septiembre y Santa Catalina de Siena); IX sobre las misas cada segundo domingo del mes; X sobre confesiones en el Jueves Santo; XI que ningún cofrade sea amancebado; XII-XVIII sobre las procesiones de disciplina y del Jueves Santo; XIX-XXVIII sobre la enfermedad y muerte de cofrades y sus honras; XXIX sobre el cabildo preparatorio al de mayo; XXX-XXXVI, sobre los cabildos y cargos de la cofradía (mayordomos y alcaldes); XXXVII-XLVI, sobre comportamiento y vida interna de los miembros de la cofradía; XLVII-XLVIII, sobre el importe de las entradas de los nuevos cofrades; XLIX-L, sobre lectura de la regla tres veces al año y posibilidad de modificarla; LI, que los clérigos cofrades asistan a las procesiones de disciplinantes; LII-LIII, misas de difuntos; LIV, sobre los acuerdos entre los párrocos de Santa María y la cofradía; LV, petición de limosna.

¹⁰ No sabemos con exactitud a qué altar se refiere. En un inventario de 1517 se registra la existencia de 10 altares, uno dedicado a la Quinta Angustia “*que le llaman de la Piedad pintado de pincel sobre yeso*”

y otro del Ecce Homo “*con su caja y la ymagen de bulto de pintura*”. Como en tantos otros lugares este *Ecce Homo* se ha de identificar seguramente con la iconografía del *Atado a la Columna*, conservado en el museo y que en 1544 se mandaba “*la imagen de nuestro salvador a la columna la pasen a la ornacina que era la puerta de la sacristía y lo haga enlucir para que esté en lugar decente y honesto*”, y en 1550 se ordenaba aderezar, en APBC, Santa María, n.º 35, Libro de inventarios y visitas, s. fol.

¹¹ APBC, Santa María, n.º 50, Regla de la cofradía de la Vera Cruz, capítulos V y LIV: los cofrades se obligaban a permanecer por siempre ligados a esta parroquia, acudiendo a los actos de encierro y desencierro del Santísimo en Semana Santa, Corpus Christi, Cruz de mayo, misas del segundo domingo del mes (que incluía una oración a la Cruz, otra de difuntos y procesión diciendo cinco respuestas por los cofrades difuntos en las naves de la iglesia, otro en el portal del templo y otro en el altar de la Vera Cruz), entierros de hermanos, etc.

¹² Extraída del libro de bautismos, REDONDO AGUAYO, p. 167.

¹³ Podemos hacernos una idea de cómo era esa casa o palacio, a partir de los conservados en Carrión de los Condes y sobre todo, la cercana villa de Paredes de Nava, que será casi coetáneo del de Becerril. En 1581, cuando se propuso cambiar la cofradía a la parroquia de San Juan (algo que aceptaban sus feligreses), uno de los diputados explicó que “*la casa de la Cruz desta villa está fundada por los cofrades viejos y antiguos fundadores della y que por estar fundada por ellos y que está muy bien fundada y gastado en ella muchos dineros... está muy bien donde está y bien gastados los dineros en ella por estar junto a la iglesia de Nuestra Señora la cual tenemos por abrigo y amparo nuestro*”, APBC, Santa María, n.º 51, Acuerdos Vera Cruz.

¹⁴ En 1587 se indicó que en el palacio existía un altar con un Cristo muy venerado y en la iglesia otro *Crucificado* “*en un altar que llaman el altar del Crucifijo*”. Al ser el altar de Santa María donde se decían las misas de la penitencial, acordaron sustituir el uno por el otro, APBC, Ídem, cabildo I4-IX-1587. Decoraba esa capilla de Santa María una pintura que en 1581 estaba rasgada y borrada y se acordó renovar, pagando su importe a partes iguales la cofradía y la parroquia, APBC, Ídem, cabildo I1-III-1581.

quejaban de que “la casa de la cofradía es corta y la capilla pequeña y no están las insignias con la decencia que se requiere”¹⁵. Para poderla ampliar y hacer una ermita más acorde con la pujanza de la cofradía, se pidió a la villa la ronda que estaba junto a la casa y parte de un camino y barbacana, y se consultó la construcción con los maestros de cantería y albañilería Domingo de Cerecedo, Pedro de la Sierra y Alonso de Santiago¹⁶. Éste último fue definitivamente el encargado de dar la traza y comenzar la construcción, cuya albañilería fue levantada por Pedro Mínguez y lo tocante a su carpintería por Santiago Castán, con intervención de Pedro de Cerecedo. Las obras fueron muy rápidas, comenzando en abril de 1603. En marzo del año siguiente la capilla se bendijo solemnemente¹⁷.

En estas primeras décadas de existencia, la cofradía fue evolucionando, modificando y añadiendo algunos capítulos a su regla. Así, en 1548 se incluyeron diez nuevos artículos, entre los que destaca la institución de un tipo de hermano distinto al de disciplina: los hermanos de luz, sobre lo que volveremos más adelante¹⁸. También los distintos visitantes fueron apostillando, con cierto recelo, algunos asuntos de la regla¹⁹. Por eso, la cofradía tuvo que copiarla de nuevo, esta vez en papel, añadiendo en un legajo todas las modificaciones que se habían ido sucediendo. Esta especie de borrador, de

hacia los años ochenta del siglo XVI, tiene la importancia de ser un texto que surge de la necesidad y por tanto radiografía la vida cotidiana y procesional de la cofradía de forma más evidente que la regla de 1524²⁰.

Aunque nos centremos especialmente en los ritos procesionales de Semana Santa, no se puede olvidar el importante papel de la cofradía y sus disciplinantes en las rogativas²¹.

A comienzos del siglo XVII el panorama penitencial de la localidad se completó con la fundación de la cofradía de Jesús Nazareno. Unos años antes se debió de fundar, en la parroquia de San Pelayo, otra cofradía con la misma advocación de la Vera Cruz. Esta duplicidad nos parece un hecho insólito. Algunos datos nos hablan de la relación entre ambas: en 1601 la cofradía de San Pelayo solicitó a la de Santa María que se la permitiese participar en la procesión llevando uno de sus *crucificados*. La Vera Cruz de Santa María se negó pues era “en prejuicio de los cofrades que llevan el crucifijo porque la cofradía demás del crucifijo que saca en sus procesiones tiene otros que puede sacar si quisiere”²². La cofradía de San Pelayo, de menor fuerza y tradición, se encontró sin muchas posibilidades de ganarse un terreno propio en la noche del Jueves Santo, y aunque se mantuvo al menos hasta el siglo XVIII, parece que se reorientó especialmente hacia las celebraciones del Corpus y de gloria²³.

¹⁵ APBC, Ídem, cabildo 28-V-1602. Sobre este edificio ver, PÉREZ DE CASTRO.

¹⁶ Estos maestros dieron su parecer: tomando la ronda y la parte de la barbacana “se alargará la casa gran parte con que quedará suficiente y se hará capilla y que será obra que costará 400 o 500 ducados”. La cofradía también planeaba hacer una mayor ampliación, construyendo una nave más junto a la iglesia, obra que se valoró en 1.200 ducados y que finalmente acabó por considerarse excesiva pues “no puede levantar tanta obra como será hacer otra nave, y no tiene bienes para ello y será poner en aprieto a la cofradía y que con lo que se tome de la ronda y barbacana se alarga la casa y hace capilla acordaron unánimes se haga la dicha obra conforme al parecer de dichos maestros porque aunque de presente se hubiese de hacer la capilla en la parte de la ronda y barbacana que se toma y que adelante teniendo la cofradía posibilidades podrá hacer la dicha nave a la parte que más convenga”, APBC, Ídem, cabildo 13-IV-1603.

¹⁷ APBC, Santa María, n° 52, cuentas Vera Cruz, s. fol, cuentas de 1603 y 1604. Fue tasada por Santiago Sigüenza y Alonso de San Román, PÉREZ DE CASTRO.

¹⁸ APBC, Santa María, n° 50, Regla Vera Cruz. Los capítulos tratan: LVI-LVIII, personas que pueden ser oficiales y su nombramiento; LIX, no se reciba a forastero por cofrade sin pagar; LX, misas de las festividades de la Cruz a la hora de la misa mayor, incluyendo un responso sobre la sepultura de Juan de Ribas, que en 1546 había fundado una memoria a tal efecto; LXI, que las misas de difuntos se digan en la parroquia que quieran alcaldes y mayordomos; LXII-LXIV, sobre los hermanos de luz; LXV, cumplimiento de penas; LXVI, sobre las prendas de los cofrades por deudas.

También se instituyó el pago en cántaras de mosto al tiempo de la vendimia para pagar las misas de difuntos y del año.

¹⁹ En 1542 el Vicario prohibió que los nuevos cofrades juraran la regla “porque es en muy gran detrimento de su ánima porque muchas veces la quebrantan por negligencia o menosprecio”, y en 1578 el visitador del obispo Don Álvaro de Mendoza dejó sin efecto este mismo artículo, junto al XXIV (pago por cofrade de 4 maravedíes para misas), XXIX (sobre las colaciones), XXXIII (cada cofrade pague un cuarto para misas),

XLIII (limosna de la blanca), XLVI (sobre el juego y apuestas), LII (clérigos obligados a decir una misa por cofrade difunto), APBC, Ídem.

²⁰ APBC, Santa María, n° 50-b, regla Vera Cruz. En este estudio nos centraremos especialmente en las referidas al orden de procesiones y ritos penitenciales. Aunque la mayoría de las anotaciones no llevan fecha, son aproximadamente de los años setenta al noventa del siglo XVI.

²¹ Por motivos de pestes, hambrunas o malos temporales, el cabildo y el regimiento pedían a la cofradía la realización de una procesión de penitencia, que solía llegar hasta la iglesia de Santa María de Villaubrales y con el mismo orden que en el Jueves Santo. A partir del siglo XVII se impuso también, como punto final del recorrido, la ermita de San Blas (entrando previamente en Santa Eugenia).

²² APBC, Santa María, n° 51, acuerdos Vera Cruz, cabildo 8-IV-1601. Finalmente hubo sesenta votos en contra de recibir a los cofrades de la Vera Cruz de San Pelayo “y que la cofradía se esté con las insignias que tiene” y sólo siete a favor.

²³ Se conserva un libro de cuentas y acuerdos de esta cofradía en APBC, San Pelayo, n° 51, cofradía de la Vera Cruz, 1684-1752. Sus principales gastos consistían en la asistencia a la procesión del Corpus, su octava y la Cruz de mayo, sin que se registren gastos por penitencias o por actos en tiempo de Semana Santa. En el inventario de 1690 aparece un santo *cristo* con sus andillas (que se ubicaba en un nicho del templo realizado en 1694), varias varas doradas, la cruz de los entierros y una cruz con sus andillas también doradas que servía en esas procesiones y que policromó en 1690 el dorador de Mazuecos Martín Gutiérrez, Archivo Provincial de Palencia (en adelante, AHPPa), Prot. 6309, Antonio Barro, 29-III-1690, fol. 98. Nos consta que esta cofradía ya participaba con anterioridad a 1593 en la procesión del Corpus siguiendo el siguiente orden: primero la cruz de San Juan, seguida por la de San Miguel, la de San Pelayo, el *crucifijo* de los cofrades de la Cruz de la iglesia de San Pelayo, la de San Pedro, la de San Martín, la imagen de Nuestra Señora, la cruz de Santa Eugenia y, por último, la cruz de Santa María, APBC, San



Archivo Parroquial de
Becerril de Campos.
Libro de regla de la cofradía
de la Vera Cruz, 1524

Si en diciembre de 1604 se fundaba en Palencia la cofradía de Jesús Nazareno, cuya regla se fecha en 1605²⁴, inmediatamente, el 21 de marzo de 1606, se confirmó la de Becerril de Campos²⁵. La cofradía recién nacida vino a ocupar el espacio que no cubría la Vera Cruz, especialmente en el Viernes Santo. La hermandad se instauró en la parroquia de Santa Eugenia, la otra gran parroquia de la localidad, bajo la denominación “de Jesús Nazareno de su santa Passion y Resurreccion y de Nuestra Señora de la Quinta Angustia a quien suplicamos nos reciva devaxo de su protection y anparo”, por lo que estrictamente no se trataba sólo de una cofradía de nazarenos. La regla específica con gran detalle el orden de la procesión del Viernes Santo, del Domingo de Ramos, Domingo de Resurrección, el triunfo de la Cruz, y las misas de las cruces de mayo y septiembre. Además, como los de la

Vera Cruz en Santa María, los cofrades del Nazareno debían asistir el Jueves y Viernes Santo a encerrar y desencerrar el Santísimo en su parroquia.

Algunos de sus cofrades también lo eran de la Vera Cruz, lo que al comienzo motivó algún desencuentro²⁶.

El desarrollo de esta cofradía fue similar al de la Vera Cruz, si bien conservamos mucha menos documentación al respecto. Así, en enero de 1608 la cofradía compró una casa en la plaza de Santa Eugenia y levantó su palacio y capilla²⁷, incluyendo un esquilón, lo que motivó un proceso contra la parroquia, que veía peligrar sus derechos²⁸. Este primer edificio sucumbió en el verano de 1645 devorado por un incendio, incluidas las cruces e insignias²⁹. La cofradía encontró el amparo de la parroquia y, sobre todo, el fraterno apoyo de la Vera Cruz, que hubo de acoger en su propio pala-

²⁴ Sobre esta cofradía ver especialmente LÓPEZ SEVILLA, *La cofradía de Jesús...*, pp. 177-197, donde se transcribe la regla de la penitencial palentina. Además, GARCÍA CUESTA, “La cofradía...”; MARTÍNEZ, *Las cofradías penitenciales...*; GÓMEZ PÉREZ, *La Semana Santa en la ciudad...*, pp. 61-64; TRAPOTE Y ESTRADA, “Libro de Regla...”.

²⁵ APBC, papeles sueltos.

²⁶ APBC, Santa María, n° 51, acuerdos Vera Cruz, cabildo 8-IV-1607. Algunos cofrades que pertenecían a ambas penitenciales pretendían acudir a la procesión de disciplina con las túnicas negras, lo que se prohibió bajo una pena de dos libras de cera.

²⁷ Catalina Pimienta vendió a la cofradía el II-I-1608 por

2.647 reales una casa en la colación de Santa Eugenia “para efecto de hacer casa y sitio para dicha cofradía”. APBC, papeles sueltos; APBC, Santa Eugenia, n° 51, Libro de inventarios y cuentas de obras, Inventario de 1796, s. fol.

²⁸ En 1614 la iglesia de Santa Eugenia ganó este pleito a la cofradía, obligándola a quitar el esquilón y a reducir el número de misas que en el palacio se oficiaban, APBC, Santa Eugenia, n° 39, Libro de mandatos e inventarios. Inventario de escrituras de 1614, s. fol.

²⁹ APBC, Santa Eugenia, 3° libro de fábrica, cuentas de 1645.

cio a los nazarenos durante algunos años³⁰. A partir de mediados del siglo XVII el palacio se reconstruyó y se volvieron a esculpir las nuevas tallas procesionales, algunas de las cuales se conservan, no así su capilla, que se arruinó tras un periodo de abandono no hace muchos años. En ella, durante el siglo XVIII y XIX realizaron sus ejercicios los miembros de la Venerable Orden Tercera³¹.

La Vera Cruz de Becerril entró en decadencia especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII, adoleciendo de los mismos problemas que las de otras localidades: la prohibición de los flagelantes, el cambio de mentalidad, la eliminación de las colaciones... y, en definitiva, un absentismo generalizado³². Con grandes problemas, la cofradía siguió realizando sus funciones, pero casi sin ingresos, reduciéndose mucho su presencia en la villa, y prescindiendo de varios pasos hasta el punto de que sólo ejecutaban, a mediados del XIX, la procesión del Desenclavo y Entierro del Viernes Santo. La situación de la cofradía en el siglo XIX se ejemplifica a través de la ruina y desmantelamiento de su ermita y palacio³³. Hoy, el *Santo Sepulcro*, una talla muy expresiva cercana al estilo difundido por Giralte se encuentra, por injustas razones museográficas, arrumbado en el coro del templo. Olvidada su memoria, espera un retorno a la vida.

Las cofradías de la Vera Cruz y Jesús Nazareno, de orígenes y características tan diversas, fueron los principales impulsores de los ritos procesionales que estudiamos, a lo largo de los siglos XVI al XVIII.

DOMINGO DE RAMOS

Se instauró como costumbre ya en el siglo XVI que los ramos (que se solían traer de Palencia y Calahorra)³⁴ se bendijesen cada año en una parroquia, a la que tocaba por turno celebrar el octavario del Corpus Christi. Acabada la bendición, la clerecía acudía en procesión a la iglesia de Santa Eugenia para oír el sermón³⁵, si bien en alguna ocasión los clérigos de ésta iglesia tuvieron que recurrir al Visitador para hacerlo cumplir³⁶. Por último, se retornaba a la iglesia de donde habían partido, y allí hacían la ceremonia del *tolite portas*.

Esta procesión se modificó con el nacimiento de la cofradía de Jesús Nazareno a comienzos del siglo XVII. Su regla obligaba a tener preparada para el Domingo de Ramos “una insignia de un Jesús Nazareno puesto encima de la asna con su pollina con que celebren la entrada de Jerusalén y con ella acompañen la procesión que en esta villa se hace en cada año desde la iglesia donde se bendicen los ramos y vienen a la iglesia de Sancta Eugenia a oír el sermón y el qual acavado buelve la dicha procesion a la iglesia donde salio la qual queremos y es nuestra voluntad nuestros cofrades la acompañen y asistan a ella con cruces en las manos y llevando la dicha insignia con sus luces”. Sin duda, la cofradía del Nazareno vino a revalorizar precisamente esta procesión, en la que se hacía preponderar a su parroquia de Santa Eugenia, donde estaba instaurada, frente al resto, incluida la de Santa María, a pesar de que ésta última se consideraba la más importante y antigua³⁷.

Este día celebraba un cabildo la Vera Cruz donde se trataban, entre otros asuntos, todo lo concerniente a la procesión y al ingreso de nuevos hermanos.

