

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional
de Andalucía



Fiesta y Cultura: la Semana Santa de Andalucía

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

El cumplimiento de esta normativa es requisito indispensable para la aceptación de originales.

1. Los **artículos** se presentarán en **original y una copia en disco magnético compuesto con procesador de texto compatible que se indicará en el mismo**, con una extensión máxima de 20 páginas a doble espacio y por una sola cara. Formato DIN A-4.
2. El texto de cada trabajo irá precedido por una página con el nombre del autor, domicilio, teléfono y un breve **curriculum vitae** (10 líneas) y un **resumen** (10-15 líneas). El trabajo irá encabezado por el título (mayúsculas), nombre (minúsculas) y apellidos (mayúsculas), seguido de la institución en que trabaja.
3. Las **referencias bibliográficas** y de **citas textuales** irán contenidas en el texto entre paréntesis, indicando apellidos del autor, año y páginas. Así (White, 1972:127-129). Éstas se relacionarán inevitablemente en la Bibliografía.
4. Las **notas**, numeradas por orden de aparición en el texto y entre paréntesis, irán en hoja separada al final del trabajo. Éstas serán muy breves, tendrán carácter aclaratorio y en ningún caso servirán para introducir referencias bibliográficas.
5. La **Bibliografía** se incluirá en páginas aparte después de las notas, ordenada alfabéticamente a dos espacios, y ajustándose a las siguientes normas:
 - 5.1. **Libros:** apellidos (mayúsculas y minúsculas), inicial del nombre, título del libro en cursiva, editorial, lugar y año de edición. Ejemplo: Blanco White, J.: *Cartas de España*. Alianza Editorial. Madrid, 1972.
 - 5.2. **Artículos de revistas:** apellidos, inicial del nombre, título del artículo entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, editor y lugar de edición, año, volumen o tomo, y página inicial y final del artículo. Ejemplo: Caro Baroja, J.: «Dos romerías de la provincia de Huelva». *RDTP*, CSIC. Madrid, 1957. vol. XIII, págs. 13-54.
 - 5.3. **Libros de varios autores:** se tratarán como los artículos de revista, indicando a continuación del título del trabajo, el del libro en cursiva y a continuación la inicial del nombre y apellidos del coordinador, editor o primer autor entre paréntesis, todo ello precedido por la partícula En, y seguido de los demás datos del libro. Ejemplo: Pitt-Rivers, J.: «La gracia en Antropología». En *La religiosidad popular* (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Tomo I. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 117-122.
6. Los **gráficos** se presentarán en tinta negra sobre papel. Las **fotografías** serán de buena calidad y preferentemente en diapositivas en color o blanco y negro. En página aparte se incluirán los pies de foto y de gráficos.
7. Las **recensiones** no podrán exceder de cinco páginas normalizadas. En ellas se hará constar al principio los siguientes datos y por este orden: autor (nombre en minúsculas y apellidos en mayúsculas), título en cursiva; editorial o institución; lugar, año y número de páginas (introducción y prólogo en romanos y texto en arábigos). También se hará figurar el número de ilustraciones. Al final aparecerá el nombre completo del autor de la recensión.
8. Los originales serán sometidos al Consejo de Redacción; éste comunicará en el plazo más breve posible su decisión.
9. Los autores de los trabajos aceptados se comprometen a corregir las pruebas de imprenta de acuerdo con las claves convencionales y a devolverlos en el plazo de 15 días a la redacción de la Revista.

23



DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional
de Andalucía

Fiesta y Cultura: la Semana Santa de Andalucía

Manuel J. Gómez Lara
Joaquín Rodríguez Mateos
Coordinadores

FUNDACIÓN MACHADO

1997



La FUNDACIÓN MACHADO es una institución inscrita con el número 2 en el Registro de Fundaciones Privadas de carácter cultural y artístico de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, con fecha 29 de julio de 1985. Tiene por objeto el estudio y promoción de la cultura tradicional andaluza y su relación con otras áreas culturales. Su denominación es un permanente homenaje al iniciador de los estudios científicos de cultura tradicional en Andalucía, Antonio Machado y Álvarez «Demófilo» (1846-1893), creador y director de la revista «El Folk-lore andaluz».

***Demófilo**, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, es continuación de la revista «El Folk-Lore andaluz, 2ª Época» (números 1 a 10).*

Este número ha contado con la colaboración
de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía

Correspondencia, suscripciones e intercambios:

Demófilo. Fundación Machado. Jimiós, 13.
Teléfono (95) 422 87 98. Fax (95) 421 52 11.
e-mail: Fundmachado@svq.servicom.es
41001 - SEVILLA.

Distribución: Centro Andaluz del Libro, S.A.
Polígono La Chaparrilla, parcela 34-36. 41016 Sevilla.
Telf. 95 440 63 66. Fax 95 440 25 80.

Demófilo no se responsabiliza de los escritos vertidos en la
revista; la responsabilidad es exclusiva de los autores.

© Fundación Machado
Diseño portada: Gonzalo Llanes
Producción Gráfica: Signatura. Ediciones de Andalucía, S.L.
Depósito Legal: SE-402-1994
I.S.S.N.: 1133-8032

DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional de Andalucía

Director

Salvador Rodríguez Becerra

Consejo de Redacción

Manuel Amezcua Martínez
Enrique Baltanás
Rafael Briones Gómez
Pedro A. Cantero Martín
Antonio José Pérez Castellano
Francisco Checa Olmos
Reynaldo Fernández Manzano
Francisco Luque Romero
Javier Marcos Arévalo
Francisco Núñez Roldán
Pedro Romero de Solís
Gerhard Steingress
Florencio Zoido Naranjo

Consejo Asesor

Carlos Álvarez Santaló	José Ramón Moreno
Virtudes Atero Burgos	Arsenio Moreno Mendoza
Manuel Bernal Rodríguez	Pedro Peña Fernández
Piedad Bolaños Donoso	José María Pérez Orozco
Jesús Cantero Martínez	Pedro M. Piñero Ramírez
Manuel Cepero Molina	Rogelio Reyes Cano
Francisco Díaz Velázquez	José Rodríguez de la Borbolla
Alberto Fernández Bañuls	Calixto Sánchez Marín
Pilar Gómez Casero	Pilar Sanchiz Ochoa
Pedro Gómez García	Juan Manuel Suárez Japón
Enrique Luque Baena	Antonio Zoido Naranjo
Pedro Molina García	

Bibliotecario

Antonio José Pérez Castellano

Secretaria de Redacción

Carmen Medina San Román

FIESTA Y CULTURA: LA SEMANA SANTA DE ANDALUCÍA

SUMARIO

Editorial	7
Presentación, <i>Manuel J. Gómez Lara y Joaquín Rodríguez Mateos</i>	9
Artículos	
<i>Pasado y presente de la fiesta: sociedad y política</i>	
La sociabilidad religiosa en la Andalucía del Antiguo Régimen: hermandades y cofradías en la tierra de Huelva, <i>Manuel José Lara Ródenas</i>	15
Sociedad y religiosidad contemporáneas en la Europa meridional. Aproximación a una cultura liberadora, <i>José Domínguez León</i>	43
Las cofradías de Sevilla y la política (1940-1991), <i>José Hurtado Sánchez</i>	77
La Semana Santa de Baena. Aspectos históricos y sociales, <i>Manuel Horcas Gálvez</i>	93
Consideraciones acerca de la reciente historia de la Semana Santa onubense, <i>Jesús Fernández Jurado</i>	119
<i>Rituales, simbolismo y modernidad</i>	
Tradición y cambio en la Semana Santa. La imposible lucha contra la innovación, <i>Elías Zamora Acosta</i>	125
Fiesta, interpretaciones e ideología: la Semana Santa de Sevilla, drama ritual urbano, <i>Manuel J. Gómez Lara y Jorge Jiménez Barrientos</i>	147
Semana Santa de Sevilla: la construcción recurrente de una identidad, <i>Joaquín Rodríguez Mateos</i>	165
La vitalidad actual de la Semana Santa andaluza: modernidad y rituales festivos religiosos populares, <i>Isidoro Moreno Navarro</i>	175
Muerte y vida en la experiencia simbólica de la Semana Santa andaluza, <i>Rafael Briones Gómez</i>	193
<i>Percepción y fiesta: de imágenes y discursos</i>	
La imagen como sagrada forma (Del aparecer del hacerse hombre de Dios como fundamento del ser sagrado de las imágenes), <i>Carlos Colón Perales</i> ..	215
Modernismo, surrealismo y ultraísmo en la Semana Santa de Sevilla, <i>Antonio Zoido Naranjo</i>	229

Memoria de la dicha, <i>Alberto Fernández Bañuls</i>	245
La fotografía: un medio de ver nuestra Semana Santa, <i>José María Lobo Almazán</i>	247

Bibliografía

Bibliografía sobre la Semana Santa de Andalucía (1985-1996)	251
---	-----

Documentos

<i>Forma y orden que han de guardar las cofradías de sangre en las procesiones generales de la ciudad de Sevilla. 31 de Marzo de 1579</i>	262
<i>Constituciones Sinodales de Sevilla. De lo que se ha de guardar en las procesiones de la Semana Santa (1604)</i>	265
<i>Forma y modo como se reducen las cofradías de la ciudad de Sevilla el Miércoles, Jueves y Viernes de la Semana Santa. Edicto publicado en cumplimiento de Provisión del Consejo de Castilla, de 4 de Febrero de 1623. 29 de Marzo de 1623</i>	269
<i>Medio que se propone para el remedio de los escándalos y pecados que se ocasiona de las procesiones de la Semana Santa. Sin reducirlas ni prohibirlas. Dízesse en una palabra. 14 de Noviembre de 1671</i>	272
<i>Oficio del Intendente de Sevilla, Pablo de Olavide, remitiendo al Consejo de Castilla el Estado General de las Cofradías que hay en los pueblos de aquella provincia. 5 de Octubre de 1771</i>	277
<i>Edicto del Teniente 1º de Asistente de la ciudad de Sevilla, prohibiendo los penitentes de sangre y empalados, procesiones de noche y bailes en las Iglesias. (Impreso). 21 de Marzo de 1777</i>	281
<i>Repertorio legislativo del Antiguo Régimen sobre hermandades y cofradías. Novísima Recopilación de las Leyes de España (1805)</i>	283

Noticias y Recensiones

Instituto Labayru	289
Nueva sede del Museo Municipal de Palma del Río	290
Premios Andalucía de Cultura (Etnología)	292
Revista Murciana de Antropología	292
J. Aranda Doncel: <i>Historia de la Semana Santa de Baena durante los siglos XVI al XX</i> (Juan Agudo)	294

Los autores.	295
-------------------	-----

FIESTA Y CULTURA: LA SEMANA SANTA DE ANDALUCÍA

Editorial

Con este número pagamos una deuda que teníamos con los andaluces; creíamos deberles una obra, como la que aquí presentamos, en la que se acometiera el examen de la creación cultural más distintiva y generalizada de Andalucía en el terreno de los rituales y de la organización social, la Semana Santa. La Fundación Machado tenía este débito con la sociedad andaluza y se lo ha pensado durante mucho tiempo, porque creíamos que hacía falta que los analistas de la sociedad —aquellos que han dedicado mucho tiempo y capacidad y con una adecuada preparación en el trabajo científico— abordaran esta manifestación tan peculiar que rememora la pasión de Jesús, según Andalucía. Porque hay que reconocerlo sin ambages, la Semana Santa es la fiesta de Andalucía por excelencia, y en torno a ella giran las aspiraciones, los sentimientos, el sentido artístico, la sociabilidad, su sentido de la trascendencia, sin olvidar los fundamentos económicos, de muchos andaluces y, a la vez, es expresión de su cultura; ninguna otra fiesta ha resistido los embates del tiempo y la acción de los hombres: el Corpus, las cruces de Mayo o el Toro de San Marcos, por solo citar algunos casos, que en otro tiempo fueron fiestas muy populares y generalizadas en los pueblos y ciudades andaluzas, han quedado reducidas hoy a singularidades locales o han desaparecido.

La gestación de este volumen empezó cuando en la primavera de 1995 la Fundación Machado organizó un ciclo de conferencias sobre la Semana Santa de Andalucía, en esta vocación de la Institución por mirar nuestra Comunidad Autónoma como un todo, sin ignorar su diversidad cultural. En aquella ocasión quisimos que nuestro acercamiento fuera crítico, que los invitados a participar se aproximaran al fenómeno con el propósito de arrojar luz sobre su imbricación en la sociedad, su sentido profundo, su simbología, y ello, con las herramientas intelectuales adecuadas, las de las ciencias sociales.

Aquellos actos, como suele ocurrir en este tipo de manifestaciones, no tuvieron la repercusión que hubiésemos deseado y sobre el escenario, aun en caliente, decidimos ampliar la convocatoria y darle mayor difusión; para ello invitamos a participar a un amplio elenco de especialistas, todos ellos grandes conocedores de la Semana Santa andaluza y, quizás por ello, apasionados, procedentes de diferentes campos del saber y de diversas geografías mentales y territoriales. El resultado ha sido un conjunto de trabajos que hemos puesto bajo la rúbrica de "Fiesta y cultura" que, finalmente, y tras una gestación de dos años, han llevado a la imprenta los coordinadores de este monográfico de **Demófilo** a quienes agradecemos su encomiable y desinteresada labor.

Finalmente, añadiremos que aunque no sobran trabajos descriptivos, laudatorios y apologéticos de la Semana Santa en Andalucía, porque los primeros constituyen una importante base sobre la que construimos las interpretaciones y los segundos alimentan los

sentimientos de numerosos devotos y amantes de la Semana Mayor, era conveniente que nosotros hiciéramos nuestra aportación analítica y de síntesis, porque esta es la única forma de avance del conocimiento, y al tiempo aprendamos a mirar la Semana Santa desde otros ángulos y hacia otros planos que hasta ahora nos habían estado vedados.

PRESENTACIÓN

“Y no porque aya algunos inconvenientes en semejantes fiestas de concurso general del pueblo; ni porque aya alguno o algunos imprudentes que excedan en semejantes ocasiones, se an de quitar las fiestas, porque desta manera se quitarían las procesiones públicas, los jubileos, los sermones, las fiestas solemnes de los santos, las visitas de los santuarios; porque en los semejantes concursos ay muchas ofensas de nuestro Señor, con la ocasión que allí toman los malos”.

(Antonio Trapel de los Ríos, *Documento sobre la conveniencia de las fiestas inmaculistas*. Écija, 13 de Agosto de 1615).

La fiesta es un importante fenómeno cultural que, pese a ser conceptuada popularmente como un paréntesis ocioso en el ritmo de la cotidianidad, supone un elemento dinamizador de la vida social de primer orden. Con ello contribuye periódicamente a la cohesión de la comunidad, amortiguando las tensiones que se originan en su estructura e integrando las novedades dentro del pensamiento social, al tiempo que se convierte formalmente en un mecanismo, tal vez el más destacado, de reproducción de la identidad del grupo. Debido a la multiplicidad de funciones que cumple y de significados que articula, la fiesta ha conocido de un tiempo a esta parte una fuerte revitalización como motor de la acomodación de la sociedad actual a los cambios estructurales de fin siglo, en un momento caracterizado precisamente por procesos crecientes de desintitucionalización y disolución de los patrones tradicionales de la identidad social; y, por ende, ha atraído en los últimos años la atención y el interés de los científicos sociales, que ven en tales celebraciones un campo de investigación abierto a propósito del cual preguntarse sobre la configuración de las comunidades contemporáneas.

La fiesta es una representación que de sí misma hace la sociedad, fortaleciendo una conciencia colectiva que materializa la identidad social al amparo de sus símbolos. El enriquecimiento simbólico del tiempo festivo motiva una de las características primordiales del ritual: en él se activan e intensifican los contactos entre individuos y grupos y se intercambian los valores sociales gracias al establecimiento de una serie de relaciones interpersonales. Este sistema de comunicación se articula en una estructura de símbolos públicos y compartidos, aunque sólo inteligibles dentro del marco y la perspectiva de la cultura del grupo social que los hace suyos y en el contexto mismo de la puesta en acto del ritual. Los mensajes así codificados promueven a su vez una serie de variados comporta-

mientos en los participantes en la fiesta, ya que éstos reinterpretan constantemente —tanto de forma individual como colectiva— la conducta festiva en razón a las distintas motivaciones que los predisponen. Son por tanto múltiples las percepciones que se tienen de la fiesta y diversas las lecturas que se hacen de ella, condicionadas por la experiencia biográfica de cada persona.

Por ello, cualquier discurso en torno a la fiesta pone en evidencia la diversidad de posiciones individuales que el fenómeno ampara. El análisis global de la misma, pues, nos permite incorporar en un conjunto coherente de significados la multitud de formas de participación que la celebración de la Semana Santa —como la fiesta cuantitativa y cualitativamente más representativa de la cultura meridional— adquiere en puntos diversos de Andalucía, observados desde distintos postulados de análisis: antropológicos, históricos, sociológicos, etc. La necesidad de elaborar discursivamente la fiesta supone uno de los campos más fértiles de trabajo para intentar situar la diversidad significativa del fenómeno más allá de mixtificaciones interesadas.

Religiosidad popular y fiesta religiosa son dos conceptos que han sido relacionados comúnmente. El primero ha englobado habitualmente al segundo, y de esta manera se ha determinado el estudio de las formas específicas de la fiesta religiosa a los estudios sobre religiosidad. Este hecho ha venido constituyendo un obstáculo para una observación amplia de estos eventos toda vez que aquellas expresiones que quedan fuera de lo estrictamente religioso —una amplia red discursiva con posiciones diferenciadas entre sí— simplemente han pasado a ser silenciadas o consideradas formas degradadas y, por tanto, ajenas al propio fenómeno, limitando consecuentemente el conocimiento real del mismo. No obstante, la Semana Santa es el punto de inflexión de numerosas expresiones sociales que se coordinan en una representación única, pero con distintos niveles de significación.

La celebración de la Semana Santa en Andalucía es uno de los patrones definitorios de su identidad cultural. Tanto su actual vitalidad como su fuerte incardinación a lo largo de todo el tejido andaluz así lo expresan, poniéndose de manifiesto la enorme densidad de corporaciones, asociaciones, rituales y celebraciones que la han jalonado tradicionalmente. Al calor de ella se congrega e interactúa un buen porcentaje de la población andaluza, suponiendo una de las fórmulas más atractivas de participación en una sociedad débilmente vertebrada. La potencia emocional de los símbolos que se ponen en juego y las profundas motivaciones que ellos suscitan, convierten a esta fiesta en clave privilegiada para entender una realidad social que encuentra en la variedad de sus formas una de sus señas más cualificadas.

Desde la perspectiva de la historia cultural, la aproximación a la celebración litúrgica de la Pasión y Muerte de Cristo considera la trascendencia espiritual de la religión para los individuos —describible, eso sí, tan sólo desde la perspectiva de la creencia— pero dirige su atención y sus preguntas hacia la idea de religiosidad allí contenida, esto es, su concreción a través de formas, rituales y creencias específicas. El estudio de las mismas implica necesariamente todo el amplio espectro de intereses de las modernas ciencias sociales.

Este volumen se hace partícipe del propio carácter liminal de la celebración, por lo que no tiene otro objeto que ofrecer —para el lector moderno y para el investigador del futuro— una perspectiva de las interpretaciones críticas que, a partir de las distintas disci-

plinas de conocimiento de la realidad social, intentan elaborar teorías más o menos generales del fenómeno festivo de la Semana Santa en Andalucía, uno de los más importantes sin duda en la construcción de la identidad andaluza de finales del siglo XX. Sin intención de exhaustividad, cada uno de los artículos desarrolla su propia metodología para intentar abordar las distintas facetas históricas, sociales, antropológicas, etnográficas y religiosas que la fiesta suscita en los que en ella participan de uno u otro modo.

Se cumplen ahora diez años de la celebración del I Encuentro sobre Religiosidad Popular, que organizó la Fundación Machado en la ciudad de Sevilla en mayo de 1987. Allí se reunieron por vez primera un nutrido grupo de representantes de todas las disciplinas académicas interesadas por la relevancia social de las manifestaciones de la denominada religiosidad popular. En dicho encuentro quedaron expuestas las líneas vigentes de la investigación en cada una de estas tendencias críticas y se mostraron a un tiempo las múltiples y dispares posiciones que la interpretación de la Semana Santa podía suscitar. Quedó claro así que más que buscar una coherencia —por otro lado, inexistente— entre las distintas manifestaciones, era necesario multiplicar los modelos de estudio para poder dar cuenta de su compleja polisemia. Transcurrida ya una década, parece llegado el momento de ofrecer un panorama de los frutos obtenidos y mostrar la necesidad de diversificación de cualquier pretensión hermeneútica de lo festivo. Se abordan así las conexiones de esta representación —y los discursos por ella suscitados— con los conceptos de tradición y modernidad, la fiesta y los componentes psico-sociales, los rituales urbanos contemporáneos y el comportamiento festivo, la pervivencia de fórmulas paradramáticas, el discurso lírico de la fiesta, la ritualización de los conflictos, así como su particular y específica estética simbólica. Más allá de los casos concretos considerados, se han delimitado los parámetros que ilustran con más claridad ciertas tendencias del comportamiento social y que, una vez insertos en sus contextos socioculturales, adquieren dimensiones ciertamente significativas.

Manuel J. GÓMEZ LARA
Joaquín RODRÍGUEZ MATEOS

ARTÍCULOS

LA SOCIABILIDAD RELIGIOSA EN LA ANDALUCÍA DEL ANTIGUO RÉGIMEN: HERMANDADES Y COFRADÍAS EN LA TIERRA DE HUELVA

Manuel José de LARA RÓDENAS
Universidad de Huelva

Es indudable que, sin el estudio de las hermandades y cofradías, gran parte del significado y del enorme poder de penetración de lo religioso en la sociedad del Antiguo Régimen quedaría sin explicación (1). De hecho, el asociacionismo cofrade estructuró y definió a su manera no pocas de las formas exteriores que adoptó la religiosidad, y les dotó de una carga de sentimentalidad colectiva y de autoidentificación social sin las que el hecho religioso no estaría completo. En realidad, las hermandades articularon de modo efectivo la vinculación religiosa con los juegos de la organización social, y este fenómeno de unir religiosidad y sociabilidad le da a su estudio una dimensión más compleja de la normalmente atribuida. Lejos de funcionar como asociaciones neutras de devoción y culto, las hermandades fueron sociedades en pequeño que tuvieron sus propias reglas institucionales, que generaron lazos de solidaridad interna y que reinterpretaron en lo posible el tronco doctrinal de la religión católica y sus ámbitos morales. Al tiempo de canalizar y extender hacia abajo y a lo ancho los mensajes y propuestas de la Iglesia definieron frente a ella reductos y distancias, y gozaron a veces de una relativa independencia de criterio y actuación, defendida contra las atribuciones de la autoridad jerárquica.

Desgraciadamente, en el ámbito de las tierras de Huelva, conocemos mal el mundo del asociacionismo religioso durante el Antiguo Régimen (2), y a la altura en que esto se escribe estamos aún muy lejos de disponer de un conjunto coherente de estudios locales que nos permita trazar un esbozo general. El hecho puede resultar paradójico por cuanto, desde hace algunos años, el tema cuenta con evidente acogida en amplios sectores de la sociedad y, por tanto, con ciertas facilidades de tipo editorial, aunque lo cierto es que esos dos factores no han generado todavía una investigación suficiente y metódica. Por lo general, la investigación sobre el asociacionismo religioso en la Huelva moderna sigue resolviéndose en su mayoría en trabajos dispersos y de escaso carácter analítico, en los que el dato aislado predomina sobre la trama social y donde el tono conmemorativo se impone sobre el científico. Por lo demás, la tendencia reduccionista que porta ese mismo interés - al concentrarse en las hermandades penitenciales con frecuente exclusión de las demás - deja a oscuras la mayor parte del fenómeno asociativo religioso, y en no pocos casos altera la dimensión y la escala del hecho.