³⁰ En marzo de 1646 los cofrades de la Vera Cruz aceptaron en su palacio a los nazarenos “por defecto de haberse sucedido el trabajo de la quema de su palacio que solían tener... en el verano del año pasado de 1645 fue dios servido de que se les quemase la casa de su palacio y congregación”. La Vera Cruz impuso algunas condiciones: que los del Nazareno pidiesen todos los años licencia para poder salir la procesión del palacio, mantener la independencia de ambas cofradías, y que los nazarenos pudieran ser despedidos si surgiera algún conflicto. Al menos hasta 1648 se mantuvo esta situación, APBC, Santa María, n° 53, acuerdos Vera Cruz, juntas de 4-III-1646 y 1-III-1648. En general, la Vera Cruz apoyó el surgimiento de esta otra cofradía, y en 1630 prestaron para adorno de la procesión del Viernes Santo un *cristo* pequeño, el pendón colorado y las horquillas de las *Angustias*, APBC, Ídem, cabildo 29-III-1630.

³¹ Al respecto, y sobre la relación entre los nazarenos y la VOT, ver IBÁÑEZ, pp. 62 y ss.

³² Si en 1779 se quejaban de la falta de hermanos y mayordomos, cinco años después lo hacían por la negativa de muchos de ellos a acudir a los actos y pagar las limosnas. El resultado fue que se abandonaron los fondos y se dejaron de pasar las cuentas desde 1783. En la Visita de 1788 la cofradía se suprimió y agregó al hospital de Nuestra Señora de la Concepción. Las imágenes y objetos sagrados “cuya colocación no puede ser en ese hospital por no haber capilla en él... se trasladen a la iglesia de Santa María”. Los cofrades reaccionaron y pusieron al día las cuentas, remontando algo su situación, con lo que

la suspensión fue revocada (1799), APBC, Santa María, n° 55, cuentas y acuerdos Vera Cruz, fols. 205v y ss.

³³ En 1813 la cofradía se reunió en casa del mayordomo para tratar sobre el desmonte de la capilla, denominada desde hace tiempo *del Santo Sepulcro*. Dos años después se convino trasladar la efigie al templo de Santa María, primero al altar de San Gregorio, (junto al púlpito), y poco después al de San Ramón. En 1816 se pagaron los 58 reales por poner el sepulcro en su caja y trasladarlo a Santa María. Ya nunca volvería a la ermita, cuyos despojos se liquidaron en 1829. El yacente, que en ocasiones se ha confundido con el *Cristo* articulado, quedó definitivamente instalado en el retablo de Nuestra Señora, la gran obra de Pedro Berruguete ese mismo año, APBC, Ídem, fols. 284 y 285 (acuerdos de 1815), 297 (cuentas 1816) y 299v (1829).

³⁴ Así consta, por ejemplo en APBC, Santa Eugenia, 2° libro de fábrica, cuentas de 1631, s. fol.

³⁵ APBC, San Pelayo, n° 59, Estatutos del cabildo, 1593, s. fol.

³⁶ APBC, papeles sueltos. El cura de Santa Eugenia se quejó en 1596 de que el año anterior no se había seguido este orden, y que era costumbre que antes de la predicación se cantase también en Santa Eugenia el Evangelio, a pesar de que “en la iglesia donde se hace la bendición de ramos no hay copia de gente y en la iglesia de Santa Eugenia está todo el pueblo congregado aguardando al sermón y la clerecía”. El Visitador accedió a esta petición.

³⁷ Así, por ejemplo, aparece en MADDOZ, *Diccionario*... p. 58.

JUEVES SANTO

Tras haber acudido a encerrar el Santísimo en su parroquia de Santa María³⁸, la cofradía de la Vera Cruz organizaba su procesión de disciplina. En los casi trescientos años que analizamos, fueron muchos los cambios que se produjeron en el orden de esa procesión.

Para conocer sus orígenes y primera disposición hay que remontarse a la regla de 1524³⁹. Según nos detalla, en la noche del Jueves de la Cena⁴⁰ todos los cofrades debían asistir a la iglesia de Santa María, confesados, con sus túnicas de anejo blancas y sus disciplinas. Tras escuchar el sermón de un monje dominico, arrancaba la procesión con la cruz, alumbrada por dos niños con sendos cirios, seguidos por dos filas de hermanos disciplinantes iluminados por las linternas que portaban otros dos jóvenes. Con el cántico de los muchachos, en “*remembranza de Nuestro Redentor*”, la procesión discurría por las calles de la localidad recorriendo prácticamente todo su perímetro en sentido contrario al de las agujas del reloj, pasando, por este orden, por San Pedro, San Juan, San Pelayo, San Miguel, Santa Eugenia y San Martín, para regresar de nuevo a Santa María⁴¹. Los clérigos cofrades también tenían que procesionar con candelas encendidas y vistiendo sobrepellices. El sangriento discurrir por las calles deja algunos detalles escabrosos⁴².

Especialmente puntillosa es la regla en lo concerniente al anonimato de los disciplinantes. Congregados los hermanos en la iglesia (muy pronto lo harán en su propio palacio y capilla), se desnudaban para comenzar la disciplina, esperando lo que la documentación denomina como *lazos*, es decir, su turno u orden⁴³. En ese momento de espera, que quería ser de íntima comunión, no se debía “*dar parte a ninguno externo y si alguno de los cofrades se apartaren a desnudar que sean obligados a se ir a donde todos los otros cofrades estuvieren para que todos sean pasados por los lazos*”, prohibiendo la entrada a criados y otros que no fuesen cofrades. Así se evitaba el alboroto y la confusión, y los alcaldes y diputados podían ir anotando con

claridad qué cofrades habían acudido y quiénes faltaban, sentados y en silencio. Lo mismo debía ocurrir al concluir la procesión, cuando los cofrades se lavaban las heridas con el vino dispuesto por los oficiales “*nadie meta consigo a criado, hermano ni hijo que no sea cofrade porque los que no son cofrades no den fe quien es el uno y quien es el otro*” y, de paso, aunque no lo comente la regla, no dieran buena cuenta de la colación, turrón y molletejos que les esperaban.

Aquellos que no habían podido acudir a la procesión de disciplina por una causa justificada debían realizarla el primer domingo del mes siguiente o cuando se les señalase. La disciplina se realizaba en el interior de la parroquia y duraba el tiempo que otro cofrade tardara en ir recorriendo todo el trayecto que se andaba en la procesión. Los alcaldes y oficiales debían hacerlo así, pues “*tienen mucho que en que entender de al dicha noche*” de Jueves Santo.

Con la construcción del palacio, en el segundo tercio del siglo XVI, se trasladaron allí toda esta serie de ritos. La sencilla capilla constaba de una cabecera cuadrada donde se ubicaba el *Santo Cristo*, y una nave donde en 1621 se dispusieron una serie de bancos corridos, tanto en las paredes como en su centro, para que los cofrades asistiesen ordenadamente a los oficios y esperasen sentados su turno para salir en procesión.

En la Regla de 1524 no se menciona a los hermanos de luz, que aparecen claramente en los capítulos añadidos de 1548. De ello se desprende que la aparición de este tipo de cofrades fue fruto de la necesidad pues se procesionaba “*con poca lumbré y no tan acompañada la cruz como seria razon. . . desde ahora sean recibidos por cofrades hasta veinte personas las cuales se obliguen a llevar cada uno a su costa una hacha de cera ardiendo de tres o cuatro pavilos*”, lo que les eximía de la disciplina, pero no así de cumplir con el resto de obligaciones. La entrada en esta categoría era realmente cara, teniendo en cuenta además el gasto continuo de cera⁴⁴.

³⁸ En los años 80 del siglo XVI, como se recoge en los añadidos de la regla, esta obligación quedó únicamente en vigor para los oficiales, y parroquianos de Santa María, tras ciertos problemas con las cofradías sacramentales de las otras parroquias, que veían cómo a un acto tan solemne no concurría buena parte de su fieles.

³⁹ APBC, Santa María, n° 50, regla de la Vera Cruz.

⁴⁰ En 1615 el Provisor remitió a la cofradía una Real Orden por la cual mandaba hacer las procesiones de disciplina de día para evitar inconvenientes. APBC, papeles sueltos, Palencia 23-III-1615. El tema se trató en el cabildo de Domingo de Ramos de ese año. No debió satisfacer mucho a la cofradía el cambio pues al año siguiente se planteaban pedir al obispo que volviese a ser nocturna, hasta que en 1618 se logró un mandamiento a favor de esta petición.

⁴¹ En los añadidos a esta regla se incluye la visita también al Hospital. En cada templo los cofrades tenían que humillarse ante el Santísimo, continuando su camino “*de manera que nosotros recibamos provecho delante de Nuestro Señor y el pueblo se edifique y sea provocado a devoción*”, teniendo cuidado de no romper la procesión y desfilando con paso moderado (acuerdo 30-III-1600).

⁴² “*Muchos cofrades por salirles mucha sangre se cubren y se salen de la procesión y es causa que perturba y quiebra. . . (se acordó) que los cofrades que entienden les sale mucha sangre no se den luego sino desde donde entendieren que podrán venir en procesión hasta la casa y si alguno lo hiciere y se cubriere venga en procesión cubierto*” (acuerdo 13-IV-1609).

⁴³ “*ban de salir por sus lazos como es costumbre*” (1574); se arriendan los lazos “*que son las penas en que incurren los que faltan a las misas y procesiones y otros actos de la cofradía*” (1591); “*en el salir la procesión de disciplina cada uno salga por su lazo y se estén sentados y apartados hasta que les llamen*” (1592), etc. Estos lazos no eran más que la lista ordenada de cofrades, que en otras poblaciones terracampinas se denominan *correarios*, y se ponían en una tabla. Por ejemplo, el ensamblador Jerónimo Calderón talló la tabla de los lazos en 1607, que fue barnizada y, como no, pintada de verde, por Matías Briz unos años después, APBC, Santa María, n° 52, cuentas Vera Cruz, s. fol.

⁴⁴ En 1581, a la vista del pequeño número de hermanos de luz, se decidió reducir la entrada a la mitad (dos ducados), APBC, Santa María, n° 51, cabildo de 1581, s. fol.

Muy pronto, casi desde el principio, apareció también un tercer tipo de hermanos: los apóstoles. Esta denominación es bastante usual en el entorno y viene a designar a aquellos cofrades encargados de portar las efigies, tallas e insignias de la cofradía y que se vestían con máscaras, túnicas y pelucas, emulando a los doce compañeros de Jesús⁴⁵. Precisamente en la misma parroquia de Santa María existió una cofradía intitulada *Cofradía del Nombre de Jesús y Santos Apóstoles* (vulgo *de los apóstoles*) desde 1617 al menos con la que habrá que relacionar seguramente a este tipo de cofrade de la Vera Cruz, si bien las funciones que se registran en su libro de cuentas y acuerdos se asociaban básicamente con la festividad del Corpus⁴⁶. Llegada la ocasión, sus miembros se revestían en el corredor de la iglesia, de Dios Padre, de los doce apóstoles, de San Sebastián e incluso de San Nicodemus, con máscaras y túnicas⁴⁷. Aunque en 1733 ya habían recibido una llamada de atención⁴⁸, en 1757 una dura visita prohibió tajantemente lo que consideraba un abuso atroz⁴⁹ y, tocada de muerte, terminó por extinguirse cuatro años después.

Poco a poco la procesión se fue ampliando y haciendo algo más compleja. En los años noventa del siglo XVI, con algunas variaciones, se seguía el siguiente orden: I, el pendón negro con la cruz dorada cubierta; 2, un cofrade que representaba a Jesucristo con la cruz a cuestas⁵⁰ acompañado de algunos sayones⁵¹; 3, un grupo de doce o veinticuatro disciplinantes; 4, la imagen de la *Verónica*⁵² portada por sus apóstoles; 5, un tercio de los disciplinantes; 6, el *crucificado* grande, portado por sus apóstoles (también llamado *Cristo de los Doce*); 7, un grupo de disciplinantes; 8, el *Santo Sepulcro* portado por sus apóstoles; 9, el *crucificado* pequeño que dio Juan Martínez⁵³; 10, unos veinte cofrades de disciplina; 11, *Nuestra Señora de las Angustias* y sus apóstoles⁵⁴. Además, se portaban otras insignias más pequeñas, como la cruz verde que llevaba el cofrade más antiguo⁵⁵, la cruz que solía llevar Floristán Pérez u otra que regaló el bachiller Calva⁵⁶, algunas de las cuales se conservan. Completaba el desfile el grupo de niños a los que se enseñaba determinados cánticos, el clero, y los hermanos de luz, que eran repartidos por los oficiales a lo largo del conjunto.

⁴⁵ Por ejemplo, en 1588 se acordó recibir a doce cofrades apóstoles para llevar en la procesión del Jueves Santo a N^{ra} S^{ra} de las Angustias “con sus tunicas negras y cabelleras como van los que llevan el sepulcro”, pagando la nada desdeñable entrada de seis ducados a pagar en dos mitades, lo que evidentemente implicaría un estatus más elevado dentro de la penitencial. En muchos casos su puesto era heredado por un hijo o familiar. Ni los apóstoles ni los hermanos de luz podían en un principio ser oficiales para evitar que faltasen a sus ocupaciones.

⁴⁶ A comienzos del XVII ya se criticaba que en la procesión del corpus “salían tres hombres vestidos en havitos de mujeres que decían representaban las tres marías con muy poca decencia”, APBC, San Pedro, n^o 36, Libro de inventarios, visitas y mandamientos generales, visita de 1607, s. fol. Sobre esta cofradía ver FRANCIA LORENZO, p. 98-99.

⁴⁷ APBC, Santa María, n^o 65, Libro de la cofradía de los Santos Apóstoles, 1661-1757. Algunos cofrades costeaban sus propias túnicas para llevarlas a perpetuidad, y otras se arrendaban, generalmente a comienzos del siglo XVIII por un precio que oscilaba entre 8 y 18 reales. Por ejemplo, en 1703 ingresó un hermano para hacer de Dios Padre y para ello se le entregó “la insignia que se compone de cruz con su bandera, tunicela, rostro y corona, todo tasado en doze reales y bará a su costa la ropilla de tafetan doble”. En 1745 se decidió hacer nuevas y retocar 21 insignias para que los hermanos salieran con decencia.

⁴⁸ En la visita de ese año se prohibió a los clérigos que dejasen a los miembros de esta cofradía de los apóstoles las albas de las iglesias para vestirse y salir en la procesión del Corpus, APBC, Santa Eugenia, n^o 39, Libro de Mandatos e Inventarios, s. fol. Algo similar ocurrió en Medina de Rioseco: en 1711 se prohibió que los doce hermanos denominados apóstoles que llevaban el Santo Sepulcro en la procesión de la Quinta Angustia llevasen alba, cíngulo y manípulo. Además, completaban su vestimenta con pelucas y máscaras o “rostros”, ALONSO PONGA, *La Semana Santa...*, pp. 260-261.

⁴⁹ “Intolerable abuso de ir sus individuos en la procesión del Corpus vestidos de apóstoles, otro representando al padre eterno en figura de bendecir al pueblo, y otro a San Sebastián y todos enmascarados con pelucas ridículas y vestidos nada decentes, con cuya mojiganga mas parece martes de carnestolendas (...) admirar las tontas gesticulaciones del que hace a San Sebastián, indignas representaciones de los

que figuran a la primera persona de la Santísima Trinidad y santos apóstoles, en lugar de adorar con el más profundo rendimiento la imponderable benignidad del señor sacramentado ante cuya presencia estarán temblando de respeto...” Se ordenó el cese inmediato de esta representación so pena de excomunión y una multa de 100 ducados. Si, a pesar de todo, los cofrades persistían en tal abuso, mandaba al prior y curas que suspendiesen la procesión, incluyendo una pena de 200 ducados. Por el contrario, los cofrades debían asistir a la procesión del Corpus alumbrando la efigie de su cofradía, APBC, Santa María, n^o 65, Libro de la cofradía de los Santos Apóstoles, visita 3-VII-1757, s. fol.

⁵⁰ En 1615 Santiago Doncel ofreció 5.000 maravedíes de limosna para llevar la cruz y representar a Cristo, como lo había hecho su padre difunto (acuerdo 14-IX-1614).

⁵¹ Precisamente el citado Santiago Doncel y otros compañeros se comprometieron a pagar la mitad del importe de unos nuevos vestidos que eran necesarios (acuerdo 12-IV-1618).

⁵² Realmente se trataba de la escultura de Santa Catalina de Siena, patrona de la cofradía, que se transformaba iconográficamente (“la insignia de Santa Catalina de Siena que quiere representar la Verónica”, 1597).

⁵³ Se trata de un entallador de la localidad que realizó y costeó en 1589 esta insignia “de talla, encarnarle y pintarle a su costa... hasta treinta ducados” a cambio de su ingreso en la cofradía y de poderlo llevar en las procesiones de disciplina durante su vida, APBC, Santa María, n^o 51, acuerdos Vera Cruz, 14-IX-1588 y 26-IV-1589. El Cristo fue presentado en el cabildo de abril de 1590 y dos años después el artista solicitó que le ayudase algún hermano a portarlo, por ser grande y pesado.

⁵⁴ Se trataba de la imagen de vestir propiedad de la parroquia a la que se profesaba una gran devoción.

⁵⁵ APBC, Ídem, 3-IV-1583. Por el cabildo de 1587 se colocó en la parte delantera de la procesión, justo detrás del pendón negro, pero en 1588 se situó delante del sepulcro.

⁵⁶ En 1588 este bachiller dio de limosna 10 ducados para hacerla, ubicándose en la parte delantera. Se pintó de verde, y fue portada por el propio donante hasta su muerte, APBC, Ídem, 24-

Los apóstoles y los hermanos de luz terminaron vistiendo una túnica negra, mientras que los disciplinantes mantuvieron la de anejo blanco. Un papel especial jugaban las trompetas⁵⁷.

Las procesiones de gloria tenían una organización distinta⁵⁸.

Unos años después y coincidiendo con la conclusión de la nueva capilla (1604), se sumó al desfile un nuevo paso procesional que representaba la Flagelación (*Cristo atado a la columna* y dos sayones), para el cual se recibieron otros doce cofrades con túnicas negras⁵⁹. Esta escultura, realizada por el escultor palentino Juan Sáez de Torrecilla, seguramente sea la que se conserva actualmente en la parroquia de Santa Eugenia⁶⁰.