Resultado de esta atonía de la investigación es que, salvo algunos estudios específicos, los trabajos pioneros de Díaz Hierro sobre las cofradías de la villa de Huelva en la

Edad Moderna no han tenido suficiente continuación, y aun aquéllos -en especial los que tratan sobre las hermandades de la Cinta, el Santo Entierro, la Merced y los Dolores- deben ser enmarcados en obras más amplias (3). No es rara hoy, de todos modos, la aparición de publicaciones eruditas sobre la fundación e hitos institucionales de las hermandades onubenses en el Antiguo Régimen, muchas de ellas promocionadas desde las propias cofradías, y de algún esfuerzo de síntesis -aunque de cronología más amplia- sobre las hermandades penitenciales de Huelva en su vertiente procesional. Algunos datos cronológicos sobre las hermandades de titulación mariana han publicado, por su parte, González Gómez y Carrasco Terriza (4), pero el resto de las asociaciones religiosas, en su tipología plural, suele permanecer cubierto por un espeso silencio investigador. Para encontrar algún estudio analítico sobre el mundo de las hermandades religiosas de la Huelva moderna hay que acudir, hasta el momento, a los trabajos de González Cruz sobre las obligaciones funerales y vida económica de las cofradías onubenses en el siglo XVIII (5) y al nuestro sobre su organización interna y estructuras de poder a lo largo del Antiguo Régimen (6). En todos estos casos son trabajos centrados espacialmente en la villa de Huelva, y que no cuentan, en la actualidad, con el referente o contrapunto de otros marcos locales.

Es necesario, pues, sistematizar los estudios sobre hermandades y ampliar el radio abarcado, tanto geográfica como temáticamente. Sea como fuere, por lo que sabemos del hecho asociativo religioso, la red de cofradías en el Antiguo Régimen no varió en demasía entre poblaciones y, en general, los modelos de comportamiento estudiados para la villa de Huelva parecen fácilmente exportables a contextos más amplios. Hermandades gremiales, asistenciales, sacramentales, de ánimas, penitenciales, de gloria o terceras conformaron en sí mismas un esquema muy poco alterable, y, por debajo de evidentes diferencias locales de titulación y cronología, dibujaron un panorama a todas luces repetitivo. En realidad, apenas hubo en la Edad Moderna hospital sin su hermandad asistencial, convento sin su hermandad tercera, ermita sin su hermandad de gloria y, por supuesto, parroquia sin sus hermandades sacramental y de ánimas. Este esqueleto básico unificó de manera apreciable la nómina de las hermandades locales, y le garantizó consistencia y densidad.

En principio, y a ojos vista, quizás sea precisamente esta densidad del asociacionismo religioso del Antiguo Régimen el rasgo que más pueda llamar la atención. En efecto, que las hermandades religiosas de la Huelva moderna sorprenden por su número y contrastan con la demografía de sus poblaciones resulta un hecho incuestionable. En una villa como la de Huelva, que entre los siglos XVI y XVIII osciló entre los 2.000 y los 5.000 habitantes, localizar al menos a 43 hermandades (la mayor parte de ellas existentes a la vez) puede constituir un dato poderosamente expresivo. Si hacia 1655 convivían 29 cuando la población apenas sostenía la cifra de los 500 vecinos (2.000 habitantes), eso quiere decir que uno de cada 17 vecinos era mayordomo de una cofradía. La cifra, naturalmente, comporta la ficción de toda media aritmética, pero lo que transparenta en cuanto a lo profundo de su implantación social es particularmente realista.

Hubo, por tanto, muchas hermandades en la Huelva del Antiguo Régimen, y no parece desproporcionado pensar que constituyeron uno de los fenómenos que más solidaridades sociales canalizó y supo institucionalizar a lo largo de la Edad Moderna, tanto

desde el punto de vista horizontal como vertical, y cuyo influjo en las conductas y formas de organización colectivas se reveló como más importante. No debe olvidarse que una hermandad era, ante todo, la maqueta de una sociedad compleja, y que su vinculación a un culto y una devoción no sólo no era el único móvil de su creación y su mantenimiento sino que, a menudo, tampoco era el fundamental. Ya sabemos que las cofradías, tal como fueron concebidas en origen, nacieron en mayor medida al calor de intereses laborales que incubadas en el seno de un sentimiento religioso, aunque con el paso del tiempo y el triunfo de las formas devotas se comenzó a concebir agrupaciones cofrades de sentido mayoritariamente cultural. Con todo, como suele suceder, la hermandad rebasó con mucho a lo largo del Antiguo Régimen la autodefinición religiosa en que se desenvolvió, y, como organización social que fue a fin de cuentas, actuó como vehículo de transmisión de aspiraciones y comportamientos muy diversos.

Naturalmente, la falta de documentación en que nos movemos al abordar estos temas deja parcialmente a oscuras muchos de estos aspectos, y es frecuente que los estudios sobre hermandades, cuando los hay, deban centrarse en elementos formalistas y culturales, que suelen ser los que más huellas dejan. La habitual desaparición de la documentación generada por las propias hermandades -que, por otra parte, nunca fue rica ni sistemática- obliga a reconstruir el panorama en que se movieron a partir de fuentes indirectas y de la salpicadura de ciertas alusiones eventuales, y es presumible que bastantes asociaciones religiosas de la Huelva moderna surgieran y desaparecieran en el tiempo sin dejar rastro. En verdad, no es raro que de alguna cofradía onubense sólo dispongamos de una alusión aislada en documentación municipal o arzobispal, y que, a menudo, lo único que sepamos de ella es su existencia. El hecho es tanto más comprensible por cuanto la red de cofradías en tierras onubenses parece haberse afirmado y consolidado con anterioridad a 1600, que es precisamente el umbral desde el que comienza la mayor parte de las series de documentación local, mientras que los siglos XVII y XVIII, en cambio, no configuraron para las hermandades una época de similar creatividad.

En efecto, si nos atenemos al caso de la villa de Huelva -único para el que hemos podido elaborar una visión de conjunto-, resulta especialmente claro que hacia 1600 ya el esquema básico de su asociacionismo religioso estaba perfectamente definido, y que a partir de entonces no recibiría incorporaciones de entidad. El grueso de las hermandades onubenses, y la práctica totalidad de las socialmente más importantes, se encontraba establecida ya en esa fecha, aunque llegar a precisar cronológicamente cómo y con qué pasos fue tejiéndose esta trama asociativa parece actualmente una tarea imposible. Lamentablemente, a la altura de nuestras investigaciones, resulta infructuoso seguir a las cofradías de Huelva con anterioridad a 1500, pues las más antiguas referencias que hoy poseemos nos dirigen a 1514, año en que se aprobaron las reglas de la hermandad de las Animas del Purgatorio, y a 1526, fecha en que existía ya la de San Andrés.

Ignoramos, por tanto, cuántas y cuáles eran las hermandades que la Huelva moderna heredó del siglo XV, pero es seguro, en todo caso, que la verdadera eclosión de las cofradías onubenses se produjo en la primera mitad del siglo XVI y que entre 1583 y 1605 -cuando se fundaron los tres conventos masculinos de la villa y, por tanto, sus tres herman-

dades terceras y la mayor parte de sus otras cofradías- se asistió a la última edad de oro. En conjunto, que sepamos con seguridad, sólo tres hermandades se sumarían en el siglo XVII al esquema ya existente en 1600, y otras cuatro lo harían en el XVIII.

Los mismos ritmos pueden valer, en lo que tienen de general, para el resto de las poblaciones onubenses, si bien en algunos casos la algo más tardía implantación conventual alargó hacia el siglo XVII los mejores momentos de conformación de las hermandades. Existen, con todo, referencias tempranas para alguna cofradía aislada, como para la de San Vicente de Zalamea la Real -cuyas reglas fueron aprobadas en 1425 (7)-, aunque lo normal es que, hasta ya entrado el siglo XVI, no dispongamos de datos. De todos modos, no siempre esta usual concentración de fundaciones con anterioridad a 1600 fue tan marcada como en Huelva, ni siempre resultó tan significativa. De hecho, muchas de las grandes hermandades marianas de la actual provincia fueron fundadas después de esa fecha, hasta el punto de que parecen definir para ellas solas una cronología alternativa de cierta coherencia. En efecto, salvo en el caso de la hermandad de Nuestra Señora de los Angeles de Alájar -que parece datar de 1528-, la verdadera floración de estas grandes hermandades marianas onubenses se produjo en los siglos XVII y XVIII, y la lista de estas asociaciones relativamente tardías tiene algunos nombres ilustres: la hermandad de la Virgen del Rocío de Almonte (1648), Virgen de la Bella de Lepe (1666), Virgen de las Virtudes de Paterna (1670), Virgen de las Mercedes de Bollullos (1671) o Virgen del Reposo de Valverde (1757), por citar algunas para las que González Gómez y Carrasco Terriza aportan fechas concretas (8).

La concentración, en ese siglo largo que va de 1648 a 1757, de tantas y tan especiales fundaciones marianas nos señala que estamos, evidentemente, ante un proceso unitario, al que no fue ajena la institucionalización de patronazgos locales inaugurado a mediados del siglo XVII con motivo de la peste. Arrastre de ese proceso generalizado fue también, sin duda, la fundación en el hospital de la Caridad de Huelva, en 1707, de «la Confraternidad del Santo Rosario, que sale todas las noches, y madrugadas, y por la tarde los días de Fiesta» (9) -y que era, en verdad, la primera gran hermandad que se fundaba en la villa desde fines del siglo XVI-, y el fortalecimiento de la de la Cinta, que desde esas fechas fue **extraoficialmente «venerada por Patrona del Pueblo»** (10). Visto en perspectiva, ese siglo de grandes fundaciones marianas en tierras onubenses tendría continuación con la oleada de implantación servita que, desde 1763, iba a sacudir la actual geografía provincial. Conforme fue avanzando la segunda mitad del siglo XVIII, el marianismo fue tomando cuerpo en la devoción a la Virgen de los Dolores, que completó un programa de fundaciones en cadena verdaderamente espectacular. Antes de 1800, la esclavitud dolorosa estaba ya establecida al menos en Paterna del Campo (1763), Aroche (hacia 1768), Huelva (1772), Castaño del Robledo (1774), Gibrleón (1777), Almonaster la Real (1779), Manzanilla (antes de 1780), Trigueros (1780), Higuera (1788) y Valverde del Camino (1796) (11), constituyendo un depurado modelo de expansionismo devoto.

Por lo general, sin embargo, la fundación de hermandades y congregaciones religiosas siguió iniciativas locales mucho más dispersas, con lo cual la visión de conjunto resulta menos coherente, aunque, eso sí, existieron algunos momentos de cierta unidad

fundacional. Entre 1550, cuando se fundó la hermandad de la Soledad de Ayamonte, y 1580, cuando lo hizo la de Villalba, parece haber tenido origen la mayoría de las hermandades onubenses de tal titulación, y el último cuarto del siglo XVI asistió al surgimiento de buena parte de las del Rosario (12). Estos períodos fundacionales más o menos compactos estuvieron en relación, obviamente, con impulsos devotos de naturaleza más amplia, aunque en estos casos no disponemos más que de algunas fechas entre muchas otras que no conocemos.