De todas estas efigies, la que más devoción y fama milagrera alcanzó fue el *Cristo Yacente* o *Santo Sepulcro*⁶¹, que acabó convirtiéndose en una de las más veneradas del municipio. Se ubicaba en un altar del palacio⁶² y era procesionado casi desde los mismos inicios de la penitencial, tanto en las procesiones de Semana Santa como en las rogativas, en un puesto preferente y por los cofrades más antiguos⁶³. Contra las continuas crisis, epidemias y plagas que azotaron la villa, se recurría al *Sepulcro*, al que se reconocía un gran poder benéfico⁶⁴. Con el paso del tiempo esta devoción terminó desembocando en la creación de una nueva procesión el Viernes Santo: la del Descendimiento y Santo Entierro.

⁵⁷ Solían ser dos (tres avanzado el siglo XVII) y participaban en todas las procesiones y actos importantes de la cofradía, así como en las rogativas. También anunciaban por las calles la celebración de una misa “de la manera que se trae la esquila”, que hacía sonar un muñidor vestido de verde. En 1587 se eximió a un nuevo cofrade de la entrada a cambio de que tañese una de las trompetas perpetuamente y sin salario, APBC, ídem, 12-VII-1587.

⁵⁸ El día de la Invencción de la Cruz salían los cofrades alumbrando el pendón colorado, la cruz dorada, la imagen de las *Angustias* y un *Cristo*, yendo pero sin entrar en ellas, a San Pedro, San Pelayo, al Hospital, a Santa Eugenia y de allí a Santa María para concluir la procesión. Lo mismo se hacía en la Exaltación.

⁵⁹ Este paso se ubicó entre el pendón y el que representaba a Jesús Nazareno, rodeado por disciplinantes (cabildo 11-IV-1604).

⁶⁰ APBC, Santa María, n° 52, cuentas Vera Cruz, cuentas de 1604.

⁶¹ De hecho, los apóstoles más antiguos llevaban al *Sepulcro* y los más jóvenes a la *Verónica*. En los momentos de crisis, como por ejemplo en 1623, faltaban apóstoles para el *Santo Cristo* y para la *Quinta Angustia*, pero no para el yacente, APBC, Santa María, n° 53, acuerdos Vera Cruz, 25-III-1623.

⁶² El Visitador señaló en 1607 “visitando la casa y hospital de la Cruz vio en ella una figura de un *Ecce Homo* de grandísima devoción que por serlo tanto merece ser venerado con gran reverencia, por tanto para que la devoción de los fieles se aumente mandaba y mando a los oficiales de la dicha cofradía pongan la imagen en lugar y sitio que convenga haciendo un altar a modo de capilla donde pongan la imagen y delante de ella dos o tres velos de seda y la veneren porque es de las imaxenes debotas que ay en estos reynos y augmentando la devoción de los fieles y teniendo noticia desta ymaxen acudíran a ella como a santuario a pedir a Dios por su intercesión les haga merced”, APBC, San Pedro, n° 36, libro de inventarios, visitas y mandatos generales, s. fol.

⁶³ La cofradía siempre estuvo alerta sobre la propiedad de la imagen. Así, cuando en 1685 el *Sepulcro* salió en novenas junto a la

Ya en el siglo XVII la cofradía instauró el pago de un real a cada cofrade que asistiera a la disciplina, lo que evidencia un cambio importante⁶⁵. De este modo se intentaba paliar el impacto negativo que supuso la eliminación de la colación del Jueves Santo, en la que la cofradía se gastaba enormes sumas de dinero⁶⁶.

VIERNES SANTO

El Viernes Santo es hoy el día grande de la Semana Santa becerrileña⁶⁷.

La regla de la cofradía de Jesús Nazareno (1606) recoge pormenorizadamente el desarrollo y organización de su procesión. El desfile salía de Santa Eugenia con la puesta del sol y seguía el mismo recorrido que la procesión de la Vera Cruz del día anterior, pasando por todas las parroquias. En primer lugar iba el pendón de damasco negro, “alto y arbolado”, acompañado por una trompeta ronca; detrás iba un *Cristo atado a la columna* y junto a él un pendón arrastrando⁶⁸. El carácter teatral y simbólico más potente seguía con la representación viviente de Jesús Nazareno “el Abad vestido de tunicela de púrpura con cabellera y corona de espinas en la cabeza e una cruz grande a cuestras e con él una ayuda que ansimismo será clérigo vestido de túnica negra como los demás cofrades el cual servirá de ayudar a llevar la cruz al abad que representa la figura de Cristo Nuestro Señor”⁶⁹. Hacia la mitad de la procesión se ubicaba una

Virgen de la Antigua, el cabildo se quejó de que los cofrades se entrometían con sus llamativas velas verdes. La cofradía contestó diciendo que sólo dejarían al *Cristo* siempre y cuando se mantuviese la tradición de ir seis cofrades con esos cirios junto al *Cristo*, en señal inequívoca de propiedad. A pesar de todo, en 1694 el obispo Fray Alonso Laurencio de Pedraza dio facultad al cabildo para que cuando fuese necesario pudieran sacar en procesiones y rogativas la santa imagen, sin que pudiera contradecirlo el párroco de Santa María ni la cofradía, en APBC, Santa María, n° 54, cuentas y acuerdos Vera Cruz, fols. 364, (11-V-1685) y 451v (visita 9-XII-1694).

⁶⁴ Por ejemplo, se le atribuyó el cese milagroso de la plaga de langosta de 1670, por lo que se le hizo una fiesta votiva en acción de gracias, APBC, Santa María, n° 54, cuentas y acuerdos Vera Cruz, fol. 238.

⁶⁵ Por ejemplo, en 1678 se pagaron 275 reales a los penitentes y muchachos que asistieron a esa procesión, APBC, Ídem, fol. 312.

⁶⁶ Desde los años veinte del siglo XVII la situación económica de la cofradía no era tan boyante, llegando a suspenderse bastantes años. La supresión de ese refresco y el pago de una cantidad de dinero por cofrade se generalizó en los años setenta.

⁶⁷ Los nazarenos siguen hoy recorriendo las calles con sus hábitos para visitar los monumentos y pedir limosna puerta por puerta, llamando a las casas con sus varas, en silencio (de ahí el nombre de “mudos”). Por la tarde se organiza la procesión, con la imagen del Nazareno y la *Virgen de los Dolores*.

⁶⁸ Por el inventario de 1672 sabemos que la cofradía poseía hasta seis pendones de estopa y arpillera que se llevaban arrastrando.

⁶⁹ Esta representación aún se mantiene en algunas semanas santas palentinas, como en Paredes de Nava, donde se conservan algunos de los ritos desaparecidos en Becerril. La cruz que portaba era bastante grande, de tablas de pino.

Quinta Angustia, y, por último, un *Crucificado* “y junto a él un pendón arrastrando y una trompeta y tras esto todos los clérigos que nos acompañaren cantando en tono bajo lo que se acostumbra en semejante acto”. Todos los cofrades debían vestir túnicas negras ceñidas por sogas de esparto, cubiertas sus cabezas por capillos negros, sin cuellos, ni puños, ni medias de color. Sobre el hombro, expresamente sin almohadillas, cargaban cada uno con su cruz, inclinando las cabezas hacia el suelo y con los pies y piernas descalzos, salvo el que tuviera algún impedimento físico. El hábito con sus aderezos, así como las cruces, debían ser costeados por cada cofrade y se solían dejar en herencia a los hijos⁷⁰. Una vez concluida la procesión, los oficiales agasajaban a sus hermanos con una colación, básicamente de molletes y turrón⁷¹. Estos oficiales gobernaban el desfile con sus cruces en la mano.

Tras el devastador incendio de 1645, la cofradía se vio obligada a realizar una serie de pasos. Teniendo en cuenta que los de *Cristo Crucificado* y *Nuestra Señora de las Angustias* se encargaron a Mateo Sedano en 1669 y 1671 respectivamente, y dadas las similitudes estilísticas, lo más lógico es atribuirle también la talla del titular, *Nuestro Padre Jesús Nazareno*, que realizaría unos años antes⁷², y que a pesar de ser de talla entera poseía dos capas para vestirse. En el siglo XVII también desfilaba el paso compuesto por la *Virgen y San Juan*, dos tallas de vestir que han desaparecido hace poco⁷³.

El Viernes Santo la cofradía de la Vera Cruz comenzó a organizar una nueva procesión, la del Descendimiento. En 1678 acudieron al Provisor y solicitaron su licencia para ello⁷⁴. Unos meses después se obtuvo, y la cofradía comenzó a preparar lo necesario, incluyendo “que concierten con un oficial de primor que aga el santo Cristo con todo lo necesario para el entierro de Cristo”⁷⁵, obra de la que también se ocupó el escultor Mateo Sedano Enríquez⁷⁶. Éste realizó en 1679 las *arma christi* y poco después terminó tallando



Mateo de Sedano (atrib). *Jesús Nazareno*

⁷⁰ La regla específica que si el nazareno muere sin hijos que le sucedan en la cofradía, la cruz pasaría a poder de la hermandad, a cambio de una serie de misas, APBC, papeles sueltos, regla de la cofradía de Jesús Nazareno.

⁷¹ Estudiamos la gran importancia de las colaciones en la vida y evolución de las cofradías terracampinas en ALONSO PONGA, *La Semana Santa...*, pp. 96-105. Algunas citas son clarificadoras: en 1672 se llevó al cabildo la posibilidad de suprimir ese año la colación para hacer con ese dinero túnicas a los hermanos necesitados. Tras la votación se acordó “se de el turrón porque de no se lo dar y no se aver dado muchos años se vio no aver cofrades que asistiesen ni entrasen en dicha cofradía”. El corregidor argumentó que al dar la colación el Viernes Santo se rompía el ayuno, y finalmente se acordó “se de la colación el Sábado de Pascua y que los oficiales lo wayan dando por las casas”. Curiosamente, ese año ingresaron el nada despreciable número de treinta y tres hermanos, movimiento que se mantuvo los años siguientes, APBC, Santa Eugenia, n° 87, cabildo 1672, s. fol. El problema se volvió a plantear en varias ocasiones, hasta que finalmente se compró la holandilla necesaria en 1677.

⁷² APBC, Santa Eugenia, n° 87, cuentas y acuerdos Jesús Nazareno, cuentas de 1669, s. fol.; APBC, Ídem, cuentas de 1671. Tanto el *Crucificado* como la *Virgen de las Angustias* fueron policromados por Antonio de Larreati. Las tres imágenes se conservan en el Museo Parroquial.

⁷³ Se citan ya en el inventario de 1672, APBC, Ídem, inventario 16-IV-1672.

⁷⁴ APBC, Santa María, n° 54, cuentas y acuerdos Vera Cruz, fol. 309, 25-V-1678.

⁷⁵ APBC, Ídem, fol. 315, 19-II-1679. El mes siguiente se mandaron hacer seis pendones de anejo u otra tela para dicha procesión, que se tiñeron de negro.

⁷⁶ APBC, Santa María, n° 52, cuentas Vera Cruz, s. fol. “Hanse de hacer para el entierro de Cristo la obra siguiente: los tornillos en el crucifijo con toda perfección que no se conozca y esté seguro; el rótulo, corona, clavos, martillo, tenazas, lanza, esponja, escalera, columna con el gallo, alfanje, dados, guante, azotes, las escaleras y cruz grandes y mas los clavos de hierro para el crucifijo como todo el demás alio necesario para ponerle en cabal perfección para el cavo del entierro de Cristo sin que falte nada y si alguna cosa suscediere de daño en la santa imagen del Cristo lo ha de sanear a su costa el señor maestro Mateo Sedano vecino de Palencia a que me obligo en forma pagando a su merced la cofradía de la cruz de esta villa de Becerril a toda costa. 300 rs a cuya cuenta confeso dicho Mateo Sedano haber recibido 104 rs en un doblón de a dos a de dar su merced hecho esto para el domingo de Lázaro primero que viene y lo firmo Becerril y febrero 19 de 1679. (Firma: Mateo Sedano Enríquez)”. Estas cuentas se detallan en APBC, Santa María, n° 54, cuentas y acuerdos Vera Cruz, cuentas 1679, fols. 323 y ss.

un nuevo *Cristo* articulado, que se encuentra actualmente en el coro de Santa María⁷⁷.

De esta manera comenzó a realizarse la función del Descenso y Entierro de Cristo, que se mantuvo hasta comienzos del siglo XX, siguiendo el modelo usual⁷⁸. En ella, y en la procesión siguiente tenían un papel importante los clérigos, que portaban los distintos signos de la pasión, por este orden: el rótulo, la corona, los clavos, el gallo, (con anterioridad al siglo XVIII estaba junto a la columna), la escalera, la tunicela, el martillo, las tenazas, los azotes, el cuchillo, la lanza, los dados, la esponja, la columna, la manopla y las sogas; a continuación venían las andillas, portadas también por cuatro sacerdotes, terminando con el presbítero que presidía.

Una vez establecida y asentado el orden de esta procesión, la cofradía tuvo que resolver un viejo problema. En su procesión de regla del Jueves Santo desfilaba desde sus orígenes la talla de Jesús en el sepulcro, algo que canónicamente no correspondía a ese día. Sin embargo, la talla no podía suprimirse sin más del cortejo, por ser la más milagrosa y devota de cuantas poseía. Por eso, a partir de 1695 esa efigie se eliminó de la procesión del Jueves y pasó a desfilar el Viernes con su cofradía⁷⁹.

DOMINGO DE RESURRECCIÓN

La organización de la procesión de este día fue motivo de varios conflictos y desencuentros.

Sabemos que al finalizar el siglo XVI hubo interés por parte del Regimiento para celebrar una única procesión de la Resurrección que partiese de Santa Eugenia y a la que acudiesen todos los beneficiados de la localidad

y las cruces de las parroquias. Inmediatamente se encontró con el rechazo del clero de Santa María⁸⁰. Su cura exponía que ese día había tanto trabajo en confesar, reconciliar y administrar el sacramento (entre 200 y 250 personas en cada parroquia) que algunos fieles incluso tenían que esperar al día siguiente por falta de tiempo. Por eso, si se realizara una única procesión, los beneficiados deberían acudir dejando esta prioritaria ocupación y “*todo el tiempo se pasaría en andar por las calles y en juntarse y andar la procesión que para todo serían menester tres horas y más*”. Además, innovar en este sentido no daría más que pleitos y conflictos sobre la colocación y antigüedad de unos y otros⁸¹, como la experiencia había demostrado. De todos modos el cura de Santa María dejó claro que de hacerse, no debería salir de Santa Eugenia, sino de su iglesia “*por quanto de tiempo inmemorial a esta parte sale de ella la procesion del corpus Domini y asi es notorio en Becerril y no en la iglesia de Santa Eugenia*”. En el fondo parece subyacer la pugna ancestral entre la antigua parroquia de Santa María, que tenía su propia procesión⁸² y la más populosa y mejor ubicada (y favorecida por el Regimiento) de Santa Eugenia.

Pocos datos más conocemos sobre la celebración de esa procesión, que se realizaba con especial pompa en Santa Eugenia⁸³. La cofradía de los Nazarenos estaba obligada por su regla a acudir aquella mañana a la procesión de Santa Eugenia con la insignia de Jesús Resucitado, llevando los cofrades cruces en las manos⁸⁴. Para ello, y antes incluso de que se aprobasen sus constituciones, adquirió de la cofradía homónima de Palencia un *Cristo Resucitado* que acababa de concluir el escultor Juan Sáez de Torrecilla⁸⁵. Se ha identificado tradicionalmente esta escultura con la conservada en el Museo, que sigue procesionando, si bien considero que es obra

⁷⁷ APBC, Ídem, fol. 329 (cabildo 25-VII-1680) y 334v (cuentas 1680) y 338v (cuentas 1681). En esta última se abona el coste de la encarnación del *Cristo* al pintor Antonio Larreati y los clavos para poner “*el crucifijo nuevo en el camarín*”.

⁷⁸ En los inventarios y cuentas de la parroquia se anotan diversas partidas al respecto: “*cinco reales al que puso la viga para el descendimiento de la Cruz*” (1692), “*33 reales costaron tres machones para hacer el andamio para el descendimiento del Viernes Santo*” (1767); “*una cruz muy larga en que se haze el descendimiento el Viernes Santo*”, “*una viga gruesa de bolmo en que se mete la cruz para el descendimiento*” y “*el andamio para el descendimiento y un guardapolvo con que se encubre*” (1783), etc., APBC, Santa María, n° 26, 2° libro cuentas de fábrica; Ídem, n° 29, 5° libro de cuentas de fábrica, fol. 64v; Ídem n° 36, Libro de Inventarios, fols. 37 v y ss.

⁷⁹ “*Se ha reconocido es indecencia el que el Santo Sepulcro vaya en la procesión del Jueves Santo. . . se acuerda que no salga en dicha procesion mediante el Viernes Santo se hace la procesión del Descendimiento*”, APBC, Santa María, n° 54, cuentas y acuerdos Vera Cruz, fol. 452v, 20-III-1695.

⁸⁰ APBC, papeles sueltos. Se trata de un documento en tres hojas en el que el cura de Santa María, Pedro Hernández, daba su parecer contrario a la celebración de esa procesión general.

⁸¹ “*Habrán pleitos pues los hay en las antiguas sobre el ingreso de las cruces, sobre el llevar de los doseles o paños, sobre su presidencia el más antiguo o el cura de la iglesia y lo que es peor que entre las cofradías de los legos abría alteraciones y diferencias como las auido en otras procesiones que se juntan dichas parroquias y con*

hombradas y hachadas y con armas sobra no aveis de ir aquí para adelante y para ir discordes mejor es que cada uno este en su parrochia orando y confesando recibiendo el Santísimo Sacramento que no porque se junte mucha gente si es discordia se sirve dios”. Pone un curioso ejemplo: en aquella primera procesión de la Circuncisión de Cristo sólo acudieron cinco personas (Jesús, María, José, Simeón y Ana) “*y valieron más cinco que cinco mil*”.

⁸² En 1612 se pagaron 12 reales a los que danzaron en la mañana del Domingo de Resurrección, APBC, Santa María, n° 25, 1° libro de fábrica, s. fol.

⁸³ Para ello la parroquia tenía dispuestas “*unas andillas doradas muy buenas y galanas en que se saca el santísimo sacramento en procesión la mañana de Resurrección y Corpus Christi con sus figuritas pequeñas*”, APBC, Santa Eugenia, n° 39, Libro de mandatos e inventarios, inventario de 1614, s. fol.

⁸⁴ APBC, papeles sueltos, regla de la cofradía.

⁸⁵ GARCÍA CUESTA, “La cofradía...”, pp. 78-79 y 100; más recientemente LÓPEZ SEVILLA, p. 215. Inmediatamente los nazarenos de Palencia contrataron una nueva talla con Pedro de Torres.

⁸⁶ Hay que recordar que a la cofradía del nazareno de Becerril en 1645 “*se les quemó la casa i insinias y cruces*”. En los inventarios de los pasos y efectos de esa cofradía de los siglos XVII y XVIII no volvemos a ver citado ningún *Resucitado*, hasta el siglo XIX, a pesar de que los conjuntos escultóricos se rehicieron entre mediados y el tercer cuarto del XVII. Sólo tenemos una noticia anterior, de 1668, procedente de las cuentas de fábrica de Santa Eugenia, donde consta “*nueve reales al pintor por encarnar la resurrección*”, APBC, Ídem, 4° libro de fábrica, fol. 271.

posterior, tal vez de fines del XVIII-XIX⁸⁶. En esta última centuria surgió una Cofradía del Resucitado, ligada a la de Jesús Nazareno⁸⁷.

Hoy se sigue celebrando la procesión de la Resurrección, procesionando el Santísimo Sacramento, frente al que se realiza el encuentro, tras una serie de venias, entre esta escultura del *Resucitado* y una *Virgen del Rosario*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, José Luís (coord.) et al. *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*. Valladolid: Grupo Página, 2003.
- GARCÍA CUESTA, Timoteo. “La cofradía de Jesús Nazareno en Palencia”. En *BSAA*. Tomo XXXVI, 1970, pp. 69-146.
- IBAÑEZ, Fray Celestino de. “La Venerable Orden Tercera de Becerril de Campos (Palencia)”. En *Archivo Ibero-Americano*. Tomo XI, 1951, pp. 191-258.
- MARTÍNEZ, Rafael A. *Las cofradías penitenciales de Palencia*. Palencia: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Palencia, 1979.
- MARTÍNEZ, Rafael A. *La villa de Becerril y el museo de Santa María*. Palencia: Diputación Provincial, 1996.
- FRANCIA LORENZO, Santiago. *Por tierras palentinas. Notas de Archivo III*, Palencia: Diputación de Palencia, 1991.
- GÓMEZ PÉREZ, Enrique. “La Semana Santa en la Provincia”. En *Semana Santa en Palencia. Historia, Arte y Tradiciones*. Palencia: Ediciones Cálamo, 1999, pp. 42-121.
- *La Semana Santa en la ciudad de Palencia*. Palencia: Ayuntamiento de Palencia, 2005.
- “Libro de Regla de la cofradía de la Vera Cruz de Palencia”. En *Apasionarte. Pasos de Palencia. Exposición iconográfica*. Palencia: Ayuntamiento de Palencia y Caja Duero, 2006, pp. 102-103.
- LÓPEZ SEVILLA, Luis Alberto. *La cofradía de Jesús Nazareno de Palencia*. Palencia: Cofradía Penitencial de Nuestro Padre Jesús Nazareno y Nuestra Madre la Virgen de la Amargura, 1997.
- MADOZ, Pascual. *Diccionario Geográfico-estadístico-histórico. Palencia*. Valladolid: Ámbito ediciones, 1999.
- OLIVA HERRER, Hipólito Rafael. *Ordenanzas de la Villa de la Villa de Becerril de Campos (c. 1492). Transcripción y Estudio*. Palencia: Diputación de Palencia, 2003.
- PÉREZ DE CASTRO, Ramón. “Manifestaciones artísticas de las cofradías de la Cruz en el entorno palentino”, *Actas del IV Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz*, Zamora, 2008, (en prensa).
- REDONDO AGUAYO, Anselmo. “Monografía Histórica de la villa de Becerril de Campos y noticia biográfica de sus hijos más ilustres”. En *PITTM*. Número 9, 1953, pp. 29-215.
- RUIZ MARTÍN, Felipe. “Demografía eclesiástica hasta el siglo XIX”. En *Diccionario de Historia Eclesiástica*. Tomo II, Madrid, 1972.
- TRANCHO PASTOR, José Ángel. “La cofradía de la santa Vera Cruz de Palencia a finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII. Un ámbito de religiosidad y solidaridad urbana”. En *Actas del III Congreso de Historia de Palencia*. Tomo III, Palencia: Diputación Provincial, 1995, pp. 83-93.
- TRAPOTE, Carmen y ESTRADA, Julio. “Libro de regla de la cofradía de Jesús Nazareno”. En *Apasionarte. Pasos de Palencia. Exposición iconográfica*. Palencia: Ayuntamiento

⁸⁷ APBC, Santa Eugenia, n° 87-B, Libro de la cofradía del Resucitado, 1869-1903. Sus miembros se obligaban a asistir a la procesión del Viernes Santo sumándose a los penitentes si bien con

la cabeza descubierta; el Domingo de Resurrección llevarían en la procesión la imagen del Cristo.

LA DEVOCIÓN DE LOS LABRADORES TARRACONENSES A SANTA MARÍA MAGDALENA (NOTAS HISTÓRICAS)

Dr. Josep Maria Sabaté i Bosch

Cronista oficial de la Agrupación de Asociaciones de Semana Santa de Tarragona
URV. Tarragona

En la Iglesia el tema de la piedad y la religiosidad popular, sin entrar en las precisas disquisiciones terminológicas¹ y la expresión gestual que las caracteriza², ha sido, y es, motivo de debate en diferentes momentos de la Historia, especialmente cuando va ligado a la liturgia.

Históricamente tan sólo debemos remontarnos a la Edad Media para ver como aparecieron y se desarrollaron distintas asociaciones –gremios–, cofradías y hermandades con diferentes configuraciones jurídicas y eclesiales, a veces con un origen profesional y con un fin cultural, benéfico y caritativo, muchas de las cuales han llegado hasta nuestros días. En aquella época la relación entre la liturgia y la piedad popular es compleja: la liturgia inspira y fecunda expresiones de la piedad popular y, a la inversa, determinadas formas de piedad popular se integran en la liturgia –procesiones, representaciones, etc.–³.

En este sentido la presencia de santa María Magdalena en el culto procesional, en concreto en los pasos de Semana Santa⁴, juega un papel no del todo reconocido debido al lógico protagonismo que en el drama de la Pasión tienen las figura del Cristo y de su madre la Santísima Virgen en sus distintas advocaciones.

Es por ello que en esta comunicación hemos querido aportar algunas notas históricas en un intento de aproximación y síntesis del origen de su devoción por parte del gremio de labradores de san Isidro y san

Lorenzo de Tarragona, herederos de los hortelanos y braceros de la época medieval, reflejando a su vez un necesario rigor científico, alejado de toda interpretación legendaria y fundamentado, siempre que sea posible, en la documentación original y la bibliografía de aquellos autores de reconocido prestigio.

DE LA REALIDAD HISTÓRICA DE SANTA MARÍA MAGDALENA: UNA SANTA “MIRROFORA”

Antes de adentrarnos en la presencia en las comarcas tarraconenses de la devoción a santa María Magdalena, creemos oportuno dejar bien asentadas sus bases histórico-biográficas según los Evangelios sinópticos, el Evangelio de san Juan y alguna que otra leyenda medieval.

Hasta no hace mucho –la reforma del calendario después del Concilio Vaticano II–, la liturgia romana identificaba por igual a tres diferentes Marías y de ellas hacía una sola a la que llamaba Magdalena, representada por la pecadora arrepentida; sin embargo debemos delimitarlas y dar a cada una de ellas su particular papel⁵.

En primer lugar tenemos una María, hermana de Lázaro y Marta, de Betania, “que había ungido con perfume al Señor y enjugado sus pies con sus propios cabellos”⁶; hay otra María, mujer de vida ligera –prostituta–, que entró en la casa del fariseo Simón, el cual había invitado a Jesús

¹ JUAN PABLO II, p. 28.

² JUAN PABLO II, p. 31: “...expresiones, que se transmiten desde siglos de padres a hijos, son modos directos y simples de manifestar externamente el sentimiento del corazón y el deseo de vivir cristianamente. Sin este componente interior existe el riesgo de que los gestos simbólicos degeneren en costumbres vacías y, en el peor de los casos, en la superstición.”

³ JUAN PABLO II, pp. 43-44.

⁴ En Tarragona aparece concretamente en los pasos “El retorno

del Calvario” de la Ilustre Congregación de san Magín Mártir de Barcelona y “El Santo Entierro” del Gremio de Mareantes.

⁵ GOMIS; tanto MARTÍ AIXELÀ, pp. s/n., como FERRÉ I CASTELLÓ, pp. 36-37, hacen las mismas diferencias y comentarios al respecto.

⁶ Jn. 11, 2. En todas las referencias evangélicas hemos utilizado la edición de la *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1967.

a comer y le mojaba los pies con sus lágrimas, también los enjugaba con los cabellos, se los besaba y los unguía con perfume⁷; finalmente nos encontramos con la María originaria de Magdala —y de ahí el nombre de Magdalena—, una villa de paso con cierta fama de licenciada, en la orilla del lago de Galilea —que entonces era la región más liberal de Palestina—, entre Tiberíades y Cafarnaüm; esta última formaba parte del grupo de mujeres que seguían a Jesús y había sido curada de los espíritus malignos que la afligían —Jesús le había expulsado siete demonios⁸, considerando que cuando en los Evangelios se habla de curación de “endemoniados”, nunca se refieren al mal moral, sino al físico o psíquico, es decir a enfermedades, ya sea una muy grave o con múltiples efectos—; María Magdalena, una vez curada, siguió a Jesús hasta la cruz y el sepulcro⁹, y fue la primera en anunciar la resurrección —de ahí “apóstola de los apóstoles”— cuando la mañana siguiente al sábado, junto a otras mujeres, acudió al sepulcro con los aceites aromáticos a fin de acabar de ungir el cuerpo de Jesús, sepultado precipitadamente la noche del viernes¹⁰.

Como hemos podido comprobar según los Evangelios, las referidas tres Marías tienen un punto en común: ungir Jesús con perfumes —de ahí vendría también, cualquiera que de ellas fuese la Magdalena, el origen del patrocinio farmacéutico de esta santa—. La liturgia de Oriente dedica el segundo domingo de Pascua a las “santas mirróforas” —portadoras de aromas—, las santas mujeres de los perfumes para la sepultura de Jesús.

María Magdalena es, por lo tanto, una “santa mirrofora”, una santa perfumera: su imagen con el frasco de esencia en las manos tiene una larga tradición

y es la que todavía en nuestros días sirve de patrona a los farmacéuticos.

El rigor científico, a pesar de la confusión provocada por siglos de fe piadosa, nos lleva así a escoger como a la auténtica María Magdalena a la del topónimo galileo que siguió a Jesús hasta la cruz.

UNA NOTA ARQUEOLÓGICA ACERCA DE LA UNCIÓN CON PERFUMES¹¹

En el Evangelio de san Juan se hace una clara referencia al dispendio escandaloso que supuso la unción que llevo a cabo María, hermana de Lázaro y Marta, a Jesús en una cena en Betania, con una libra de perfume de nardo auténtico que se hubiese podido vender por trescientos denarios¹² y por eso pueden sorprendernos las cien libras de mirra y áloe —unos treinta o treinta y cinco kilos de aromas— que pagó Nicodemo para ungir a Jesús la misma noche del viernes¹³ y el interés de las mujeres, aun en la mañana del domingo, para ir a comprar más perfume y preparar más aceites aromáticos¹⁴, teniendo en cuenta que la receta antigua, codificada en el *Halikot ebel* o “Práctica del duelo” de Moisés Maimónides, tan sólo prescribía una libra de áloe y otra de mirra para embalsamar a un difunto. La explicación de estos hechos la hemos encontrado en la excavación de los cementerios hebreos de Roma —el de Villa Torlonia, en la Via Nomentana, y el de Vigna Randanini, en la Via Appia— en los cuales podemos observar no sólo en el exterior de las tumbas —la piedra, las baldosas de clausura y la cal—, sino también en el interior de la bóveda y en el suelo, una sustancia oleosa que después del aná-

⁷ Lc. 7, 37-38: “Y he aquí que se presenta una mujer, que era conocida en la ciudad como pecadora; la cual, enterándose que comía en casa del fariseo, tomó consigo un botecillo de alabastro lleno de perfume, y puesta detrás junto a sus pies, llorando, comenzó con sus lágrimas a bañarle los pies, y con los cabellos de su cabeza se los enjugaba, y le besaba fuertemente los pies y se los unguía con el perfume”.

⁸ Lc. 8, 1-2: “...y con él iban los Doce y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malos y enfermedades: María la llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios...”

⁹ Mc. 15, 40: “Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre las cuales estaban también María Magdalena y María, la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé, las cuales, cuando estaba él en Galilea, le seguían y le servían...”.

¹⁰ Mc. 16, 9-10: “Habiendo resucitado al amanecer el primer día de la semana, se apareció primeramente a María Magdalena, de la cual había lanzado siete demonios.

Ella fue a dar la nueva a los que habían andado con él, que estaban afligidos y lloraban.”.

Jn. 20, 1-2: “El primer día de la semana, al amanecer, estando oscuro todavía, María Magdalena viene al monumento y ve la losa quitada del monumento.

Corre, pues, y va a Simón Pedro y al otro discípulo a quien quería Jesús, y les dice: Se llevaron al Señor del monumento y no sabemos dónde lo pusieron.” y II-18: “María estaba de pie junto al sepulcro, fuera, llorando. Y así llorando, inclinóse para mirar dentro del sepulcro, y ve dos ángeles con vestiduras blancas, sentados uno a la cabeza y otro a los pies del sitio donde había sido puesto el cuerpo de Jesús. Y dicen ellos: Mujer, ¿por qué lloras? Díceles: Porque se llevaron a mi Señor, y no sé dónde lo pusieron. Como hubo dicho esto, volvióse atrás y ve a Jesús de pie,

y no sabía que era Jesús. Dícele Jesús: Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, imaginando que era el hortelano, le dice: Señor, si tú te lo llevaste, dime dónde lo pusiste, y yo lo tomaré. Dícele Jesús: ¡María! Ella, volviéndose a él, dícele en hebreo: ¡Rabbuni!, que quiere decir ¡Maestro! Dícele Jesús: Suéltame —que todavía no he subido al Padre—, mas ve a mis hermanos y díles: ‘Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios’. Fuese María Magdalena a dar la nueva a los discípulos: He visto al señor, y me ha dicho esto y esto.”.

¹¹ MARTÍ AIXELÀ.

¹² Jn. 3-8: “María, pues, tomando una libra de perfume de nardo legítimo, de subido precio, ungió los pies de Jesús y los enjugó con sus cabellos, y la casa se llenó de la fragancia del perfume. Dice, pues, Judas Iscariote, uno de los discípulos, el que le iba a entregar: ¿Por qué no se vendió este perfume en trescientos denarios y se dio a los pobres? Dijo esto no porque le importase de los pobres, sino porque era ladrón, y como guardaba la bolsa, hurtaba lo que en ella se echaba.

Dijo, pues, Jesús: Déjala que lo haya guardado para el día de mi sepultura. Porque a los pobres a los pobres los tenéis con vosotros, mas a mi no siempre me tenéis.”.

¹³ Jn. 19, 39: “Vino también Nicodemo, el que la primera vez había venido a él de noche, trayendo una mixtura de mirra y áloe, como de cien libras”.

¹⁴ Lc. 23, 56: “Y habiéndose vuelto, prepararon aromas y perfumes; y durante el sábado guardaron reposo conforme al precepto de la ley.” y 24, 1: “Mas el primer día de la semana, apenas rayó el alba, se vinieron al monumento llevando consigo los aromas que habían preparado”.

Mc. 16, 1-2: “Y pasado el sábado, María Magdalena y Salomé compraron perfumes con el fin de ungirle Y muy de madrugada, el primer día de la semana, vienen al monumento, salido ya el sol”.

lisis químico ha resultado estar compuesta de mirra y áloe, con la cual rociaban abundantamente dichas tumbas.

LA “LEYENDA ÁUREA”¹⁵

De la vida, prodigios y milagros de algunos santos y santas cristianos de la primera centuria de nuestra era, a veces y con mucha frecuencia, nos resulta difícil obtener datos fidedignos, incluso a través de los Santos Evangelios, como hemos podido comprobar, y mucho menos si utilizamos los evangelios apócrifos¹⁶ —uno de ellos incluso lleva el título de “Evangelio de María”, más aún, en algún caso, cuando en sus textos imaginan una relación tan íntima entre Jesús y María Magdalena que alcanza un cariz erótico— y la llamada “Leyenda áurea”, “*Flos sanctorum*” o “*Historia lombardica*”, una obra de Iacopo da Varazze, muerto el año 1266, basada en fuentes de las Sagradas Escrituras y de los padres de la Iglesia —Casiodoro, Jerónimo, Agustín, etc.—, pero con muy poco rigor histórico, aunque también muy popular en su tiempo y de clara influencia posterior en el momento de fomentar determinadas devociones piadosas.

En el caso de santa María Magdalena, a quien la Iglesia de los primeros siglos otorgó los títulos de “compañera” de Jesús, “apóstola de los apóstoles” e “igual a los apóstoles” —de hecho, como hemos dicho, fue el primer “apóstol” en el sentido estricto del vocablo— la “Leyenda áurea” recoge como parte de su vida una leyenda provenzal del siglo XI, época, además, de difusión de la devoción a la santa por tierras catalanas. Según esta leyenda, María Magdalena, acompañada por Marta, Lázaro, Maximino y otros personajes bíblicos, huyeron de Tierra Santa por mar, pero fueron abandonados en medio del Mediterráneo en una barca sin vela ni timón; milagrosamente consiguieron llegar a la costa de Provenza sanos y salvos, dirigiéndose a Marsella, donde, inmediatamente y a las puertas de la ciudad, ya logró convertir al cristianismo al gobernador de la plaza y a toda su familia. Este mismo gobernador para expiar sus pecados decidió emprender una peregrinación por mar a Roma y Jerusalén, acompañado también por su esposa que estaba en estado de buena esperanza. En la mitad del viaje la mujer se puso de parto y, a pesar de que la criatura nació, la mujer murió; entonces el gobernador, que no tenía medios para alimentar al recién nacido, abandonó en una isla el cuerpo muerto de su esposa con su hijo; a la vuelta de Jerusalén y al pasar cerca de aquella isla, quiso desembarcar otra vez en ella

y, sorprendentemente se encontró, según la leyenda, que por la intercesión de María Magdalena, su hijo se había amamantado de la madre y ésta había recobrado la vida.