Es frecuente, de todos modos, que las cofradías más antiguas de que tengamos noticias correspondan a asociaciones de carácter asistencial vinculadas a hospitales. De hecho, eso es lo que sucede, en el caso de la villa de Huelva, con las dos primeras cofradías que podemos constatar en el tiempo: la hermandad de Animas, que en 1514 debía mantener ya a su costa el hospital onubense de La Magdalena, y la hermandad de San Andrés, que sostenía en 1526 el refugio de pobres y transeúntes del mismo nombre. Lo propio podría decirse también de la hermandad onubense de la Caridad, si -como es dado pensar- fue fundada no mucho después de 1522, que es cuando Cristóbal Dorantes instituyó el hospital que llevaría ese título, o de la hermandad de la Misericordia, establecida en el hospital de La Misericordia y Santiago no sabemos desde qué fecha. En realidad, no parece imprudente afirmar que la mayor parte de las cofradías onubenses procedentes de la Edad Media o fundadas en los primeros tiempos de la Moderna solieron pertenecer a este tipo de asociaciones benéficas, que erigieron sus propios hospitales o nacieron al socaire de su actividad, sirviéndoles de soporte material y organizativo.

No muy fuertes económicamente, y relegadas pronto del favor popular conforme se fueron imponiendo las cofradías de carácter más devoto y cultural, las hermandades asistenciales decayeron con el paso del tiempo hasta llegar a desaparecer, en muchos casos, en los umbrales del siglo XVII. De hecho, la cofradía onubense de San Andrés terminó desapareciendo durante el siglo XVI y la de la Misericordia en los primeros años del XVII, mientras que la hermandad de Animas abandonó su hospital para pasar a residir en la parroquia de San Pedro antes de 1600 y la cofradía de la Caridad tuvo que ser revitalizada por el Cabildo de Huelva, a instancias del Duque de Medina Sidonia, desde 1609. En medio de tales dificultades de sus cofradías, los hospitales a los que éstas daban vida terminaron transformándose en ermitas -en Huelva, por ejemplo, las de La Soledad y La Magdalena-, subsistiendo lánguidamente con el apoyo de algunas rentas antiguas o, sencillamente, desapareciendo.

Para la segunda mitad del siglo XVI, no cabía duda de que la mayor parte de las hermandades religiosas no tenían ya un sentido prioritariamente asistencial, sino que habían surgido y se mantenían por un espíritu devoto de nuevo cuño. En el fondo, este cambio en la propia naturaleza de las hermandades no era independiente del impulso dado al culto y a la exteriorización formal por parte del Concilio de Trento, que favoreció la fundación de hermandades en cuanto vehículos privilegiados de transmisión doctrinal y piezas claves en el nuevo ritual masivo y ampuloso de la Iglesia barroca. De esta manera, fueron las cofradías sacramentales y de gloria -dirigidas, en mayor medida que las demás, a la pura exaltación de las formas católicas las que otorgaron un nuevo tono al aso-

ciacionismo religioso moderno, que buscó en la liturgia y la exhibición colectiva lo que iba perdiendo de beneficencia. En realidad, aunque muchas de estas cofradías sacramentales eran anteriores a Trento -la onubense de San Pedro tenía reglas aprobadas en 1536-, su presencia se regularizó a partir de entonces en todas las parroquias y aun en algún convento de la geografía de Huelva, constituyendo el más claro ejemplo de defensa comunitaria del dogma, mientras que las hermandades de gloria fueron, para el resto del Antiguo Régimen, las congregaciones mayoritarias y, en muchos casos, las más poderosas.

En el caso de la villa de Huelva, por ejemplo, las hermandades gloriosas totalizaron el 48,8% de las que sabemos que existieron a lo largo de la Edad Moderna, mientras que las penitenciales contabilizaron el 21%, las terceras el 11,6%, las asistenciales y las sacramentales el 7% respectivamente y las de ánimas y congregaciones devotas -como la Santa Escuela de Cristo- el 2,3% también respectivo. En cifras, pues, no parece discutible la primacía absoluta de las hermandades de gloria, que sumaron prácticamente la mitad de las existentes en la Huelva del Antiguo Régimen, constituyendo, a la vez, el modelo más depurado de lo que fue una hermandad moderna. Por lo demás, su exaltación religiosa no solía estar destinada a la figura de Cristo -monopolizada, de hecho, por las cofradías penitenciales-, sino que se desenvolvió en un culto mariano de progresiva fuerza a lo largo de los siglos XVII y XVIII y, naturalmente, en el de los santos. En la localidad onubense, el 42,9% de las hermandades de gloria eran asociaciones marianas, y el 57,1% defendían el culto a distintos santos.

De todas maneras, esta desigual representación porcentual de los distintos tipos de hermandades -según la hemos visto para la villa de Huelva- difícilmente podía exportarse tal cual a otros ámbitos locales. Como es obvio, los tipos de hermandades dependieron en todo momento de la red de establecimientos eclesiásticos ofrecida previamente por las distintas poblaciones onubenses y, en particular, de la existencia o no de conventos. No sólo resulta evidente que las cofradías fueron más numerosas en la mitad meridional de la actual provincia de Huelva que en la septentrional (por la acumulación en ella de las comunidades religiosas), sino que, por propia definición, las zonas carentes de conventos también se vieron desposeídas de hermandades terceras, que funcionaron como verdaderos brazos o extensiones seculares de las órdenes religiosas y fueron tradicionalmente las más pobladas de miembros y las de actividad más ambiciosa. En localidades sin conventos, la nómina de sus hermandades dependió lógicamente de la capacidad de sus parroquias y del mayor o menor número de sus ermitas, y no fue raro, en suma, que cada población repitiera monótonamente en sus cofradías el esquema compuesto por la del Santísimo Sacramento, la de Animas, la de Jesús Nazareno, la de Veracruz, la del Santo Entierro, la de la Caridad o la Misericordia, la del Rosario, la de la Concepción, alguna patronal y, andando el tiempo, la de los Dolores, sin olvidar una hermandad de clérigos que usualmente se denominó de San Pedro.

Si queremos hacer algunos cálculos, por cierto, sobre los establecimientos en que preferentemente se fundaron las hermandades del Antiguo Régimen, debemos volver a hacerlo sobre la villa de Huelva, que es -como hemos dicho- el único marco local para el que disponemos de un panorama genérico: de las 35 hermandades onubenses de las que

conocemos su emplazamiento original, once fueron instituidas en conventos, diez en parroquias, ocho en ermitas y seis en hospitales. En términos relativos, no obstante, las parroquias albergaron siempre un mayor número de cofradías que los demás establecimientos religiosos, siendo también usual (salvo excepciones muy contadas) que en ermitas y hospitales sólo residiera por su parte una única hermandad. Una de esas excepciones la constituyó la ermita de Nuestra Señora del Valle de Hinojos, cuyas dos hermandades -la del Valle y la de Veracruz- tuvieron curiosamente que firmar, el 4 de abril de 1773, un acuerdo expreso donde se detallaran las condiciones o capitulaciones de su convivencia (13).

Sea como fuere, sobre esta variada tipología que mostró el asociacionismo religioso moderno hay que superponer otro elemento diferenciador: el carácter socioprofesional o incluso gremial con el que algunas de estas hermandades se fundaron o, en algún caso, en el que derivaron. De cualquier forma, hay que señalar en principio que estas cofradías de tipo gremial no parece que gozaran de especial arraigo en tierras onubenses. La impresión, es cierto, puede venir desenfocada por cuanto es muy poco lo que conocemos de los primeros momentos de la Huelva moderna, pero el hecho es que, por fuerza institucional más que por número, las hermandades con matiz socioprofesional no destacaron nunca en el conjunto. Hubo en la villa de Huelva, eso sí, hermandades de marineros, patrones de barcos, labradores, vendimiadores, leñadores, molineros, sastres, clérigos, miembros del Cabildo, negros y «buena sociedad» en abstracto, y todas ellas sumaron la tercera parte del total, pero no solía tratarse de las cofradías más ricas e influyentes. Naturalmente, habrá que hacer alguna excepción, y no tanto por la hermandad de patrones de barcos de Nuestra Señora de la Cinta (cuya conocida pujanza comenzó en la segunda mitad del XVIII) sino por la de Nuestra Señora de los Reyes, de labradores, Nuestra Señora del Rosario, «de hermanos de color moreno», y Santo Entierro, cuyos cofrades «son las personas más condecoradas deste Pueblo» (14), hermandades de extracción social relativamente homogénea que sí mantuvieron una reconocible entidad.

Resulta obvio, a pesar de todo, que en estas cofradías la vinculación interna de tipo social se encontraba extraordinariamente diluida, y que no podemos advertir en ellas la cohesión de fuertes intereses corporativos o el desempeño de acciones de previsión social más allá de las que cualquier otra hermandad ejercía. Hermandades de negros fueron, por ejemplo, relativamente abundantes en estas zonas de alta presencia esclavista -especialmente las costeras-, pero su aparente coherencia étnica estuvo, por lo general, lejana de proyectarse en un instrumento de ayuda mutua y, en todo caso, su carácter unitario se disolvió en rivalidades y tensiones entre hermanos esclavos y hermanos libertos. También fue norma común en todas las poblaciones, para el entierro de pobres y ajusticiados, la existencia de hermandades de la Caridad, integradas siempre por los elementos de mejor posición en la sociedad, cuya trabazón entre sí estuvo más motivada por inevitables razones de exhibicionismo y vida pública que por la defensa de intereses comunes.

Lo mismo cabe decir de las hermandades del Santo Entierro y Nuestra Señora de la Soledad, que contaron con similares componentes. En verdad, apenas hubo hermandad local del Santo Entierro que no fuera órgano aglutinante de su buena sociedad, que encon-

tró en el espíritu oficialista, ceremonioso y austero de su procesión del Viernes Santo un buen cauce por el que expresarse en público. De hecho, las autoridades civiles y eclesiásticas fueron, permanentemente, cabezas visibles de estas congregaciones penitenciales, y en ellas no faltaron nunca los mejores apellidos locales. Los Guzmán y Quesada de Huelva fueron a lo largo del siglo XVII benefactores absolutos de la hermandad de la Soledad y de su ermita, sobre las que ejercieron, respectivamente, mayordomía vitalicia y derecho de patronato. Desde la reforma estatutaria de 1766 -que es desde cuando disponemos de documentación seriada para dicha hermandad- fueron los vicarios, curas y beneficiados simples, regidores, escribanos y hombres de negocios -irlandeses incluidos- quienes parecieron monopolizarla en exclusividad (15).

En cuanto a las hermandades o «universidades» de clérigos, existentes en prácticamente todos los ámbitos parroquiales, tampoco tuvieron mucho mayor contenido que el de enterrar gratis a sus hermanos, pues las disputas entre curas, beneficiados simples y capellanes estuvieron siempre muy por encima de cualquier intento serio de articulación. Las hubo, a pesar de todo, muy poderosas y con activa labor benéfica, como la hermandad de San Pedro y Pan de Pobres de Aracena, a la que pertenecieron tradicionalmente los arzobispos de Sevilla (16), pero los modelos medios pueden ofrecerlos, en cambio, hermandades de clérigos tan poco vistosas como, entre otras, las de San Pedro de Gibrleón y Trigueros o la de Santa Ana de Huelva.

Hermandades de más apretada extracción social también existieron, indudablemente, y algunas, como la de marineros de San Pedro o la de patrones de barcos de San Telmo, ambas de Huelva, procedieron probablemente de los primeros momentos de las cofradías gremiales, aunque éstas llegaron a la Edad Moderna de una manera muy mortecina, y no fue raro que acabaran desapareciendo pronto o llevando, cuando menos, una existencia vegetativa o intermitente: en 1655, por ejemplo, la cofradía de San Pedro del arte de pescadores se encontraba «extinta a muchos años» (17), si bien sabemos por González Cruz que en el siglo XVIII se reanimó momentáneamente (18); poco más le sobrevivió la de San Telmo, pues en 1669 parecía extinguirse definitivamente, trasladando su especialización profesional a la hermandad de la Cinta (19). Por lo general, las cofradías profesionales que encontramos en la Huelva del Antiguo Régimen solieron ser tardías y, en muchos casos, productos ya del siglo XVII. De hecho, la hermandad de vendimiadores de San Ginés y la de molineros de San Cristóbal no eran anteriores a 1590, y la de leñadores de Santo Tomás se fundó hacia 1645.