En la región de Provenza, siguiendo con la leyenda, María Magdalena hizo vida eremítica y penitencial en una cueva —la *Sainte Baume*— durante treinta años, aunque siete veces cada día bajaban unos ángeles y se la llevaban al cielo, donde asistía a unos conciertos angélicos. Pasados los treinta años de penitencia y viendo llegada su postrera hora, María Magdalena se presentó a Maximino, que ya era obispo de Marsella, para recibir la comunión antes de morir.

No creo que sea preciso añadir que la leyenda concluye con el definitivo traslado por los ángeles del cuerpo de la santa al cielo.

De todas formas, es poco probable que María Magdalena, una mujer que en tiempos de la muerte de Jesucristo debería ser ya madura, tomara parte en las expediciones misioneras hacia otros países, no obstante que la tradición más antigua —pero también poco probable— nos la sitúe, unos años después de la muerte y resurrección de Jesús, en la ciudad de Efeso (Turquía), junto a la madre de Jesús, María, y el apóstol Juan; allí habría muerto y siglos más tarde su cuerpo habría sido trasladado a Constantinopla.

LA DEVOCIÓN DE LAS COMARCAS TARRACONENSES A SANTA MARÍA MAGDALENA

Quizá solamente deberíamos citar a Sancho (“*Sanç*”) Capdevila¹⁷ para recordar que santa María Magdalena fue una de las santas más populares de la archidiócesis de Tarragona casi desde los primeros años de la predicación del cristianismo¹⁸, tal vez por la actividad agrícola de la ciudad y del campo de Tarragona y la vinculación de la santa con la figura de aquel hortelano al que confundió con Jesús cuando se le presentó resucitado.

No obstante, esta primera digresión, será durante la restauración de la sede metropolitana y primada, ya en los tiempos medievales de la reconquista y repoblación de la llamada Cataluña Nueva, cuando veremos consolidada dicha devoción en diferentes iglesias y ermitas, o en el patrocinio de villas y gremios importantes, como sucederá con el de hortelanos de Tarragona.

Había ermitas dedicadas a santa María Magdalena

¹⁵ MATA, pp. 39-45.

¹⁶ *Los Evangelios Apócrifos*.

¹⁷ CAPDEVILA, p. 8.

¹⁸ Es preciso recordar aquí las raíces paulinas de la Tarraco cristiana.

en Valls, Prades, El Vilet y Ciutadella, hoy desaparecidas; de aquella época continua en pie la ermita de santa Magdalena situada en el Montsant y sufragánea de la iglesia parroquial de Ulldemolins¹⁹; la iglesia del antiguo hospital de Montblanc –hoy sede del Archivo Comarcal de la Conca de Barberà– de hecho era una capilla erigida bajo la advocación de santa María Magdalena y otro tiempo estuvo presidida por una imagen de piedra de la santa; en la actualidad en la playa de Montroig del Camp –llamada “Miami playa”– se levanta la iglesia de santa María Magdalena, de reciente construcción, sufragánea de la parroquial de san Miguel; las parroquias de Blancafort, Bonastre, El Pont d’Armentera, La Masó, La Nou de Gaià, y Padrell de la Teixeta la tienen también como patrona; además, en distintas iglesias del arzobispado tarraconense ha habido altares dedicados a esta santa, destacando entre todos ellos los de dos capillas de la catedral de Tarragona, antes que un ciudadano tarraconense, llamado Arnau Batlle, hiciese construir la capilla renacentista que actualmente decora el claustro de la referida catedral.

EL SANTUARIO DE SANTA MAGDALENA DE BELL-LLOC

Tiempo ha, en Tarragona hubo un templo muy especial dedicado a santa María Magdalena: nos referimos al santuario de santa Magdalena de Bell-lloc, debidamente estudiado por el que fue archivero diocesano, el citado Sancho Capdevila²⁰. Según este autor, el santuario se alzaba en la zona de poniente de la ciudad,

¹⁹ De esta ermita, GRAS Y ELÍAS, pp. 98-99, nos da la siguiente descripción: “Es la mas espaciosa de cuantas ermitas se veneran en Montsant. Sea dicho de paso, este grandioso monte en tiempo de la dominación árabe se le llamaba Albahal-ka, y tomó el nombre de Mont-Sant, Monte Santo, después de la reconquista, por las ermitas que se edificaron en él consagradas á los santos del primer siglo del cristianismo y por haberse erigido entre sus breñas el convento de Bonrepòs, del que fué la última abadesa Margarita de Prades, viuda de Martín el Humano, y la Cartuja de Scala-Dei, señora un día de todo el Priorato.

Un camino estrecho, empinado y tortuoso con cipreses á ambos lados conduce á este santuario, cuya fachada é interior resultan iguales á la iglesia parroquial de Ulldemolins, á cuya villa pertenece. Antes había pertenecido a Scala-Dei.

Le llaman con razón la catedral de la montaña por ser muy espaciosa y bonita á la vez. El principal retablo no carece de mérito y contiene algunos medallones pintados sobre madera, que representan las escenas principales de la santa penitente. La imagen de la hermosa pecadora de Galilea ó María Magdalena, como la llama el pueblo hebreo, es una artística escultura. Representa á una mujer apasionada en el esplendor de su belleza; viste rico ropaje. Su fina y rica cabellera atendida sobre la espalda forma un gracioso manto y ostenta en la mano derecha un relicario. Al pie de este altar hay la cripta que guarda en una vitrina la imagen del Santo Cristo que, según la tradición, llevó á cuevas desde Roma el fundador de la ermita fray Lorenzo Juliá, que tiene su sepultura en la parroquia de Ulldemolins. Tras de la vitrina hay la misteriosa cueva abierta á pico por aquel penitente y en ella se consagraba á la oración.”

²⁰ Vid. Nota 17.

²¹ PONS DE ICART, pp. 227-228.

²² PONS DE ICART, pp. 22: “Del templo que tengo dicho de sancta Magdalena, he leydo yo una carta hecha el año del Señor mil ciento cinquenta y quatro,

sobre un pequeño altozano, al lado de la antigua carretera de Reus, antes de llegar al puente viejo del río Francolí, junto a la necrópolis romana.

Luis Pons d’Icart²¹ apunta que estaba ubicado en el mismo emplazamiento de un templo de la época romana dedicado a Marte y también nos da diferentes referencias documentales²².

Parece ser evidente que el citado santuario fue construido por el arzobispo Bernardo Tort (1146-1163) en la segunda mitad del año 1154, porque, a pesar de la referencia dada por Pons d’Icart, en la bula del papa Anastasio IV de 25 de marzo del mismo año, en la cual vienen relacionadas todas las iglesias tarraconenses, todavía no se cita dicho santuario.

Sin embargo, no es menos cierto que bien pronto se establecería en él una comunidad benedictina que adquiriría mucha importancia en la orden, según podemos comprobar en una letra apostólica del papa Alejandro III, fechada el 7 de noviembre de 1159, en la que dentro de la lista de los monasterios españoles del orden de san Benito, el santuario de santa Magdalena de Bell-lloc figura al frente de todos. También tenemos constancia de la celebración en este santuario de un capítulo provincial del orden el año 1227, con la asistencia y presidencia de los abades de san Pere de Roda, san Cugat del Vallès, santa Maria d’Amer y san Salvador de Leire.

No obstante todo esto, en el segundo tercio del siglo XIII los monjes abandonaron el santuario y se instaló allí una comunidad de la rama femenina formada por varias monjas de san Damián, pero, a causa de la insalubridad de la zona, motivada por las aguas muertas y putrefactas del lugar –que poco tenía que ver con

a doze de las nonas de enero, en la escrivania común de Tarragona, que el arzobispo don Bernardo, con consentimiento y voluntad de los canónigos, dio a la yglesia de sant Pedro de Besalú una yglesia fuera de la ciudad de Tarragona, la qual quiso que de allí adelante se dixese sancta Magdalena de Bel lloc, y que fuesse monasterio de monges del orden de sant Benito, y dioles treynta passos alrededor de la yglesia de inmunidad y sesenta parrochianos retiniendose el diezmo y la primicia, y que a Pascua Florida y a Pascua de Spiritu Sancto uviesen de yr a comulgar a la yglesia mayor. Dioles también tanta tierra quanta quatro pares de bueyes pudiessen labrar en un año, dioles también franqueza que de la barca y redes de pescar que tenían no pagassen derecho ni diezmo alguno. Y así, por la dicha carta auténtica, parece como el dicho templo de sancta Magdalena tomó el nombre de sancta Magdalena de Belloc, y las barcas que en la torre están de piedra relevadas sin duda son memoria de aquella franqueza que tenían.” (sic).

Y en el Cap. XXXVII, pp. 227-228 amplía la información así: “No puedo ni devo dexar de escrevir lo que he leydo en la escrivania común de Tarragona, en un acto hecho a quatro de los idus de septiembre del año de Nuestro Señor mil trezientos y quatro [...]”

El arzobispo don Rodrigo Tello por ampliar el culto divino considerando las pocas dignidades de la yglesia de Tarragona, instituyó y ordenó con consentimiento de Guillermo, paborde de la yglesia, y de todo el Cabildo, ocho prioratos que fuesen perpetuamente en ella [...]

Al priorato y prior de sancta Maria Magdalena, dió e assignó casas y huertos que tenía la dicha yglesia y la mitad de las rentas de la rectoría de Çarreal, y la otra mitad que fuesse del rector, como en los otros está dicho. Y el dicho prior avía de hazer celebrar los officios divinos en la dicha yglesia los domingos y fiestas que se guardarían en la ciudad de Tarragona.” (sic).

su nombre: “Bello-Lugar”— a finales del mismo siglo pasaron a ocupar el espacio que alojó durante muchos años el convento de santa Clara —actual Hotel Imperial Tarraco, junto al emblemático Balcón del Mediterráneo—.

Durante el siglo XIV e inicios del XV el santuario estuvo al cuidado de unos ermitaños, con licencias eclesiásticas para recoger limosnas, con el fin de mantener la fábrica del mismo, con una serie de indulgencias otorgadas por algunos prelados²³ para conservar el culto de los distintos altares del santuario y con providencias de los cónsules de la ciudad encaminadas también al cuidado del edificio²⁴; igualmente en esta época se encontraba allí la cofradía del gremio de hortelanos, los orígenes del cual se remontan más allá de los primeros documentos históricos fechados en el año 1353²⁵.

LA COFRADÍA DE LOS HORTELANOS BAJO LA ADVOCACIÓN DE SANTA MARÍA MAGDALENA

Los hortelanos, tal vez por aquella referencia a la aparición de Jesucristo resucitado a María Magdalena, en que le confundió con un hortelano²⁶, escogieron a santa Magdalena como patrona de su gremio y, según la devoción, costumbre y necesidad de toda la organización gremial, instituyeron la correspondiente cofradía con la triple finalidad religiosa, benéfica y social, cubriendo entre otros aspectos espirituales, la asistencia al Viático —comunió de los enfermos—, el cuidado de los enfermos desamparados y el entierro de los asociados²⁷, y cuestiones de índole más temporal, como podía ser el nombramiento de dos “aguadores” o “aiguaders”, encargados de la distribución del agua de riego, y dos “veedores” o “vissors”, para el peritaje de las tierras.

El año 1418 el consejo municipal tarraconense cedió la iglesia de santa Magdalena a los hortelanos para

celebrar sus funciones religiosas, con la obligación no sólo de tener cura del altar mayor, sino también de mantener el cuerpo general de la fábrica del templo; con el tiempo —año 1504— y por el buen servicio prestado por la cofradía durante todo este período, la cesión se convirtió en donación, conservando el consejo municipal el derecho de aceptar el nombramiento del ermitaño²⁸.

Durante el siglo XVI el santuario de santa Magdalena de Bell-lloc, como sede de la cofradía de los hortelanos, vivió sus mejores momentos: era lugar de peregrinaje, se podía ganar el jubileo, y otras indulgencias, pero muy especialmente las visitas más populares eran las que hacía la población tarraconense todos los viernes de Cuaresma, de manera que no resulta nada extraño que el año 1618, en la relación de Pere Bosch, visitador diocesano de santuarios, se nos describa el santuario como un templo de tres naves, comunicado a un claustro rodeado de celdas y lleno de esplendor y suntuosidad: el año 1505 se había construido el coro; se cerró el presbiterio con una verja de hierro con la imagen titular; se construyó una nueva sacristía; el antiguo altar de santa Lucía se cambió por el de la Piedad, con un retablo que representaba el descendimiento de la Cruz; se reformaron los altares de san Tomás y santa Marina; y también, más adelante, en 1624, se renovó el altar del santo sepulcro. Las paredes del templo estaban adornadas con cuadros, entre los que tenemos la referencia a uno de santa María Magdalena “*un drap de pinzell ab la ymage de nostra dona y altres sants y santes*”²⁹ —un lienzo pintado con la imagen de nuestra señora y otros santos y santas—.

De los objetos litúrgicos relacionados en los inventarios de la época destacaremos un relicario de cristal y plata dorada con una crucecita en lo alto que contenía la reliquia de la santa “*ço es, un cap de dit de dita santa*”³⁰ —esto es, la falangeta de un dedo de la santa—, y la bandera de la cofradía; las noticias de esta bandera

²³ Joan d’Aragó (1327-1334), el 19 de junio de 1331; Pere Claresquí (1358-1380), el primero de febrero de 1359; y Ennec de Vallterra (1388-1407), el 14 de diciembre de 1395.

²⁴ *Llibre del Consell 1403*, s/n. Acta del 22 de mayo de 1403: “*Sobre la proposició que sia provebit a les iglesies heremitanes, lo honrat consell determina e comana als honrats consols que ensems amb los honorables Bernat de Quintach y en Ramon de Benastull reconguen les dites sglesies e que hi provehesquen en tot ço e quan menester hi sia*” (sic).

²⁵ Según permiso otorgado por el arzobispo Fray Sancho López de Ayerbe o.f.m. (1346-1357) a los hortelanos de la ciudad de Tarragona para poderse agrupar y fundar la cofradía de santa magdalena, así como las ordenanzas promulgadas y la concesión de la iglesia de santa magdalena de Bell-lloc, como iglesia patronal. (Archivo Histórico de la ciudad de Barcelona -Archivo Gremial-). Vid. CABESTANY FORT.

²⁶ Vid. Nota 10.

²⁷ Tenían un “*llit de mori*” —catafalco— con dos “*baiands*” —parihuelas— y los correspondientes lienzos mortuorios —uno para los inocentes o “*albats*—albados o niños inocentes —y otro para los difuntos mayores o “*cosos*”— para conducir los cadáveres hasta el cementerio.

²⁸ *Llibre del Consell 1504*, s/n. Acta del 12 de noviembre de 1504: “*...item quant a la suplicació feta per part dels confreres e confraria de madona santa Magdalena dels hortolans de Tarragona que demanen que per dit honorable consell los sia donada e otorgada l’esglesia de madona Santa Magdalena de la horta de Tarragona en la qual puxen tenir invocació de la predita lur confraria segons que allí la tenen e de gran temps ençà; lo dit honorable consell, atenent e considerant que la dita confraria sempre es stada fundada en la dita sglesia e que la dita confraria ha molt reparada la dita sglesia de moltes obres axí en lo cos de la sglesia com en la casa de dita sglesia e han ornada la dita sglesia de un singular e bell retaule e de rexes de ferro e altres coses, e placent a Deu molt més faran per avant segons que fan de quiscun dia per ço fou conclós e determenat que la dita iglesia e la casa e ho abadia de aquella ab totes les pertinencies sia donada e otorgaren aquella a dita Confraria có es: tot ço e quant dit honorable consell puga donar e otorgar, ab tal empero retenció e condició que lo donat e donats e ho altra persona o persones que la dita confraria meta en la habitació e custodia de dita sglesia e abadia no puga ferbo la dita confraria sens expresa voluntat e consentiment dels magnífics consols qui per temps seran de la qual conclusió mana lo dit consell los sia feta carta, patent conforme, ab lo sagell pendent*” (sic).

²⁹ CAPDEVILA, p. 32.

³⁰ CAPDEVILA, p. 36.

son antiguas y muy diversas, pero tenemos documentada su presencia, encabezando las de todos los otros gremios y cofradías detrás mismo de la de la ciudad, en distintos actos protocolarios del municipio tarraconense desde finales del siglo XIV (1399) hasta los inicios del XV (1412), como también constatamos datos de una primera restauración, pintada por Pere Alemany el año 1482, una segunda pintada el año 1515 por los pintores tarraconenses Joan Albiol y Pere Homdedeu, y una tercera pintada por un artista pintor apellidado Mas, la cual fue estrenada el año 1611³¹. Antes de la última Guerra Civil de 1936 todavía se conservaba en la iglesia de san Lorenzo una bandera de los labradores que ostentaba la imagen de santa Magdalena en una cara y la de san Lorenzo en la otra.

De un antiguo o primitivo retablo dedicado a nuestra santa, si es que alguna vez lo hubo, no tenemos constancia alguna, aunque en algunos textos se confunde con otro dedicado a san Lorenzo, pintado por Mateu Ortoneida y perteneciente a los braceros.

Hasta aquí algunas de las notas históricas relativas a los orígenes de la devoción a santa María Magdalena de los hortelanos y braceros tarraconenses, antecesores de los labradores actuales —a pesar de su progresiva extinción—. Quedaría por ver su evolución hasta nuestros días, el retablo de santa María Magdalena restaurado recientemente y expuesto en la misma iglesia de San Lorenzo, la imagen antigua de la santa destruida en 1936, o la nueva imagen esculpida por el joven escultor tarraconense y cofrade del Gremio de Labradores de san Isidro y san Lorenzo de Tarragona, Jordi Amenós, pero esto ya sería “harina de otro costal” y conformaría otra comunicación alejada de la línea temática en este congreso.