En todos estos casos se trataba de corporaciones sin demasiada fuerza ni implantación. En realidad, por lo que se desprende de la documentación, no semejaban ser otra cosa que hermandades improvisadas para desfilar en la procesión del Corpus, evitando de esta manera las cargas concejiles que, a fin de financiar estas fiestas, se repartían entre los oficios que no sacaran santo. Esto ya se daba en la Huelva de mediados del XVI, pues en 1552 el Cabildo ordenaba «que los armadores y (...) estereros y todas las artes de redes que no contribuyen con San Telmo paguen oficio como no sea a San Pedro» (20); más claramente expresado estaría, sin embargo, un siglo después: en 1655 se decía que los leñadores de Huelva sacaban a Santo Tomás en el Corpus, desde hacía «dies años poco más o

menos, no por causa de cofradía ni hermandad, sino porque con sacar el dicho santo se an excusado de contribuir y pagar cierta cantidad de maravedís que, por su oficio, el Cavildo de la dicha villa les hacía pagar para sacar la tarasca en la dicha prosesión» (21). En el fondo, agrupaciones de tan pequeña finalidad carecieron de verdadero cuerpo organizativo, economía separada y actividades regulares de culto, y poca o nula capacidad de gestión benéfica o corporativa podía esperarse de ellas. El Arzobispado no las tenía en su lista de visitas e inspecciones, y, lo que era más revelador, ningún testador les concedió nunca el favor de una limosna o el beneficio de una donación (22).

Lo cierto es que, a lo largo de la Edad Moderna, la mayoría de las hermandades onubenses -y, sin duda, las más poderosas- eran ya asociaciones abiertas, de amplia extracción social, y que habían sustituido las originales solidaridades horizontales por otras solidaridades de sentido vertical. Esto no dejaba de tener su importancia, porque en esencia, y por muy «cooperantes» que quiera hacerse a las sociedades del Antiguo Régimen, pocas ocasiones que no fuesen las ofrecidas por una hermandad religiosa había para unir institucionalmente a miembros de dispar posición en una escala social (otra cosa, naturalmente, sería ver cómo se situaron éstos en su interior). En números, los dos tercios de las hermandades de Huelva que conocemos parecen haber tenido las puertas abiertas al recibimiento de cofrades dispares, y esta proporción puede servir *grosso modo* para el resto de las poblaciones de la actual provincia. Con todo, y sin negar tal carácter abierto, las reglas de estas cofradías bien podían establecer algunas condiciones generales de obligado cumplimiento para sus hermanos. Es lo que sucedía, por ejemplo, en la hermandad de Jesús Nazareno de Aracena, en cuyas reglas, de 1760, se encontraban estas «circunstancias que han de concurrir para ser recibidos los cofrades», y que debían ser necesariamente examinadas por «dos diputados de hedad madura», preferentemente presbíteros:

«Ordenamos que todas las personas de uno y otro sexo que se recivan por hermanos de esta cofradía han de ser christianos viejos, limpios de toda mala raza y casta de judíos, moros, moriscos, mulatos, y que no hayan sido penitenciados por el tribunal de la Santa Inquisición ni de los nuevamente convertidos a nuestra Santa Fee, ni de los que hayan cometido crimen *legis mayestatis*, ni incurrido en pecado nefando o otro infame que merezca pena afrentosa, ni de malas costumbres» (23).

«Ser limpio de linaje, y que él, ni sus antecesores usaron oficios viles, ni afrentosos, antes aver sido gente honrada, Christianos viejos, y bien reputados en la República, y ser de buena vida, y costumbres», exigía a fines del siglo XVII la hermandad tercera franciscana de Moguer (24); además de todo ello, los que quisieren entrar en la esclavitud de los Dolores de Huelva, según sus reglas de 1772, deberían «antes pagar lo que debieren, reconciliarse con sus próximos si están enemistados y, si tubiesen de qué, hacer su Testamento» (25). En verdad, estas limitaciones no siempre venían consignadas en las reglas, pero solieron ser cumplidas consuetudinariamente. En realidad, no eran exclusivas de las hermandades. El desempeño de un oficio administrativo o la entrada en cualquier corporación exigía la misma pureza de origen, si bien las condiciones de «buena vida y costumbres» fueron generalmente elásticas y aun laxas en una sociedad que no se distinguió, precisamente, por su furor puritano. Eso sí, la limpieza de linaje favoreció la consolida-

ción de hermandades específicas de negros y mulatos, que, evidentemente, funcionaron como reductos de la «mala raza».

De cualquier forma, hubo también hermandades que no pusieron impedimentos «de origen» a la hora de recibir a sus hermanos, pero que velaron teóricamente por la preservación de unas actitudes morales comunes para todos. Aunque desconocemos si llegaron a cumplirse con escrupulosidad, sabemos que las reglas de la hermandad de los Milagros de Palos -elaboradas por Fray Felipe de Santiago y Guzmán en 1723- establecían concretamente «que, si algún hermano fuere lascivo o borracho o jugador o ladrón y, reprendido tres veces, no se enmendare, sea echado de la hermandad» (26). En todo caso, cumpliendo unas u otras condiciones, cualquier individuo podía entrar a formar parte de una hermandad abierta, y eso se extendía a laicos y clérigos, a hombres y mujeres. Naturalmente, las mujeres engrosaron las listas de la mayoría de las asociaciones religiosas sin encontrar excesivos obstáculos, aunque alguna hermandad, como la tercera de San Francisco de Huelva, estipulaba que «a las mugeres casadas no se les dará el Abito sin licencia de sus maridos» (27). Eso sí, no sólo estaba vetado a las mujeres cofrades el acceso a los cargos directivos sino que, incluso, se desaconsejó formalmente recibir sus opiniones. Eso era lo que decían, por ejemplo, las mismas reglas de la hermandad de los Milagros de Palos, que, al prever la posibilidad de admitir enmiendas en lo sucesivo, advertían seriamente que «esto han de ser solamente los Hermanos y nunca han de ser admitidos consejos de las Hermanas» (28).

Por lo general, los requisitos de entrada exigidos por las hermandades del Antiguo Régimen no supusieron nunca graves inconvenientes, ni fueron llevados a la práctica con especial rigurosidad. En el caso de las esclavitudes y hermandades terceras, donde la calidad de hermano suponía la asimilación a una orden regular, la entrada y profesión en las congregaciones sí parece, en cambio, haber sido algo más selectiva. En principio, se encontraban revestidas de un ritual solemne y, en muchos casos, precisaban del paso previo por un noviciado. Así lo establecía, de hecho, la esclavitud onubense de los Dolores:

«Quando alguno pretendiere entrar en la Santa Congregación de los Siervos de María, presentará su petición al Maestro de Novicios, y éste la presentará a la Junta secreta, que se hace cada mes. Luego el Padre Comisario, y Prior, nombrarán dos personas de la misma Junta, si el Pretendiente, o la Pretendiente, es de buena fama, calidad, y trato, amigo, y zelador del Culto Divino. Hecho así el examen, y dando cuenta cómo tiene estas calidades, en pareciéndole al Padre Comisario, después de haver pretendido dos meses, y de haver asistido puntualmente, se votará por la Junta secreta, con votos secretos, y teniendo la mayor parte de los votos, será admitido, y se le dará el Santo Escapulario, después del Exercicio, con las ceremonias, que se dirá adelante, y darán el *Osculum pacis* a los demás Hermanos, y esto mismo se guardará en las Profesiones. Así estará un año de Novicio (si no es, que por alguna razonable causa, y por peligro de muerte, se le dé la Profesión antes de cumplir el año) el que acabado, se le dará la Profesión; examinando antes, cómo ha procedido en el año de Noviciado, y si ha asistido a los Exercicios, y Corona» (29).

En este caso, y dado que todas las hermandades terceras de una orden, independientemente de su implantación local, formaban institucionalmente una sola comunidad (y tenían, en efecto, el mismo cuerpo de reglas), un hermano profeso pertenecía por propia definición a todas las congregaciones de su orden, debiéndosele guardar en ellas los privilegios y derechos adquiridos, tal como se recordaba en las patentes que fueron impresas para ese efecto. Que conozcamos, imprimieron patentes propias la hermandad tercera de San Francisco de Moguer en el siglo XVII y la esclavitud de los Dolores de Huelva en el XVIII, pues algún ejemplar de ellas ha llegado a nuestros días.

Pero las hermandades terceras, por su vinculación a los conventos, conformaron un conjunto muy diferenciable dentro del mundo de las asociaciones religiosas, y no pueden servir de modelo. Por lo común, la entrada en una cofradía resultó más breve, sencilla y prosaica, y su ritual solía limitarse, en la mayor parte de los casos, a la mera anotación de nombre y fecha en el libro registro de hermanos. Con todo, por lo que sabemos, tampoco estos listados llegaron a cumplimentarse rigurosamente y, de hecho, alguna hermandad normalmente bien organizada, como la onubense del Santo Entierro, llegó a disponer en 1808 «que, para saver los hermanos que somos, se forme lista por el secretario, (...) y se conozcan lo son legítimamente» (30). Estos descuidos en el control regularizado de hermanos no fueron raros en un mundo poco habituado a los alardes de contabilidad, y con frecuencia nos impiden hoy conocer el número y la procedencia social de los cofrades.

La realidad es que no fue difícil entrar a formar parte de una hermandad. Algunas de ellas, de todas formas, estipulaban una cifra máxima de componentes, y así sabemos que la del Santo Entierro de Huelva, en sus reglas reformadas de 1766, establecía que el número de sus hermanos seglares no debía sobrepasar los 50, y los eclesiásticos los 33, en honor de la edad de Cristo en la Cruz (31); menos selectiva, la hermandad tercera de la Merced, también de Huelva, había dispuesto en 1754 que sus hermanos «serán hasta el número de trescientos, y otras trezientas hermanas» (32). No era lo normal. La práctica común se resistió a interponer limitaciones a la entrada de cofrades, y salvo el caso de corporaciones profesionales o de matiz elitista, no se detectan más cortapisas -cuando se dieron- que las ya mencionadas y eventuales de las buenas costumbres. De hecho, la hermandad de Nuestra Señora de los Milagros de Palos reglamentaba concretamente, en cuanto a la cifra de sus miembros, «que no sea número cerrado (...), porque aquí no se buscan sino almas que sirvan a la Virgen y la amen» (33).

Resulta complicado, empero, a la vista del fragmentario cuerpo documental que las cofradías nos han legado, realizar valoraciones generales sobre el número y la evolución cronológica de sus hermanos. Que existieron oscilaciones de cierta brusquedad en sus cifras globales a lo largo del tiempo parece evidente, pero también parece que, al menos hasta 1750, la mayoría de las hermandades abiertas de la actual provincia de Huelva contaron con un número de componentes de cierta entidad. Lamentablemente, a falta de estudios específicos, no podemos aportar datos cuantitativos demasiado fiables que apoyen esa impresión, pero, en principio, la propia cantidad de hermandades existentes en la Edad Moderna garantiza la idea. Pese a todo, hemos realizado algún cálculo indirecto, y

aunque los resultados obtenidos no son, según se va a ver, demasiado representativos para una visión de conjunto, sí pueden servir de aproximación.

En un conjunto de 1.875 testamentos de individuos diferentes examinados para la Huelva del siglo XVII, los otorgantes que se declaran miembros de una de las 12 cofradías locales reconocidas por el Arzobispado (34) (porque las restantes, de hecho, tampoco son citadas por los testadores) suman tan sólo 40 hermanos (2%). Algo más suman los otorgantes que dicen formar parte de alguna de las tres hermandades terceras onubenses de esa época, pues su conjunto es de 55 (2,8%) (35). Respecto al total de los testadores, uno y otro porcentaje resultan obviamente muy pobres, y difícilmente pueden ser asumidos como reflejo de la representatividad social de las hermandades. Naturalmente, un testador no tenía por qué declarar su pertenencia a una cofradía, y es seguro que las cifras reales de adscripción debieron andar muy por encima de estas evaluaciones. En cualquier forma, esta cuantificación nos pone sobre la pista de alguna evidencia: el conjunto de las tres hermandades terceras onubenses parece haber tenido más miembros que las otras 12 cofradías juntas, y esto sí presenta cierto interés.

En el fondo, lo que gravita aquí es la absoluta superioridad, en número de componentes, de la hermandad tercera de San Francisco sobre cualquier otra asociación religiosa de la villa de Huelva. Las cifras parecen claras: mientras que 49 testadores de los estudiados afirman pertenecer en el transcurso del siglo XVII a la orden tercera franciscana, resulta que la segunda hermandad en número de miembros -la también franciscanista de San Antonio de Padua- suma nueve cofrades identificados; la de Animas del Purgatorio y la de Nuestra Señora del Rosario cuentan cada una con ocho testadores que se declaran hermanos, y la del Santo Entierro y la de Nuestra Señora de la Concepción (por citar las más representadas) tienen siete. En el otro extremo, los números son, si cabe, aún más escuálidos: un solo testador, por ejemplo, parece pertenecer en todo el siglo XVII a la hermandad de San Sebastián, patrono de la villa. Como decimos, las cifras absolutas de hermanos obtenidas por esta vía no responden al arraigo que sabemos que mantuvo el fenómeno asociativo en el seno de la sociedad moderna, pero los balances comparativos entre hermandades son, en cambio, útiles. Lo mismo puede decirse de las diferencias observadas en el reparto sexual de los hermanos. Mientras que las hermandades terceras semejan funcionar como agrupaciones preferentemente femeninas (pues el 78,2% de sus componentes, según los testamentos, son mujeres), el resto de las cofradías son masculinas en la misma proporción (el 77,5% son, efectivamente, hombres) (36).

Sea como fuere, hay un dato que no debe pasarse por alto: la relativa frecuencia con que un mismo individuo pertenecía a la vez a más de una hermandad. De hecho, no eran raros los testadores que declaraban su adscripción a cinco o seis cofradías locales o que hablaban de «las cofradías de que paresiere ser hermano» como si, en realidad, ni siquiera supiese de cuáles ni cuántas formaba parte (37); incluso hay constancia de alguno, como el Ldo. Domingo Caro Millán, cura más antiguo de Huelva en 1656, que afirmaba ser «hermano de todas las cofradías desta villa» (38). Estas adscripciones múltiples solieron concentrarse en las décadas de los años 1650 y 1660, que fue cuando la localidad onubense llegó a sus mínimos de población, y conformaron un mecanismo de respuesta al

consecuente vacío de hermanos de las cofradías, aunque el fenómeno debió de ser más amplio. Por lo que podemos intuir, la vida social de las hermandades del Antiguo Régimen no se montó sobre sentimientos excluyentes, y puede decirse que los tradicionales enfrentamientos entre cofradías que salpican la documentación arzobispal respondieron en mayor medida a cuestiones protocolarias entre juntas de gobierno que a rivalidades sentimentales de los hermanos. De todos modos, esta pertenencia simultánea a varias hermandades infló la base numérica de éstas, e hizo posible que núcleos poblacionales de pequeña o mediana entidad contasen con una nómina de cofradías evidentemente desproporcionada.

En general, como decíamos, las hermandades religiosas de la Huelva moderna debieron contar con un cuerpo social relativamente abundante, aunque es cierto que muchas de ellas asistieron a languidecimientos prolongados y que, en conjunto, la segunda mitad del siglo XVIII pareció enmarcar un descenso global en el número de hermanos que se acentuó en las primeras décadas del XIX. El hecho parece fácil de constatar por los ahogos y dificultades de muchas de las cofradías de raigambre antigua, pero ningún ejemplo resulta tan patético como el de la cofradía del Santísimo Sacramento de la parroquia onubense de La Concepción, que había sido en el siglo XVII una de las de más pujanza de la villa. El 22 de octubre de 1776, su mayordomo se presentaba por escrito en estos términos:

«Don Joseph Garzón, de esta vecindad, mayordomo actual de la cofradía del Santísimo Sacramento cita en la parroquia de la Purísima Concepción de Nuestra Señora de esta villa, persona que únicamente compone dicha cofradía por hallarse en el día sin hermanos» (39).

Por encima de interpretaciones genéricas, el hecho resulta difícil de explicar -y sin duda apunta a una historia propia que no conocemos-, pero en cualquier caso es llamativo que una hermandad sacramental estuviera tan mal parada hacia esas fechas. Si cofradías como ésta se mantuvieron a pesar de su descalabro social, ello fue, evidentemente, por la estructura de su sistema económico, que les independizaba en la práctica, en cierta medida, de la evolución que tomara el número de sus hermanos. No debe olvidarse que, en realidad, las entradas dinerarias procedentes de las incorporaciones y las anualidades de los cofrades no fueron las únicas fuentes de ingresos con que contaron las hermandades -ni las más elevadas, en algunos casos-, sino que buena parte de su estabilidad gravitó a menudo en la cantidad de sus propiedades y, fundamentalmente, en los réditos de sus préstamos.

En todo caso, es obvio que los ingresos de las cofradías onubenses se movieron siempre sobre niveles bastante discretos. Para la primera mitad del siglo XVIII, que es para cuando disponemos de datos generales, el presupuesto medio anual de una hermandad de la villa de Huelva oscilaba en torno a los 1.300 reales de vellón, aunque esta cifra, según las cofradías y sus tipos, enmascaraba algunas diferencias. En esas fechas, por ejemplo, la media de ingresos de las hermandades de gloria -que estuvieron permanentemente entre las económicamente más fuertes- multiplicaba por 2,5 la de las penitenciales -que solieron ser las más débiles- y, en concreto, los casi 3.000 reales que generaba al año una

cofradía como la de San Antonio de Padua multiplicaban por doce los poco más de 250 que obtenía la de Jesús Nazareno del convento de La Victoria (40). Este abismo económico entre uno y otro tipo de hermandades, que solía traducir distancias también muy reales en número de hermanos, permaneció abierto a lo largo de todo el Antiguo Régimen, sin que la progresiva y lenta igualación que, como veremos, tuvo lugar en el siglo XVIII terminara alterando tales equilibrios.

En efecto, durante prácticamente toda la Edad Moderna, las hermandades penitenciales fueron, con mucho, las de menor vitalidad y pulso económico de todas las existentes, aunque las transformaciones que iban a operarse a lo largo del siglo XIX nos acabaran legando unas realidades completamente distintas. De hecho, y salvo el caso evidente de la hermandad del Santo Entierro -cuya alta extracción social garantizó un nivel de ingresos de cierta entidad-, el resto de las cofradías penitenciales onubenses del Antiguo Régimen nunca emergió de una asfixiante precariedad material, y el fenómeno es tanto más notorio por cuanto entre las cinco hermandades económicamente más débiles de la Huelva de la primera mitad del siglo XVIII se concentraban cuatro penitenciales: Jesús Nazareno de La Concepción, Veracruz, Dulce Nombre de Jesús y Jesús Nazareno de La Victoria (41).

Pero éstas son evaluaciones muy genéricas, extractadas para un bloque compacto de medio siglo. Dejándolas correr en el tiempo también pueden apreciarse algunas tendencias de interés. En principio, y yendo de lo general a lo particular, no es difícil ver en la evolución económica de las cofradías onubenses -según los datos aportados por González Cruz- un alza muy continuada a lo largo de esa primera mitad del XVIII. De los casi 950 reales que ingresaba como media una hermandad de la villa de Huelva en 1707 se pasó, en una progresión constante, a los casi 2.150 que percibía en 1740 (42). La época, pues, parece positiva en este sentido, y sin duda el hecho está en relación con los movimientos expansionistas generales de la demografía y la economía. Lamentablemente, no tenemos cifras para seguir la tendencia a uno y otro lado del período, pero los indicios dispersos sugieren que, efectivamente, éste fue uno de los mejores momentos de la Edad Moderna en cuanto a la consolidación económica de las cofradías. En cualquier caso, este auge fue asimilado de distinta manera según las hermandades, y, en este sentido, parecía venir acompañado de los primeros cambios en cuanto a la desigual pujanza económica de éstas.

En concreto, ya entre 1707 y 1740 se podía apreciar que la tradicional superioridad de las hermandades de gloria sobre las demás comenzaba a resquebrajarse: mientras éstas apuntaban al estancamiento e incluso a un paulatino descenso de sus recursos económicos, las hermandades penitenciales, sacramentales y de ánimas mostraban, en cambio, sus primeros indicios de fortalecimiento. Naturalmente, estas tendencias no alteraban aún hacia esas fechas el predominio económico de unas sobre otras, pero sí acercaban sus niveles. Visto en perspectiva, el lento engrosamiento material de las cofradías de penitencia suponía ya por entonces una clara tendencia de modernización del conjunto, pues la evolución posterior del asociacionismo religioso no iba a poder entenderse sin el ensanchamiento de las formas penitenciales hasta llegar a encabezar -y en cierto sentido monopolizar sentimentalmente- el fenómeno cofrade.

De todos modos, resulta difícil trasladar estos procesos económicos a esos otros procesos interiores de la sentimentalidad devota. De hecho, las limosnas testamentarias otorgadas por los onubenses durante todo el siglo XVII ya habían privilegiado a las cofradías sacramentales, de ánimas y penitenciales sobre las de gloria, y éste de la limosna parece, en principio, un buen índice para medir los vínculos de adhesión íntima de un individuo hacia una cofradía. En cifras, de los 5.449 reales que, en la segunda mitad del siglo, recibieron por esta vía las cofradías de la villa de Huelva, el 24,6% fue asignado a la hermandad sacramental de La Concepción, el 18,9% a la hermandad tercera de San Francisco, el 16% a la del Santo Entierro, el 7,4% a la sacramental de San Pedro, y el tercio restante a otras 13 cofradías. La hermandad de San Antonio de Padua, una de las más potentes en número de hermanos y recursos materiales, sólo obtuvo el 1,1% de las limosnas testamentarias, y la cofradía de gloria que más recaudó -la de negros de Nuestra Señora del Rosario- sólo llegó a un 7,2%. En medias aritméticas, la impresión puede ser aún más definitiva: entre 1650 y 1699, cada hermandad sacramental onubense recibió 872 reales de los testadores onubenses; cada hermandad tercera, 373; cada una de las penitenciales, 286; la de ánimas, 260; cada una de las de gloria, finalmente, 169 reales (43).

Es complicado, por tanto, poner en relación la potencia económica de una hermandad con los vínculos sentimentales de la sociedad en que se enmarcó, porque, a veces, estos dos hechos no coincidieron. Es probable, incluso, que las limosnas testamentarias funcionaran más como factores correctores de las desigualdades materiales entre hermandades, premiando la debilidad, que como expresión espontánea de una adhesión personal, aunque, aun así, el que una hermandad tan poblada como la de San Antonio recibiera en 50 años tan sólo 60 reales de limosna en los testamentos de Huelva parece sorprendente. Una cosa sí es segura: en números absolutos, las limosnas testamentarias nunca constituyeron una buena entrada de ingresos para las hermandades.

De hecho, la hermandad que recibió más y mayores limosnas de testadores onubenses (la sacramental de La Concepción, como hemos dicho) ni siquiera llegó a los 27 reales anuales, y la del patrón San Sebastián, por ejemplo, tuvo que contentarse con dos reales cada tres años. Claro que, en relación con las demás mandas pías consignadas en los testamentos, las cantidades dinerarias recibidas por el total de las cofradías supusieron algo. En conjunto, percibieron entre 1650 y 1699 el 23% de todas las mandas religiosas y benéficas consignadas por los testadores onubenses, estando éstas claramente por encima de las asignadas a las parroquias y los conventos, doblando a las de los hospitales, triplicando a las de las ermitas y multiplicando por 100 a las que debían recibir los pobres (44).