BIBLIOGRAFÍA

CABESTANY FORT, J. F. “La confraria d’hortolans de Tarragona (1353)”. En *Butlletí arqueològic*. Tarragona: Real Societat Arqueològica Tarraconense, 1973-1974.

CAPDEVILA, Sanç. *Santa Magdalena de Bell-lloc*. Tarragona: Tallers Tipogràfics: Suc. de Torres & Virgili. Sant Francesc, 14, 1928.

FERRÉ I CASTELLÓ, Josep Maria. “Els Goigs”. En *Setmana Santa del Gremi de Pagesos de sant Isidre i sant Llorenç de Tarragona*. Tarragona: 2000.

GOMIS, Joaquim. *Maria Magdalena, apòstola dels apòstols*. Col. Sants i santes, núm. 25. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1998.

GRAS Y ELÍAS, Francisco. *Historia de las Ermitas del Arzobispado de Tarragona*. Reus: Tipografía Sanjuán Hermanos, 1909.

IACOPO DA VARAZZE. *Flos sanctorum*. Edición de RIBADENEYRA, Pedro. *Flos Sanctorum de las vidas de los santos*. Barcelona: 1790.

JUAN PABLO II. *Mensaje*. Decreto del 21 de septiembre de 2001. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos: “Directorio sobre la piedad popular y la liturgia”. Madrid: BAC-documentos, 2002.

Llibre del Consell 1403. Archivo Histórico de Tarragona (AHT).

Llibre del Consell 1504. Archivo Histórico de Tarragona (AHT).

Los Evangelios Apócrifos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1966.

MARTÍ AIXELÀ, Josep. “Dues variacions sobre el tema del Sant Sepulcre: Una antiga homilia Pasqual i una nota arqueològica sobre la unció amb perfums”. En *Setmana Santa del Gremi de Pagesos de sant Isidre i sant Llorenç de Tarragona*. Tarragona: 1987.

MATA, Sofia. “El retaule de santa Maria Magdalena”. En *Setmana Santa del Gremi de Pagesos de sant Isidre i sant Llorenç de Tarragona*. Tarragona: 2000, pp. 39-45.

Sagrada Biblia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1967.

PONS DE ICART, Luis. *Libro de las grandezas y cosas memorables de la metropolitana insigne y famosa ciudad de Tarragona*. Tarragona: Edició del Excm. Ajuntament de Tarragona. Llibreria Guardias, 1980.

³¹ CAPDEVILA, pp. 36-38: “Foran alegits dos omens de la dita confraria per anar a barçalona per donar racapta per fer dita bandera; foran los qui anaran an Joban Comta e an Guillem Serda; arribaren a barçalona e compraren VI canas de cotoni a for de LX sous cana de un teixidor de seda quis nomenava Joban Sosias. Mes anaran a casa del pintor quis nomenava nalamany e aquí concordaren del for ab lo dit pintor per preu de XXVIII lliures, que lo dit pintor los ages a dar bon compliment de las obras quis concordaren e pinturas e la obra de dita bandera fos tengut de fer tota al oli e açó en aspay de VI mesos; PASSAT LO TEMPS

TORNAREN PER LA DITA BANDERA LO DIT Guillem Serda ab an Pau Garriga e quan foren alà la dita bandera no era acabada ans san agueran a tornar sens; an apres de pochos días tornaran lo dit Guillem Serda e lo dit Pau Garriga per la dita bandera porque la festa del Corpuscristi era molt prest; larribaren la nit de la vigilia de nostro Senyor en que los nostres confreres estavan asperant an gran desig e preparats ab un gracios entramés balant lo contrapas vastits tots de luea de que sage molt gran plaer per tots los qui o veren saguint la profassó molt devotament...” (sic).

LOS HUMILLADEROS CASTELLANOS Y EL ESPACIO PARA EL DESPLIEGUE PROCESIONAL

José Ignacio Sánchez Rivera y Eduardo González Fraile
ETS de Arquitectura de Valladolid

En este trabajo se exponen las características, evolución y uso de los humilladeros en la región de Castilla y León, que corresponde geográficamente a la Meseta Norte de la Península Ibérica, en el centro de la cuenca del río Duero y sus afluentes. Espacio predominantemente llano y de clima semiárido donde se hallan ciudades importantes como Valladolid y otras que lo fueron más en el pasado, como Medina del Campo, Arévalo y Olmedo. Hoy es una comarca de economía agrícola con escasa población lo que ha permitido que se conserve, en ocasiones olvidado, parte importante de su patrimonio. En este trabajo nos centraremos en la parte central de la cuenca hidrográfica, repartida entre las provincias de Burgos, Valladolid, Segovia y Ávila.

LOS HUMILLADEROS

Hoy se denominan humilladeros a unas capillas situadas a las afueras de las poblaciones, junto a los caminos, donde los viajeros se encomendaban antes de emprender la marcha santiguándose y arrodillándose (humillándose), de donde les viene su nombre.

Su origen legendario habría que buscarlo en la religiosidad romana, donde se consagraban las encrucijadas a los lares compitales y la entrada y salida de las ciudades al dios Jano, que simbolizada el fin y principio del año, de donde le viene su nombre al primer mes del calendario (januarius).

En la Baja Edad Media se yerguen en las encrucijadas y bifurcaciones de caminos, así como en la salida de las ciudades, cruces que serían en su origen de madera y de las que no ha quedado señal. Los ejemplares más antiguos que conocemos son pétreos y datan de fines del XV o comienzos del XVI y a sus pies se realizaba la genuflexión de reverencia y petición de auxilio para los caminantes. En nuestra zona de estudio destacan las de Cogeces de Íscar, Montemayor de Pililla, Santiago del

Arroyo, Aldea de San Miguel y Arrabal de Portillo, todas levantadas sobre prisma poligonal y con reminiscencias estilísticas góticas que permiten datar su talla hacia la mitad del XVI. Más abundantes son las que se levantan sobre gradas con fecha grabada, mayoritariamente del final del XVI o comienzos del XVII.

LOS TEMPLETES SOBRE LAS CRUCES

A lo largo del XV se extiende la costumbre de techar el ámbito de la cruz con tejado piramidal a cuatro aguas apoyado en cuatro columnas en las esquinas, con lo que el espacio quedaba solemnizado a la vez que protegido de la acción de los meteoros. Es de suponer que allí se reunirían los vecinos del lugar para ver quién llegaba y salía, como aún hoy suele hacerse en los pueblos pequeños, convirtiéndose el espacio en lugar de reunión y comunicación de las noticias locales. También servía para cobijar a los transeúntes y permitir pasar la noche a cubierto.

Uno de los ejemplos más antiguos conocidos es el Humilladero de la Cruz del Campo de Sevilla, bajo templete ojival de ladrillo y fechable a fines del XV. De este momento, o algo posterior, debe ser el de Aranda de Duero (Burgos), que no se conserva completo. Con la llegada de las formas renacentistas (columnas toscanas, entablamentos, zapatas, etc) se crea un nuevo modelo cuyo ejemplo más conocido es el templete de Los 4 Postes, en Ávila, existiendo otro muy parecido en Rágama (Salamanca). También son frecuentes en la Ribera Burgalesa (Fuentespina) con otros más primitivos apoyados sobre contrafuertes levantados en los ángulos (Hontangas y Valdezate, ambas en la Ribera Burgalesa).

Una descripción precisa de cómo eran estas cruces con sus sotechados y el porqué de su denominación puede leerse en el diccionario de Covarrubias publicado en 1611, el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, donde

dice: "HUMILLADERO. Cierta capillita sobre pilares y cubierta con techo, dentro de la cual está en medio, de ordinario, una cruz con la imagen de nuestro Redentor puesto en ella, o otra insignia devota de nuestra Señora o de algún santo. Y dixose assi por la devoción que tienen todos los fieles de humillarse passando por delante deste devoto lugar, comúnmente está en las entradas o salidas de los lugares al camino real o trillado. Otros humilladeros están descubiertos con cruces de piedra sobre peanas de gradas. Y ni más ni menos nos humillamos a éstas y a las ordinarias, que suelen ser de palo, a las cuales los caminantes, con más fundada religión, les arriman las piedras que los gentiles hazian quando en las encrucijadas las amontonaban al pie del padrón o piedra de la efigie de Mercurio, a do estavan esculpidas letras que declaravan para dónde yva cada uno de los caminos".

De donde se deduce que todavía existían cruces de madera y que se amontonaban piedras, seguramente para apuntalar su fuste, lo que era tenido por el erudito Covarrubias como continuación de una tradición pagana.

LOS PRIMEROS EDIFICIOS CERRADOS

El siguiente paso se da a mediados del siglo XVI cerrando estos espacios cubiertos para evitar que se cometieran actos indecentes o se guardara ganado. Son constantes las recomendaciones de los visitantes, recogidos en los libros de fábrica parroquiales, para que se cierren las ermitas y humilladeros que, por lo que parece, eran espacios mayoritariamente abiertos hasta aquel momento.

Una vez tapiados los muros se dejaba un vano para puerta o reja en el lienzo frente a la población, de manera que el caminante pudiera ver la imagen cuando abandonaba el lugar habitado.

Este proceso de cerramiento puede apreciarse especialmente, en la comarca de Montes de Torozos (al oeste de la ciudad de Valladolid) con ejemplos en Castromonte, Palacios de Campos, Peñafior de Hornija, Tordesillas, Torrelobatón, Villanubla y Villavieja del Cerro. En esta tipología de templete cerrado distinguimos los casos de Castromonte (con columnas octogonales de tradición gótica), La Parrilla (con arquerías del gótico final) y, por fin, Cubillas de Cerrato (con columnas y plintos renacentistas). También en Fuente el Sauz (Ávila). En cualquier caso, todos los templetos fueron clausurados y las cruces de piedra que cobijaban se sacaron entonces al exterior, frente a la ermita, de modo que desde ese momento en adelante es inevitable la presencia del crucero frente a la puerta de la capilla.

Queda así configurada una primera tipología de edificio con espacio circundante orientado, creando una secuencia que, desde la salida del núcleo habitado y al llegar a una bifurcación dispone en el eje del camino de una cruz en primer plano y, a continuación, la puerta

de la ermita (o una reja) que se abre a los pies del edificio, de manera que aunque sea de planta cuadrada, el conjunto aparece con un eje generativo orientado hacia el centro de la población más cercana.

También son de mediados del XVI los primeros edificios concebidos específicamente como humilladeros, erigidos a imitación de aquellos primeros templetos cerrados, por lo que se construyen con volumetría cúbica y cerrados por celosía de piedra. Tan sólo he podido localizar de este tipo el de N.ª S.ª la Caminanta, en Arévalo, junto al camino de Medina. Debió ser de este tipo el de Traspinedo (Va) que se conserva arruinado. La tipología es especialmente abundante en Cantabria y Asturias, pues su clima húmedo y lluvioso propicia la construcción de humilladeros con soportal, donde la separación entre el espacio público y el altar es una celosía de madera o forja.

A partir del siglo XVII se generalizan los edificios construidos ex profeso para permanecer cerrados, constituyendo el origen de la tipología propia de humilladeros. Por la tradición de la que provenían, son básicamente edificios de planta cuadrada y cubierta a cuatro aguas con una sola puerta que orienta el cuadrilátero con los pies hacia la población. En la carpintería de cierre se conservan ventanas con reja para iluminar el interior y permitir a los caminantes la contemplación de las imágenes.

LOS EDIFICIOS CON DOBLE PUERTA

Es especialmente abundante en la provincia de Valladolid la apertura de dos puertas gemelas en lugar de una simple, lo que permite dar mayor sección a la apertura de circulación de los fieles.

El origen de la doble puerta debe buscarse en el románico de peregrinación, estilo disperso a lo largo del Camino de Santiago. Su aparición está ligada al paso de los romeros junto a las reliquias de santos, que fueron objeto de especial veneración durante el período medieval. La presencia del propio sepulcro de Santiago es el destino de la Vía Jacobea pero en sus puntos de partida y a lo largo de sus diferentes ramas se sitúan otros focos de atracción fundamentados, precisamente, en la presencia de reliquias de santos.

La organización del paso de peregrinos por los templos originó un tipo de planta con girola en torno al altar, de manera que los caminantes entrasen por una puerta lateral, a los pies del templo, recorriesen una nave al costado y, pasando por detrás del altar (el deambulatorio) buscar la salida por la otra puerta lateral simétrica de la primitiva. Se conseguía así encauzar grandes contingentes de peregrinos sin tumultos y de forma ordenada. Cuando no se contaba con dos puertas a los pies podía servir una sola dividida por una columna que sostenía el tímpano que rellenaba el arco.

El modelo fue tomado por la arquitectura franciscana para canalizar la gran cantidad de fieles que atraían

las iglesias de los mendicantes a su predicación. Los frailes menores, si no atesoraban valiosas reliquias, contaban con el poder evocador de las imágenes, especialmente las dirigidas a despertar los sentimientos de compasión e identificación con los sufrimientos de Cristo en la cruz. Sustituyen la autenticidad de las reliquias y su poder taumatúrgico por la oración ante los sufrimientos de la Pasión. Los fieles ahora se acercan a adorar la cruz y besar las imágenes. Aún son frecuentes en las ciudades de Castilla las ceremonias de besapié (de Jesús Nazareno o el Ecce Homo) en la Semana Santa y semanas de Cuaresma. Para encauzar las masas de peregrinos urbanos a estas devociones se preferirán templos de doble puerta por su mayor sección útil para la circulación de los fieles.

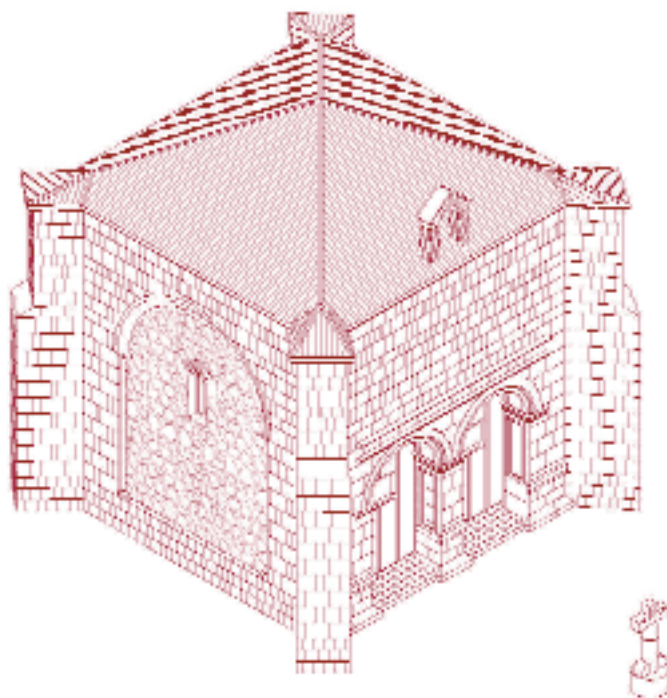
El modelo de doble puerta se perpetuará en otros edificios parroquiales donde pudieran tener también acomodo cofradías; así, en la parroquia del Salvador de Valladolid, su fachada de mediados del XVI abre dos puertas entre cartelas con símbolos de la pasión (la corona de espinas, las cinco llagas, la escalera y la lanza, etc), muestra de hasta qué punto estas prácticas debían estar extendidas incluso fuera de los recintos mendicantes. La parroquia de la Magdalena, en la misma ciudad y de la misma fecha, muestra también doble puerta, como tuvo el propio convento de San Francisco en la plaza Mayor de Valladolid después del incendio de 1561.

Los humilladeros que comienzan a construirse en fechas ligeramente posteriores, finales del XVI y comienzos de XVII, no debe extrañar que se refugiasen en los modelos arquitectónicos propios de los mendicantes, que eran los principales impulsores de las devociones de Semana Santa y promotores de las cofradías locales de la Vera Cruz, muchas de las cuales propietarias de los humilladeros aún en la actualidad.

En la ciudad de Valladolid la cofradía de la Vera Cruz levantó su templo al final de la calle Platerías, con gran puerta central para la salida de sus pasos monumentales a las calles de la ciudad con ocasión de los desfiles procesionales, pero sin olvidar sendas puertas laterales para permitir la circulación de los devotos de las imágenes a los besapiés. En conjunto, el arco de la puerta central con los arquivoltas laterales determina una serliana que se somete a la tratadística de la época.

Otra cofradía rival e la anterior, la de la Pasión, levantó otro templo que nos ha llegado hasta hoy con dos puertas a los pies de gran sección. Incluso la Catedral, con proyecto de Juan de Herrera, abre en su fachada dos puertas menores flanqueando la principal, lo que permite que los recorridos procesionales entrasen por sus naves, que se decoran con balcones y fachadas fingidas como si de un recorrido monumental cubierto se tratara.

Vemos, en resumen, cómo las grandes cofradías capitalinas levantan iglesias propias con dos puertas, lo que se convierte en sello y tipología de los templos de



Axonometría del Humilladero del Cristo en Palacios de Campos (Valladolid), mostrando su estructura de capilla abierta primero, luego cerrada con mampostería y con incorporación de fachada de doble puerta. La cruz se ha trasladado al exterior

hermandades penitenciales, y lo mismo sucede a su escala con los más modestos de las localidades menores (Tudela de Duero, con humilladeros de dos y tres puertas). La doble puerta tiene además la ventaja de permitir una gran sección de circulación sin la apertura de unos arcos que necesitarían de una gran calidad constructiva para garantizar su estabilidad.

La distribución geográfica de los edificios con doble puerta a los pies está pendiente de que pueda estudiarse todo el conjunto de humilladeros existente para poder completarse. Por lo que hasta el presente conocemos el modelo está muy difundido por la provincia de Valladolid penetrando hacia la antigua diócesis de Segovia (hoy el sur de la provincia vallisoletana) y sur de la antigua diócesis de Palencia (oriente de la provincia de Valladolid actual, o sea, el valle del Duero). También se encuentra en el sur de Soria, que perteneció hasta mediados del siglo XX a la diócesis de Sigüenza.

Una variante de este modelo de doble puerta son los edificios que abren una puerta centrada a los pies y otra lateral más pequeña, que sirve de salida una vez que se ha realizado la veneración de las imágenes. Este modelo es particularmente abundante al sur del Duero (Etreros, Bernardos, Armuña, etc en Segovia; Rasueros y Aldeaseca en Ávila).