Por lo que vemos en los testamentos de Huelva, ya en la segunda mitad del siglo XVII las limosnas a las cofradías -y, en general, cualquier tipo de limosna- eran una práctica en decadencia. Habiendo oscilado durante la primera mitad del siglo en unos niveles de cierta importancia, se llegó a su expresión máxima hacia 1665-1670, a partir de cuyo momento la limosna testamentaria a las cofradías tendió a languidecer aceleradamente. El fenómeno, en verdad, no era sólo adjudicable a la villa de Huelva. En Niebla y Moguer, por ejemplo, hay suficientes indicios para pensar en una caída semejante de la limosna, pues ni un solo testador del último lustro del siglo se acordó de las hermandades locales

(45). Naturalmente, las limosnas testamentarias sólo conformaron una parte de las donaciones particulares a las cofradías, pero, si -como puede pensarse- marcaron con alguna aproximación la tendencia global de éstas, no cabe duda de que el crecimiento económico de las cofradías onubenses que constata González Cruz para la primera mitad del siglo XVIII debió sostenerse sobre otros aportes. Entre otros, los percibidos en función de sus préstamos.

Efectivamente, aunque el funcionamiento material de las hermandades onubenses constituye un tema del que todavía sabemos muy poco, por el estudio de González Cruz sobre las asociaciones religiosas en la Huelva del siglo XVIII puede comprobarse el importante puesto que en su mantenimiento económico tuvo tradicionalmente el capítulo de censos y tributos (46). Esto supuso, a todas luces, una muy sólida garantía de supervivencia para tiempos difíciles e incluso prolongó artificialmente en no pocas ocasiones la vida de las cofradías. Por su acumulación progresiva, las cantidades recibidas por las hermandades por tal concepto crecieron lógicamente a lo largo del tiempo y, aunque en números absolutos nunca sumaron ingresos extraordinarios, su importancia relativa en el conjunto de los presupuestos se incrementó regularmente año a año, sobre todo cuando las cuotas de los hermanos, avanzado ya el siglo XVIII, comenzaron a remitir ostensiblemente.

No todas las cofradías onubenses pusieron a rendir su capital a través del tributo (pues parece que un tercio no lo había hecho aún a mediados del XVIII), pero, para las que lo hicieron, sí nos consta el crecimiento general de sus ganancias a lo largo de ese siglo. Si, en 1707, las entradas económicas procedentes de los censos suponían para el conjunto la cuarta parte de sus presupuestos, en 1740 significaban ya el 37% (47). Con todo, más contundentes son las cifras que arroja la cofradía onubense de San Antonio de Padua, que, según hemos visto, mantenía el más alto nivel de recursos con uno de los más bajos índices de captación de limosnas. La paradoja resulta fácil de comprender por cuanto, en realidad, más de las tres cuartas partes de sus ingresos estaban aseguradas, en cualquier tiempo, por los beneficios obtenidos por los censos. En concreto, la cofradía de San Antonio llenaba en 1730 por esa fórmula el 78,9% de sus ingresos; en 1740 se habría elevado el porcentaje hasta un 86,6%, y, en 1771, para el impuesto de Unica Contribución, se evaluaría ya en el 92,4%. Examinada en detalle esta estrategia de mantenimiento económico, resulta que el 75% de esos ingresos procedían de la hipoteca de inmuebles urbanos, quedando un 25% para gravámenes de inmuebles rústicos, especialmente viñas.

Era una opción económica que, como decimos, no todas las hermandades explotaron al máximo, sin duda porque nunca liberaron suficientes beneficios para darlos en tributo. En realidad, pocas veces llegaron a liberar algún beneficio. Los años económicos de las hermandades registraron déficit en la mayor parte de las ocasiones, y en solventarlos consistía el riesgo que todo hermano mayor o mayordomo asumía a la hora de acceder al cargo. Ni las cofradías onubenses contaron con un apreciable cuerpo de bienes urbanos o rústicos sobre el que sustentarse -pues de su explotación, en la primera mitad del siglo XVIII, sólo obtuvieron como media un 8,3% de sus ingresos (48)-, ni por lo general encontraron gestores eficientes y capaces de administrar correctamente sus recursos. En cual-

quier caso, la habitual precariedad material de estas congregaciones trató de compensarse con la generación de ingresos extraordinarios, en lo cual las rifas y las fiestas de toros jugaron un papel muy destacado.

A propósito de estas formas de equilibrar presupuestos, sabemos por González Cruz, por ejemplo, que la hermandad de la Concepción de Huelva obtenía a principios del XVIII unos 2.500 maravedís anuales por la rifa de juguetes, y que la también onubense de Nuestra Señora del Rosario celebró hacia 1737 cierta fiesta de toros que le reportó 42 pesos escudos de a ocho reales (49). Más ambiciosa, de todos modos, era la cofradía de Santiago de Campofrío, que levantó incluso, desde 1716, una plaza de toros de mampostería para la mejor celebración de sus festejos, «de lo qual sigue mucho aumento de la cofradía de dicho Santo» (50). Estas prácticas, imprescindibles para la supervivencia de las hermandades, fueron muy frecuentes en cualquier época y lugar, logrando incorporarse de hecho al propio acervo tradicional de éstas. Otras fórmulas, no obstante, eran algo más prosaicas. El mismo año que la cofradía de Santiago comenzaba a construir su plaza de toros en Campofrío, la hermandad de Nuestra Señora del Rocío de Almonte solicitaba al Cabildo su autorización para colocar un puesto de venta junto a la ermita (51).

Pero, aun con estas tablas de salvación para los ahogos usuales, no hay duda de que bastantes cofradías onubenses siguieron dependiendo materialmente del inestable caudal de las cuotas y las aportaciones de sus hermanos, ya fuera en todo o en parte, y que este hecho las hizo especialmente frágiles. Realmente, tampoco las cuotas de entrada y las anualidades de los hermanos suponían gran cosa. Para entrar en la hermandad de Nuestra Señora de los Milagros de Palos, sólo se necesitaba aportar un real de vellón y una vela, y lo mismo se debía pagar anualmente (52). Tres reales y una vela exigía la esclavitud de la Merced en Huelva para apuntar a un hermano (y, después, dos cuartos mensuales) (53), mientras que la cofradía de la Soledad de Aracena establecía de entrada un montante global de 4 reales (54), la esclavitud de los Dolores de Huelva otra entrada de 5 reales y medio (55) y la de Jesús Nazareno, también de Aracena, «una hacha de cera blanca de a dos livras» para su recibimiento de cofrade y una anualidad consistente en un cuarterón de cera (56). Son algunos datos comparativos, que muestran que no hubo regla fija en cuanto a las cantidades a percibir de los hermanos, sino que las cuotas variaron libremente según las exigencias de las hermandades.

Haciendo cuentas, la más cara entre las cofradías mencionadas resultaba indudablemente la aracenense de Jesús Nazareno, pues cada libra de cera blanca podía muy bien llegar a costar, en ocasiones, hasta los 13 o los 14 reales. Pero, en general, las cuotas de hermanos nunca llegaron a ser demasiado elevadas, y eso posibilitó en la práctica que individuos de no muy elevada posición económica pudieran pertenecer a la vez a varias cofradías. Para más abundar en ello, algunas hermandades preveían, además, facilidades y exenciones en el pago de los derechos: «se advierte que, si alguno o algunos hermanos fueren casados y sus mugeres hermanas, con los dos cuartos que paguen cada mes cumplen por ambos», decían en 1754 las reglas de la esclavitud mercedaria de Huelva (57). No fue raro, incluso, que algunas hermandades llegasen a condonar las anualidades a los cofrades que acudiesen a salir en las procesiones y, en el caso de las penitenciales, se azota-

sen en ellas públicamente. Al menos, así lo establecía, en 1668, la cofradía de la Soledad de Aracena:

«Mandamos que todos los hombres que quisieren asentarse por hermanos desta cofradía de sangre para açotarse en ella el Biernes Santo en la tarde, asistiendo a la proçesión que se haçe del Entierro de Crispto, nuestro Señor, se reçiban de balde y sin interés ninguno, los quales an de continuarlo hasta edad que sean de quarenta años, si no es que estén lexítimamente inpedidos y no puedan con bastante causa haçerlo, y, en tal caso, el que pudiere salga bestido para aconpañar dicha proceçión con la çera o insignias de ella, para que salga más autoriçada y asistida de dichos hermanos» (58).

Con todo, y a pesar de estas facilidades, fue poco usual que las hermandades cobrasen puntualmente sus derechos. En verdad, la economía de las cofradías se vio tradicionalmente aquejada de una nada despreciable morosidad por parte de sus hermanos, que, aprovechando por lo común la deficiente contabilidad de sus congregaciones, dejaban frecuentemente de pagar. Naturalmente, muchas hermandades intentaron a lo largo del tiempo fijar por escrito penas de mayor o menor cuantía para los morosos, y alguna vez se amenazó en las reglas con la expulsión, aunque el Arzobispado, celoso de sus competencias, nunca permitió que las cofradías establecieran libremente las causas de sus expulsiones. Es lo que sucedió, por ejemplo, con la misma esclavitud onubense de la Merced, que, aunque dispuso «que los hermanos que fueren morosos en pagar (...), si llegaren sin justa causa (a) atrasarse tres años, sean expulsos de nuestra hermandad, y quitados y borrados de los libros de ella», vio cómo el fiscal general del Arzobispado le corregía ordenando «que no se a de poder excluir a hermano alguno ya resevido, y aunque ayan pasado tres años y en ellos no aya pagado reconocimiento ni limosna alguna, sin conosimiento de causa y oído el hermano en juicio, y sólo sí se le puede suspender las asistencias que como tal hermano tenga hasta que pague, y generalmente se previene no se a de poder excluir a hermano resevido sin lizencia de este tribunal» (59).

Amparados de esta manera por el Arzobispado, fueron muchos los cofrades que hicieron caso omiso del pago de las cuotas o, en mayor medida, que esperaron al momento de la muerte para poner en orden sus cuentas y reivindicar así sus derechos funerales. Estos cumplimientos de última hora, incluso no efectuados por los propios hermanos sino por sus albaceas (en caso de testar), no desentonaron en una sociedad que solía aguardar hasta el final para organizar las cosas de la materia y del espíritu, y dieron lugar a muchas cláusulas testamentarias en que se declaraba, más o menos despreocupadamente, pertenecer a algunas «de las cofradías desta villa y, si de las que yo soy hermano se debieren algunos recudimientos, se paguen» (60). Podemos pensar, pues, que el no pagar no debía generar demasiadas incomodidades cuando ni siquiera se era consciente de la existencia de esas deudas, o cuando atrasos acumulados quedaban inmediatamente anulados a la vista de mandas testamentarias de alguna entidad. Esto último es lo que hizo, por cierto, la criada onubense Juana de la Barrera, que en 1697 mandó «a Nuestra Señora de Concepción, que está en el altar y sagrario de señor San Francisco desta villa, un tapapiés de chamelote anteadado que tengo, para que sirva a dicha imagen en remuneración de los meses que no he

contribuido como hermana que soy de la orden tercera, para que en esta consideración asista a mi entierro con sus insignias» (61).

Precisamente acudir a sus entierros con el pendón, el paño, la cera y las andas o el ataúd, enterrarles gratis y después dedicarles algunas misas de difuntos fueron las causas del furor con el que muchos hermanos, a la hora de la muerte, se apresuraron a ponerse al día con sus congregaciones. Realmente, para bastantes de ellos, las cofradías eran antes que otra cosa sociedades de socorros o mutualidades funerarias, que asistían a sus miembros proporcionándoles, a cambio de cuotas, la confianza de un enterramiento digno. Hasta tal punto fue así que bien puede decirse que el de la asistencia en la muerte fue uno de los factores que más hermanos atrajo tradicionalmente a las asociaciones religiosas, posibilitando a lo largo de la mayor parte de la Edad Moderna que las cofradías fueran sociedades «llenas». La cosa era comprensible por cuanto el precio de la muerte alcanzó en el Antiguo Régimen niveles prohibitivos para amplios sectores de la población, y porque de los actos y ritos mortuorios dependía en buena medida -según afirmaba la doctrina católica- la suerte de los hombres en el más allá.