La segunda puerta es de mantenimiento más sencillo y su llave más pequeña, por lo que suele también usarse como puerta de servicio para llenar la lámpara de aceite que iluminaba las imágenes, por ejemplo, pues no se daba culto a diario.

LA EVOLUCIÓN HACIA EL SIGLO XVIII

Los edificios con doble puerta y planta cuadrada, abundantes hacia 1600, van evolucionando hacia plantas rectangulares con puerta a los pies, quizá porque los primeros edículos partían del templete abierto y no contemplaban más función que la de cubrir la cruz, pero el aumento en el número de cofrades, la necesidad de un espacio para guardar su patrimonio imaginero en aumento, para las reuniones de cabildo y, quizá también, el propósito de ostentación frente a otras hermandades, determinaron que los edificios del XVIII sean casi siempre rectangulares. Algunos mantienen la doble puerta a los pies (Lomoviejo en Valladolid, Cantiveros en Ávila o Narros de Cuellar en Segovia) o la puerta lateral de servicio.

Típico del XVIII es formación de una fachada con el piñón de la cubierta, que pasa a ser de tres aguas, y abrir tres huecos: una puerta central flanqueada por sendas ventanas que dan iluminación y permiten una mejor visión del interior a los caminantes. Si la puerta se abre en arco, y las ventanas con dintel se compone además una serliana (Bercial en Segovia, Sanchidrián en Ávila y San Sebastián en Pesquera de Duero, Valladolid).

Como las cofradías no contaban con liquidez económica, pues dependían de donaciones y no de rentas, los edificios y sus obras se sometían a las posibilidades de cada momento. En circunstancias económicas especialmente buenas, que vuelven a producirse en el XVIII, se construyen edificios nuevos de tamaño casi parroquial, como en el Santo Cristo de Alcazarén, el de Rueda o San Roque de Medina del Campo. En este siglo además se prefiere la orientación del eje del edificio perpendicular al camino, volcando la fachada a los pies del templo sobre la margen de la vía (Vadocondes, en Burgos).

Estos casos son excepcionales; lo usual es que los sucesivos aportes de los hermanos vayan permitiendo obras pequeñas que reparen el templo o lo adapten a las nuevas circunstancias. A pesar de lo heterogéneo de estas actuaciones hay un procedimiento general que se sintetizaría en los siguientes pasos:

1. El edículo cuadrado primigenio se amplía añadiendo un volumen hacia la cabecera que haga las funciones de presbiterio y marque dos espacios: el propio del oficiante y el de los fieles.
2. Añadido de un soportal a los pies que permita la presencia recogida de devotos, el descanso y cobijo de caminantes (no olvidemos que siguen levantándose en los caminos) y, en fin, la reunión de los curiosos que a los caminos salían.
3. La difusión de las ideas estéticas de barroco en lo referente a la teatralidad de los retablos y su animación con efectos lumínicos produce el añadido de camarines en la cabecera con una doble función: por una parte permiten el acceso de los peregrinos hasta la altura de las imágenes en el retablo para el beso del manto, su mano o su pie. El hecho de tratarse de un espacio recóndito faci-

lita la creación de un ambiente de misterio y da un sentido iniciático al hecho.

En segundo lugar, la apertura de ventanales en el testero, tras el retablo, hace que las imágenes se iluminen desde atrás, no viéndose desde la nave más que el contorno y apareciendo deslumbrantes en situación elevada y como suspendidas, con gran efecto sugestivo.

4. Se levantan campaniles en forma de espadaña para anunciar con tañidos de campana los momentos más relevantes de la vida espiritual del edificio: comienzo de ceremonias, procesiones, llegada de mayordomos y autoridades de cofradías, etc.

En resumen, la evolución de los edificios por agregación da lugar a un espacio complejo, de carácter lineal y con un orden jerarquizado que se origina en el camino a la salida de la población, espacio público por autonomía, hasta llegar a la bifurcación señalada por la cruz de piedra que anuncia la presencia del humilladero. Se pasa luego al soportal, espacio entre público y privado, abierto a todos, pero donde no todos los usos están permitidos, debiendo siempre respetarse el recogimiento de los que acuden a observar por las mirillas de la puerta la imagen del altar. Se transita luego al espacio privado del interior, reservado a los fieles y supeditado a que la cofradía abra las puertas del templo. Más adelante el presbiterio reservado al sacerdote cuando de la misa se trata o a los mayordomos cuando presiden el cabildo de la cofradía. Por último, el espacio de mayor privacidad es el camarín, donde sólo los cofrades autorizados pueden entrar y los que cuidan (asisten) a las imágenes: los camareros, que son los únicos autorizados a tocar y manipular las imágenes.

La concatenación de espacios con diferente carácter del más público al privado, da lugar a que estos edificios se muestren con una gran complejidad a pesar de sus reducidas dimensiones. Cabe citar los casos de Torrebatón y Villanubla en Valladolid; Etreros y Nava de la Asunción en Segovia; Fuente el Sauz y Adanero en Ávila).

LA EXTENSIÓN DEL MODELO

La mayoría de estos edificios se pusieron bajo la advocación de El Santo Cristo, la Virgen de las Angustias o la Soledad, características de la Semana Santa, pero también se los conoce por la cofradía que los construyó (La Vera Cruz) y en tierra de Segovia también tuvo una gran presencia la cofradía de Las Cinco Llagas (Jemenuño, Hoyuelos, Armuña, Santa María de Nieva y otros).

A raíz de la gran epidemia de cólera de 1599 muchas localidades, incluida la misma ciudad de Segovia, hicieron por su sanación votos a San Roque, sellando el compromiso de gratitud al santo de Montpellier con la construcción de ermitas con las mismas características que los humilladeros, y como tales debe considerárseles.

Bajo esta advocación se encuentra el humilladero de Sangarcía y uno en Bernardos. Otro pueblo, Ochando, lo dedica a San Pelayo, ignorándose la circunstancia de tal devoción. Marazoleja levanta uno a Santa Catalina de Siena mientras Cobos de Segovia y Jemuño lo hacen a San Gregorio Magno, abogado contra las plagas. Bercial y Muñopedro lo dedican a Santa Ana. Este último pueblo tiene otro con advocación mariana sin relación con la Semana Santa: El Buen Suceso.

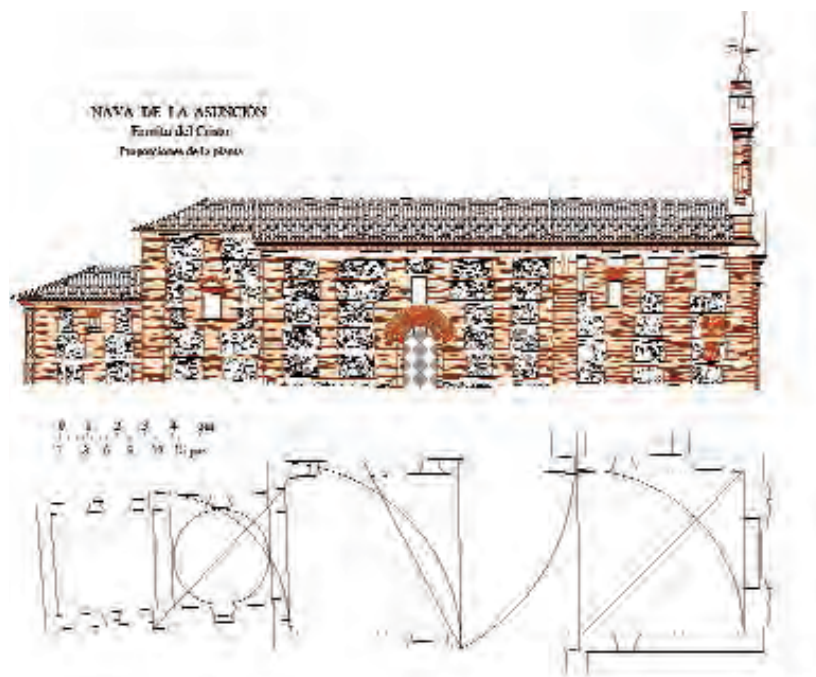
Por consiguiente, el patrimonio de edificios situados en los caminos se reparte hoy entre las devociones de Semana Santa y otras que tiene más relación con la celebración de votos que han evolucionado en el presente a festividades lúdicas para todos los vecinos del pueblo.

LOS CULTOS DE SEMANA SANTA

Si bien hemos encontrado bastantes similitudes entre los cultos que se dan en torno a los humilladeros, no se halla un esquema único y rígido que los defina a todos. Se trata, más bien, de un guión que debió ser único y que con los siglos y las sucesivas interpretaciones ha ido adaptándose y evolucionando hasta el momento presente.

Por lo general, el humilladero alberga las imágenes procesionales durante todo el año, pudiendo recibir culto especial en la Invenición de la Santa Cruz (el 3 de mayo, conocida popularmente como La Cruz de Mayo) y por la Exaltación de la Santa Cruz (el 14 de septiembre). Las fechas corresponden, respectivamente, al período primaveral de preparación de las cosechas y al período preotoñal de almacenamiento, por lo que tienen un especial significado en las comunidades campesinas del secano español. Las cofradías, formadas en los pueblos principalmente por agricultores y ganaderos, utilizarán estas fechas para fijar sus fiestas de hermandad que, en muchas ocasiones, se han hecho extensivas a toda la población, siendo hoy la fiesta oficial de muchos pueblos (sirva como ejemplo el Cristo de Nava de la Asunción, en Segovia, a mediados de septiembre, o la fiesta en Arrabal de Portillo, Valladolid, por La Cruz de Mayo). Son también las fechas en que se realizan los cabildos o reuniones de los cofrades para elegir los cargos (mayordomos) que se encargan entre otras cosas de organizar y, a veces, pagar los convites a los cofrades, por lo que los cargos se ocupan por turno. Sus gastos han sido la causa de la desaparición de algunas cofradías. Hay abundantes referencias en sus libros y en los parroquiales a los gastos de estas celebraciones y las recriminaciones de los visitantes para que los presupuestos no se dilapiden en viandas.

En cuanto a las imágenes, son frecuentes las imitaciones a las de más devoción que se procesionaban en las grandes ciudades, especialmente Valladolid, cuya fama habrían propagado quizá las estampas impresas. Así, la Virgen de las Angustias de Valladolid se encuentra en una talla más reducida en el humilladero de Rasueros



Planta y sección transversal del Humilladero del Cristo en Nava de la Asunción (Segovia), mostrando la primitiva capilla rectangular de planta con proporción áurea y el añadido cuadrado de la fachada hacia los pies, más el presbiterio con cúpula y el camarín hacia la cabecera

(Ávila), a más de 80 kilómetros. El Santo Cristo de Burgos, con su indumentaria de faldillas fue también muy imitado, pues la misma forma de vestir lleva, por ejemplo, el Cristo de Pesquera de Duero (Valladolid) y el de Villacastín, en el límite de Segovia con Madrid. Más curiosa resulta la presencia de la advocación al Santo Cristo de Balaguer (Lérida) imagen que se custodiaba en un convento de franciscanas, que aparece, incluso con la leyenda de su aparición adaptada al enclave, en Ciruelos de Coca (Segovia).

Las imágenes del crucificado o la soledad figuran también con otras denominaciones relacionadas con el camino, como el Cristo de la Guía (Villabáñez) o la Virgen de la Estrella (Olivares de Duero).

En ocasiones los grandes cristos de altar de talla románica o gótica pasaron a los altares laterales de las parroquias cuando se levantaron los grandes retablos mayores renacentistas y barrocos. Luego, las cofradías se los llevaron a sus humilladeros, siendo hoy las imágenes que los presiden. Así debió suceder en Hoyuelos, Etreos y Ciruelos de Coca, todos en la provincia de Segovia.

Por lo general, los cultos y ceremonias propios de la Semana Santa comenzaban con la traída de las imágenes desde el humilladero al templo parroquial, que solía hacerse el Domingo de Ramos por la tarde, en procesión sin gran ceremonia. Dichas imágenes procesionaban el Jueves o Viernes Santo por las calles alrededor de la parroquia en un recorrido establecido tradicional que suele denominarse "la carrera", regresando al templo parroquial. En otros lugares, el recorrido procesional finaliza en el humilladero, dejando allí las imágenes hasta otro año. Una tercera modalidad es regresar a la parroquia el Jueves Santo pero, en la procesión del Viernes, se dejan las imágenes en la ermita.

Una variante la constituyen los pueblos en los que la ermita es del Cristo, cuya imagen se trae a la parroquia para procesionar junto a la Soledad de María Santísima en un recorrido que finaliza en el humilladero. Allí son abandonadas las imágenes regresando el cortejo sin las mismas, por lo que se escenifica el pasaje de la soledad de María sirviendo los vecinos de actores en la representación. En el humilladero permanecerá la imagen mariana hasta el Domingo de Resurrección.

En esta solemnidad, comienzo de la Pascua Cristiana, se escenifica un nuevo cuadro al que sirven también de escenario las calles del pueblo y de figurantes sus vecinos: comienza el día con la llegada de las mujeres al humilladero, donde preparan el paso de la Soledad con María cubierta con velo negro. Los varones acuden a la parroquia donde preparan un resucitado que, al ser figura poco frecuente en la imaginería, se sustituye por un Niño Jesús coronado en actitud de bendecir. Suele vestirse con túnica roja. Los respectivos cortejos de hombres y mujeres salen sincronizadamente de sus respectivos templos, sincronizados por el tañido de las campanas parroquiales, encontrándose en alguna calle o plaza de relevancia urbana en el casco de la población. Allí los pasos se enfrentan y se levanta el velo de María, que es sustituido por uno blanco. Unificada la procesión se dirigen con los dos pasos a la parroquia, donde tiene lugar la misa Pascual.

LOS VÍA CRUCIS

En 1726 el papa Benedicto XIII sanciona por la Bula "Inter plurima" el rezo del vía crucis con 14 estaciones, a imitación del camino que siguió Jesús en Jerusalén hasta el monte Calvario. Desde ese momento el rezo del vía crucis, especialmente difundido por los franciscanos y carmelitas, será uno de los más recorridos durante la Semana Santa y el resto del año, por lo que

los pueblos se aprestaron a incorporar un recorrido con cruces por las calles de la población, a imagen de la calle de la Amargura jerosolimitana.

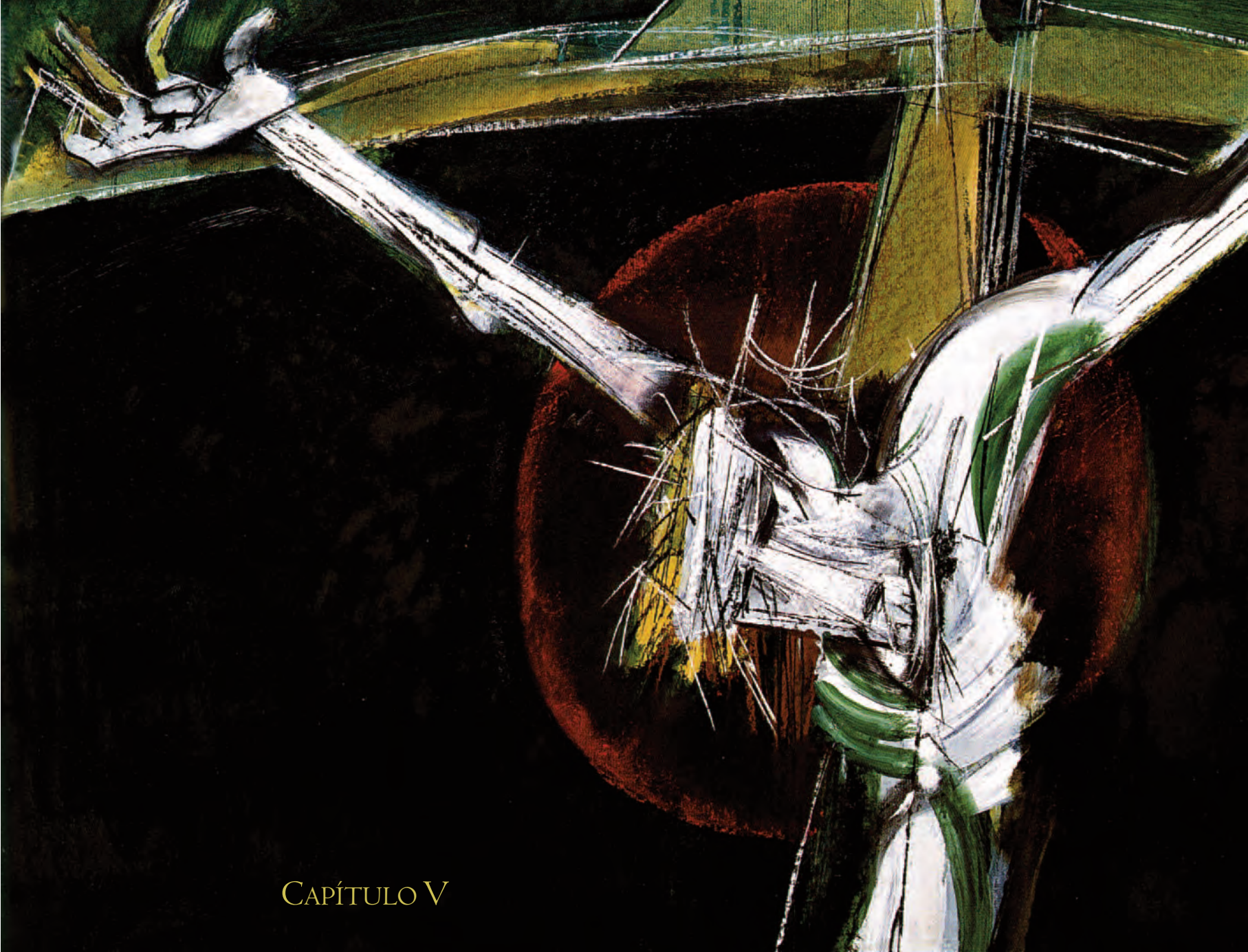
Los humilladeros formaron parte de los vía crucis integrado la cruz de su puerta en el recorrido, generalmente como última estación y punto final del itinerario, pero también, cuando la cruz del humilladero sobresalía sobre las demás, se le dejaba el puesto duodécimo para representar la estación "Jesús muere en la cruz" (en Melque, Segovia).

Unos vía crucis partían de la parroquia y llegaban a la XIV estación en el humilladero. Otros lo hacían en sentido contrario. Algunas veces se iba de un humilladero a otro (en Pesquera de Duero, Valladolid, se partía del humilladero para ir al santuario de la patrona). El paso del tiempo y la desidia han hecho que muy pocos de estos trazados se conserven completos.

Durante la Semana Santa, el Viernes se procedía al rezo procesional del vía crucis finalizando en el humilladero. En ese caso los devotos terminaban pasando a realizar el besapié de la imagen entrando por la puerta principal y saliendo por la lateral (Migueláñez), cuando la capilla no tenía doble puerta.

CONCLUSIÓN

Los humilladeros son capillas erigidas en las encrucijadas con una función práctica de orientar al caminante y darle la posibilidad de encomendarse al emprender viaje, pero también son albergue de las imágenes de Semana Santa y son las cofradías penitenciales las instituciones que los levantan y custodian. En ellos tienen origen o final los recorridos procesionales de la cuaresma. También son punto final de los vía crucis, cuyos itinerarios jalonados de cruces de piedra suelen terminar en la cruz que se yergue a la entrada de los humilladeros.



CAPÍTULO V

PASOS, RITO, PENITENCIA,
ESPECTÁCULO:
LA SEMANA SANTA RURAL
EL CASTILLA Y LEÓN

Textos: José Luis Alonso Ponga y Pilar Panero García
Fotografías: José Alonso Martín

Domingo de Ramos

Salas de los Infantes (Burgos)

La Semana Santa rural se caracteriza, entre otras cosas, por una emotiva frescura en cuyo encanto radica la belleza de las escenas. La participación de todo el pueblo —en la Semana Santa rural no hay espectadores, sino actores— le da una dimensión *ad intra* que sólo los participantes pueden captar en toda su dimensión. Esta escena, cambiando el tiempo y el lugar, recuerda a la descripción que hacía el P. Isla de la Semana Santa de Perorubio en la que el mayordomo de la cruz montado en la “santa asna” iba acompañado de todos los niños y hombres del pueblo entonando cánticos como si del verdadero Jesucristo se tratara. Esta función evoca, por un lado, los relatos bíblicos y, por otro, escenas cotidianas del mundo rural a lo largo de todo el año.

24-03-2002



Procesión del traslado del *Santo Cristo de los Trabajos*

Laguna de Duero (Valladolid)

La influencia de las urbes en el mundo rural circundante se manifiesta no sólo en que éste copia la estética del centro urbano próximo, sino en la relación ritual y simbólica que se establece con el intercambio de imágenes o con la llegada a la ciudad de pueblos circundantes de pasos de especial veneración en la ciudad. En Valladolid cada Domingo de Ramos por la tarde se desplaza al *Santo Cristo de los Trabajos*, imagen que acompañará a la cofradía de las Siete Palabras, desde Laguna de Duero hasta Valladolid. Antes el recorrido se hacía a hombros y ahora en un camión por seguridad, signo inequívoco de que Laguna ya ha perdido el carácter rural.

16-04-2000





La Carrera

Villarrín de Campos (Zamora)

Con el trasfondo de las paredes de barro, como la misma tierra que acogerá a los difuntos, los hermanos de la cruz procesionan con sus hábitos blancos, como la mortaja que enrollaba a sus antepasados en la caja comunal, camino del cementerio. El pueblo entero acude a una de las manifestaciones más suyas, porque ahora, en la tarde del Jueves Santo terracampino, los vecinos reviven ritos que se inician en la Edad Media y que año tras año contribuyen a crear señas de identidad entre los vivos y a reforzar la parroquia rural con los difuntos.

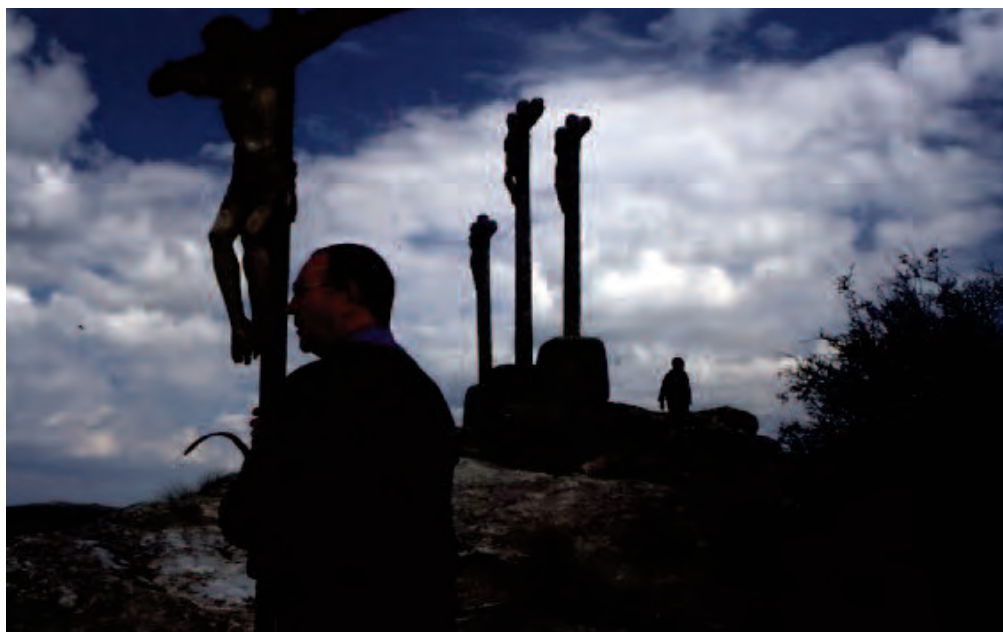
20-04-2000

Vía crucis

Cardenosa (Ávila)

Desde que el zamorano fray Álvaro de Córdoba instaura en su monasterio de Escalaceli la devoción al vía crucis (c. 1425) la devoción se extendió por todos los pueblos y ciudades de España convirtiéndose en el acto de culto más representativo de la Cuaresma y de los días de Pasión. En el mundo rural llegó a ser central en la religiosidad popular del Jueves y Viernes Santos. A falta de grandes pasos procesionales los vía crucis matutinos o vespertinos constituían la participación colectiva del pueblo en adoración al crucifijo. En algunas ocasiones se cantaban vía crucis solemnes cuyas letras habían sido compuestas por grandes poetas. No faltan casos en los que en el vía crucis del pueblo se intercalan partes de los “Catorce Romanes de la Pasión” debidos Lope de Vega y José de Valdivielso.

29-03-2002



Vía crucis

Rabanales de Aliste (Zamora)

10-04-1998



Vía crucis

Santa Cristina de Valmadrigal (León)

18-04-2003





Romería

Pajares de la Lampreana (Zamora)

Los hábitos blancos de penitentes son los mismos que se endosan los hermanos de la Vera Cruz para las romerías. En la Tierra de Campos las cofradías de la Vera Cruz se disciplinaban públicamente el Jueves y Viernes Santo y en la fiesta de la Cruz de Mayo. Salían con sus azotes y “pelotillas” erizadas de cristales cuando el concejo los requería en caso de calamidad pública como sequía o malos temporales. Era un espectáculo no exento de erotismo ver a estos hermanos de túnicas de color blanco impoluto que se tornaban a bermellón a golpe de azotes, mientras eran admirados por todos los vecinos, especialmente por las mozas, hasta el punto de que como diría el P. Isla la mayoría de las bodas se fraguaban en la Cruz de Mayo y Viernes Santo, porque “las mozanconas de Campos se pagaban más de la pelotilla que de la castañuela y se iban tras de los disciplinantes como los muchachos tras de la tarasca”.

La romería de Pajares de la Lampreana es una muestra de la religiosidad de la Tierra de Campos y Tierra del Pan en la que se enlaza la Semana Santa con la Cruz de mayo a través de dos constantes, la devoción al crucificado y los hermanos cofrades en su “cumplimiento del voto”. La tierra, seca, hostil en perpetua pugna con el cielo que le niega el riego necesita de intermediarios poderosos que la ayuden en esta lucha continua.

08-05-2005

“Procesión del Silencio de los Niños”

El Cubo del Vino (Zamora)

En el mundo rural el dramatismo fatalista reverdece con fuerza cada Semana Santa. Los vecinos son inculturados desde pequeños en viejos ritos fuertemente emotivos que los enraízan en una tierra que lo ha esperado siempre todo del cielo, un cielo con el que, según los predicadores, los hombres están en deuda por sus pecados. Los niños de esta procesión nocturna del Miércoles Santo son los encargados de portar los aciagos utensilios de la Pasión.

11-04-2001



Subasta del Bendito Cristo

Campo de Villavidel (León)

Es costumbre en el ago pujar por llevar las varas, los pasos,... Cuando sucede en la Semana Santa es una manera especial de participar en la misma a través de del acercamiento a las imágenes más veneradas. La puja tenía una doble misión, por un lado, la de recaudar limosna para la cofradía o el altar de la imagen y, por otro, manifestar públicamente el aprecio y la devoción por la imagen y así obtener una gracia especial. La tradición en la zona del Sur de León exigía que el procesionaba el Cristo fuese con camisa blanca, color del luto que se empleaba en las mortajas y que se mantuvo como tal en las zonas más arcaizantes.

13-04-2006





Las Tres Caídas

Almanza (León)

La polisemia de la Semana Santa se puede ver con mayor intensidad en el mundo rural donde no ha tenido tanta fuerza la censura de los “cultos”, no tanto la de los religiosos. Las escenas brotan a borbotones del venero popular y la mofa y el escarnio que se justifican en el ridículo de los enemigos del Redentor, se reflejan, aquí, en una interpretación libre del “corneta” que anuncia el desfile del reo camino del calvario. Teatro, figuras grotescas de unos actores que copian otras figuras también grotescas de otros autores (los imagineros) que a su vez copiaron otras figuras también fachosas sacadas de la realidad de su tiempo. La Semana Santa, que es fe, teatro y espectáculo, se retroalimenta en el devenir del tiempo hasta no saber ni quién es el autor original ni quién el intérprete que copia y recrea las escenas. La profundidad de estas funciones nos indica el calado antropológico de este tiempo polivalente.

14-04-2006

El Ejercicio de la Corona Franciscana

Villavicencio de los Caballeros (Valladolid)

En Villavicencio de los Caballeros se han conservado unas de las ceremonias más llamativas de la Semana Santa, el Ejercicio de la Corona Franciscana y el Descendimiento. Ambas sintetizan el espíritu de la Semana Santa en el que conviven la muerte y la vida. Por un lado se recuerda al hermano su condición mortal y mientras se le muestra en la cruz del sufrimiento el color verde del árbol de la vida y de la esperanza en la Resurrección. Estos rituales, que nacieron y se extendieron de la mano de la Venerable Orden Tercera, tuvieron gran arraigo en la Tierra de Campos y desaparecieron con su despoblación. Villavicencio conservó esta tradición y ha hecho de ella el santo y seña de su Semana Santa. Lo que era oración y penitencia de los hermanos, muchas veces a puerta cerrada, se ha convertido en oración pública y atracción turística. Ha servido como ejemplo y revulsivo para la recuperación de otros desenclavos por toda la Comunidad Autónoma.

07-04-2003





Disciplinantes

Cervatos de la Cueva (Palencia)

En la recuperación de la Semana Santa se han utilizado elementos de la más rancia tradición con otros remozados en clave actual. El sacrificio impera en todas las manifestaciones de este tiempo, pero debe tratarse de un sacrificio espectacular, llamativo, como este de los penitentes de Cervatos de la Cueva, que con los grilletes relucientes como los que llevaban los condenados al andar hacen unos chasquidos característicos. La tradición antigua se ha reformado con nuevos atuendos y con calzados actuales.

18-04-2006

La Pasión

Jiménez de Jamuz (León)

Encarna una de las escasas representaciones vivientes de la Pasión en Castilla y León. Poco a poco el pueblo se ha comprometido con esta representación hasta el punto de constituirse como uno de los actos centrales en las actividades culturales de esta localidad. El director de escena cuida los rincones sobre los que se elevarán los diferentes escenarios hasta conseguir que todo el lugar se convierta en un espacio religioso que contiene los hechos más notables de los relatos evangélicos, los canónicos, por supuesto, de las leyendas piadosas.

León, 02-04-1999





Los conqueros

Toro (Zamora)

Los conqueros son las figuras más emblemáticas de la Semana Santa toresana, famosa también por sus desfiles. Son como en tantas otras ocasiones los restos de unas figuras que antiguamente existían en muchas cofradías: los hermanos que hacían cuestación para los oficios del Santo Entierro de Cristo. Estas colectas se hacían primero entre los hermanos de la cofradía y después por todo el pueblo. En el caso de Toro hacen voto de silencio el Miércoles Santo y lo mantendrán durante la cuestación por la calle. Muchas veces son objeto de chanza pasando a ser una figura discordante dentro del tiempo sagrado del Jueves y del Viernes Santo.

08-04-2004

“Procesión de los mineros”

Caboalles de Abajo (León)

El Viernes Santo los mineros ataviados con su uniforme de trabajo –mono, casco y linterna– llevan en unas andas al Salvador en la cruz desde el centro de la localidad haciendo varias paradas como la de la boca del Pozo María, en una procesión de ida y vuelta. Esta tradición reciente, que tiene su origen en el homenaje que rindieron los mineros a unos compañeros que murieron en la mina a finales de los años 70, al parecer como ocurre con muchas costumbres por iniciativa de un sacerdote, sirve para recordar otras hondas heridas el día que el Varón de Dolores fue mancillado y asesinado. Aquí estamos ante un rito que cohesiona a un grupo concreto, pero que no por eso deja de recordar la deplorable realidad, hay otros “crucificados”.

13-04-2001





Los Felipecuartos

Ágreda (Soria)

En la Semana Santa se recuperan viejas indumentarias como la de estos felipecuartos que no tendrían sentido en otros momentos. En el caso de esta villa, se quiere dar a entender que su Semana Santa es similar a la que se hacía en la época del rey Felipe IV, que tuvo en Sor M.^a Jesús de Ágreda una de sus mejores consejeras. Por sí solo este desfile barroco del Viernes Santo es el gran evento de la Semana Santa soriana. La Semana Santa rural no escapa, como la urbana, al historicismo.

09-04-2004



La Titera

Astudillo (Palencia)

El Sábado de Gloria en esta villa del Cerrato las niñas y algunas mujeres de riguroso luto llevan en camilla, antes en parihuelas, a la Titera, mujer de extracción muy humilde, muerta a causa de la miseria mientras cantan:

*“Ay, Titera, Titera,
que de tanto comer titos,
te has quedado ciega”.*

Lo jocoso tiene su lugar durante el tiempo que en teoría, y sólo en teoría, está reservado para la rememoración de los días funestos en que por la maldad del Hombre el Hijo de Dios se sacrificó por la Humanidad. Lo chocarrero y lo siniestro conviven y las niñas que postulan para hacer una merienda premian a los generosos a los que cantan, “Este señor que sí ha dado / que Dios le dé salud / para el próximo año”; y amonestan a los tacaños con el soniquete “Este señor que no nos ha dado / que los perros y los gatos / se le suban a la cara”. Antes de la despoblación había varios grupos de niñas y cada uno llevaba a su Titera, mientras que actualmente sólo hay un grupo y una Titera. Lo lúdico y lo trágico, lo ortodoxo y lo heterodoxo, anverso y reverso de una misma moneda, se interrelacionan continuamente.

19-04-2003



La Bajada del Ángel

Peñafiel (Valladolid)

La celebración de la Pascua de Resurrección en el mundo rural se hace con las llamadas procesiones del Encuentro. Una de las más llamativas es la de Peñafiel, que como la de Aranda de Duero, conserva elementos de los autos sacramentales de los siglos XVII y XVIII. En Peñafiel el Domingo de Resurrección parte por un lado la comitiva con la imagen de la Virgen cubierta con velo negro acompañada por las autoridades y la banda municipal. En la representativa Plaza del Coso la Virgen se para debajo de la máquina teatral, mientras que de ésta, un globo que se abre con un complejo mecanismo de poleas, desciende un niño o niña vestido de ángel que despoja a la Madre de su luto. El coro entona motetes de alegría y a la banda el *Himno Nacional*. La procesión continúa hasta que en las inmediaciones de la iglesia se encuentra con el sacerdote llevando la custodia, que en este caso representa a Cristo Resucitado. Los porteadores de la Virgen hacen tres genuflexiones en señal del asombro de la Madre que recupera al Hijo. En el agro la Resurrección ha tenido históricamente más fuerza que en la ciudad, probablemente porque esta fecha está más enraizada en los antiguos cultos primaverales.

22-04-2000

La Cofradía de Jesús Nazareno

Fuentesaúco (Zamora)

Los nazarenos de Fuentesaúco visten llamativas túnicas moradas cubriendo la cara con un verdugo del mismo color. Sobre la frente llevan corona de espinas y del cuello cuelga soga de esparto con tres nudos que simbolizan las tres caídas de Cristo, un crucifijo y rosario de gruesas cuentas. La espectacularidad en los instrumentos del sacrificio, alternan con la disciplina en la formación de las filas y los actos de pública humillación ante el pueblo que contempla la escena el Jueves Santo. El mayor honor es poder cargar la Cruz del Señor, pero antes es preciso haber arrastrado otras más livianas ayudados por hermanos que hacen las veces de Simón de Cirene.

El exceso en los actos de comensalismo en las que no se excluye a los menores ha sido una de las batallas perdidas de la Iglesia con las cofradías. La mezcla de hábitos penitentes con limonadas y otras bebidas alcohólicas son una constante de la Semana Santa y Pascua de Resurrección en la mayoría de los pueblos y ciudades de Castilla y León, como ocurre en Fuentesaúco tras la Procesión del Encuentro. La abundancia es la otra cara del ayuno.

10-04-1998



24-03-2005



La Cofradía de Jesús Nazareno
Fuentesaúco (Zamora)

16-04-2006



La Cofradía de Jesús Nazareno
Fuentesáuco (Zamora)

16-04-2006

Este libro vió la luz
el mismo día que nació Carla,
primogénita de Pilar Panero.