En el fondo, era cuestión de dignidades. En plena Edad Moderna, y en condiciones normales, ningún difunto tenía por qué quedarse sin enterramiento y sin sufragios. Aparte de las parroquias, que tenían la obligación de enterrar gratis a los pobres y los forasteros, en prácticamente todas las localidades estaban fundadas las cofradías de la Caridad, cuyos miembros -los de mejor posición en la escala social, como dijimos- estaban dedicados a la recogida y entierro solemne de pobres y ejecutados por la justicia y a contratar, por vía de limosna, algunas misas en su memoria. A recaudar dinero para encargar sufragios por las almas anónimas del Purgatorio se dedicaban también, como es sabido, las hermandades de ánimas, y era de suponer que en ese conjunto de almas anónimas y olvidadas estaban presumiblemente las de quienes no disponían de dinero para un entierro mejor.

Algunos, forzados por la situación, no tuvieron otra alternativa que encomendar efectivamente sus exequias a las hermandades de la Caridad; fue el caso, por ejemplo, de Diego de Vallejo, cirujano en Huelva, que en 1673 suplicaba «a los hermanos de la cofradía de la Caridad de Nuestra Señora de la Concepción desta villa, çita en la dicha yglesia, me asistan y entierren por amor de Dios y, respecto de estar con muchos alcances y pobre con quatro hixos, me hagan decir las misas que por bien tuvieren, que Dios se lo premiará» (62). Pero, naturalmente, ser sepultado por una cofradía de la Caridad y esperar en el Purgatorio a que le hicieran efecto las misas encargadas por una hermandad de ánimas no parecía un destino demasiado halagüeño para un individuo medio del Antiguo Régimen.

La imagen era, de por sí, tan deshonrosa e infamante que algunos de los personajes más encumbrados de la época eligieron conscientemente ese entierro de pobres o alguno de sus elementos -las insignias o las andas de la cofradía- para sorprender por el contraste o para afirmar, en la hora de la muerte, la vanidad de vanidades de la vida. En 1650, el capitán onubense Juan de Vega Garrocho, héroe naval contra turcos y berberiscos, familiar del Santo Oficio de Sevilla, patrono del convento de San Francisco de Huelva y alcaide de Aljaraque, solicitaba en su testamento que «en el ínterin que se cantaren los dichos

oficios y misas esté mi cuerpo en el suelo sobre un paño negro sin túmulo ni caxa, porque quiero ser llevado en las andas de Nuestra Señora de la Caridad, de que soy hermano a más de setenta años, y venga cubierto con el paño de la misma hermandad» (63). En 1672, el Ldo. Juan de la Feria Carlos, beneficiado onubense que en absoluto era pobre y del que no tenemos constancia de que fuera hermano de la Caridad, pedía que ésta asistiera a su entierro «con las insignias de la dicha cofradía como suelen enterrar los pobres» (64).

Claro que la mayoría de la población no estaba en condiciones de forzar ese contraste, con lo que el sepultarse como un pobre fue siempre más un producto de la necesidad que el resultado de una alegoría moral. De hecho, aunque un entierro de caridad parecía estar en todo momento asegurado, normalmente se aspiró a un ritual más completo y recargado, y la adscripción a una hermandad fue, por las facilidades de pago ofrecidas, uno de los pocos medios posibles para garantizar tal aspiración. En realidad, la asistencia mortuoria a sus hermanos constituía uno de los últimos retales de aquel espíritu corporativo y asistencial con el que la cofradía había nacido en la Edad Media, y aunque hubo hermandades que conservaron aún en el Antiguo Régimen algún otro resto de las actitudes benéficas originales, puede decirse que ninguno estuvo tan generalizado y arraigado como ése. De todos modos, todavía en 1754 una hermandad como la de la Merced de Huelva instituyó en sus estatutos alguna obligación en este sentido:

«Si algún hermano o hermana se hallare enfermo y fuere pobre de solemnidad lo avisará al hermano mayor, el qual nombrará dos hermanos para que salgan a pedir a los demás para socorrerlo, y lo que se juntare se le dará para su manutención, cuiu charidad se repetirá quantas veces lo pida la nesecidad de los hermanos» (65).

No sabemos si, aunque las reglas no lo estipulasen, las cofradías asumieron como suyos estos compromisos materiales para con sus hermanos, si bien resulta evidente que las obligaciones aumentaron conforme éstos se aproximaron a la muerte. La esclavitud onubense de los Dolores preveía en sus estatutos publicados en 1774 las figuras de «dos Enfermeros, que sean Sacerdotes», para visitar a los hermanos en el lecho de muerte, asistirlos y rezar por ellos hasta el momento de su fallecimiento, así como dos elemosinarios -albaceas en otras hermandades- para «salir a pedir quando muera algún Hermano, o Hermana, la Limosna para las Misas» y un padre de ánimas para velar que se «cumplan con los sufragios, que se hacen por los Hermanos en común, y en particular» (66). De cualquier forma, el núcleo básico de los servicios asistenciales de las cofradías estaba constituido, obviamente, por el entierro y la sepultura: «debe la hermandad -decía la onubense de la Merced-, luego que se le avise la muerte de algún hermano o hermana, congregarse para su entierro, asistiendo todos con el pendón, resando el rosario por el difunto o difunta y acudiéndole con la caja, paño y quatro zirios» (67). Todo ello, por cierto, era lo que el Ldo. Luis Dantés Bermejo, abogado y clérigo de menores de Huelva, pidió en 1660 a su cofradía de San Antonio:

«Mando que my cuerpo se lleve a enterrar en la caja de la cofradía de señor San Antonio desta villa, de que soy hermano, y cubierta con su paño, y la lleben quatro hermanos, y que pido al mayordomo por Nuestro Señor los convide, y aviendo

entrado en la yglesia, que my cuerpo sea puesto en el lugar que quisiere el Padre Guardián, puesta la caja en el suelo con quatro velas y las hachas de mis cofradías en las bancas dellas, de donde sea sacado my cuerpo y puesto y enterrado en dicha bóveda sin que aya otra forma en my entierro» (68).

Normalmente, los testadores no ofrecieron tantos detalles sobre su entierro y la función en ellos de las cofradías, ni las reglas de éstas solieron mostrarse demasiado explícitas. Por lo general, estas cuestiones venían codificadas suficientemente por las propias leyes de la costumbre, y fue usual que los cofrades moribundos encargaran vagamente a sus hermandades, como en 1699 el Ldo. Don Jacinto de Niebla, beneficiado de Gibraltor y hermano de la cofradía de San Pedro, que «me hagan mi entierro, nobenario y honrras según y con los sufragios que su acostumbrada piedad ejecuta con los hermanos difuntos» (69). Por eso resulta de especial interés que la hermandad de Jesús Nazareno de Aracena mostrara cierta preocupación en establecer por escrito las obligaciones funerales a que se comprometía:

«Ordenamos que, en muriendo algún cofrade, todos los demás hemos de asistir a su entierro juntándose para ello en la iglesia, precediendo recado situario, en donde estará prevenido el estandarte y cera de mano que llevarán todos, y el estandarte lo llevará el hermano mayor, y por su ausencia el diputado más antiguo, y saldrá procesionalmente con la devida modestia siguiendo al estandarte y rezando a coro el rosario, y en llegando el beneficio a la casa del defunto irán prevenidos los que han de llevar el cuerpo, que serán los menos antiguos y que no tengan cargo, irán a la iglesia del modo que salieron y, si el defunto fuere cofrade de otra cofradía y (quiere) que ésta también concorra, se tomará el sitio que a cada una por su antigüedad o estilo corresponda, procurando en ésa que no se dé escándalo ni motivo de discención y, en llegando a la iglesia, asistirán al oficio hasta que se sepuelte el cuerpo, teniendo la cera encendida desde el canon de la misa hasta que se concluya el oficio» (70).

La ceremonia era tan barroca de por sí que hubo, como indicaba la hermandad aracenense, quienes no perteneciendo a ninguna hermandad quisieron contratar a alguna de ellas para su cortejo fúnebre. Con todo, estas peticiones nunca fueron demasiado frecuentes por mera cuestión económica, y, aunque es cierto que tendieron a crecer levemente durante los siglos XVII y XVIII, en realidad sólo alcanzaron en la villa de Huelva al 2,4% de los testadores del XVII (71), al 3,2% de los de la primera mitad del XVIII y al 4,5% de los de su segunda mitad (72). Para el caso de los hermanos, este rito se vio continuado por la inhumación en la bóveda funeraria de la cofradía, por la celebración de los sufragios, el novenario y las honras y, ya en un contexto más amplio, por los recordatorios comunes a los cofrades difuntos. Sabemos, por ejemplo, que la esclavitud de la Merced de Huelva celebraba unas «honras mui solemnes todos los años el día treinta y uno de Diziembre, que lo es de San Silvestre, por los hermanos y hermanas defuntos, con misa, vigilia, doble de dos campanas, prosesión claustral y reponso de toda la comunidad, y dose misas resadas, suntuoso túmulo con las más luses que se pueda» (73); más celosa con

sus difuntos, la hermandad de la Soledad de Aracena les dedicaba a ellos el primer domingo de noviembre y, en general, todos los terceros domingos de mes (74).

Resulta, pues, fácil de comprender que la proximidad a la muerte no sólo excitara a los cofrades -como decíamos- a revisar sus cuentas y asegurar así sus derechos funerales, sino que incluso moviera a muchos individuos que no lo eran a inscribirse en alguna hermandad *in articulo mortis*. El caso debió ser, en efecto, tan usual y las cofradías debieron quedar tan lastimadas por ello en sus recursos económicos que algunas, por cierto, decidieron gravar con especiales cuotas las apresuradas inscripciones de los agonizantes. De hecho, el último capítulo de los estatutos de la esclavitud onubense de la Merced hacía la siguiente precisión:

«Se advierte que, si algún sujeto, hombre o muger, quisiere sentarse por hermano en el artículo de la muerte para lograr la indulgencia consedida para aquella ora y los sufragios que toda la religión mersenaria haze por los hermanos difuntos, no se le admita a menos que no dé por su entrada un doblón de sesenta reales» (75).

De todos modos, el negocio de contar con un entierro solemne a cambio de 60 reales seguía siendo rentable, máxime cuando la hermandad garantizaba, además de los ritos mortuorios, un suficiente cuerpo de indulgencias con las que evitar excesivas purgaciones en el más allá. «Si debiere algunos recudimientos a la cofradía de señor San Antonio, de que soy hermano, se satisfagan y paguen para gosar de las gracias e indulgencias de que gosan los demás hermanos», mandó el alférez onubense Juan Valiente Cid en mayo de 1661, que fue el mes anterior al de su muerte (76). Precisamente para gozar de las indulgencias concedidas a los cofrades de Nuestra Señora del Rocío de Almonte era para lo que, entre otras cosas, se crearon hermandades filiales en poblaciones del entorno, entre las que existió comunidad de gracias y jubileos. No en vano, las propias reglas de la hermandad del Rocío de Almonte prohibían, en 1758, «que en ninguno de los demás Pueblos de esta Provincia (*sic*) se prive del honor de tener tal Hermandad, como para que todos ganen las gracias, jubileos e indulgencias concedidas, y que se consedieren, a los Cofrades de esta Venerable Hermandad» (77).

En realidad, la nómina de indulgencias otorgadas a las hermandades por parte de la Sede Pontificia funcionó como verdadero ariete en la competencia por la captación de hermanos, aunque en esto, obviamente, jugaron con ventaja las hermandades terceras, que pudieron ofrecer de forma particularizada todas las gracias concedidas al conjunto de su orden. De hecho, las hermandades terceras acostumbraron a publicar junto con sus reglas los sumarios completos de sus privilegios y gracias, con los que un hermano podía alcanzar de una manera relativamente sencilla alguna que otra indulgencia plenaria: por ejemplo, en la esclavitud de la Merced, por sólo confesar y comulgar el día de su entrada (78).

Podía considerarse, por tanto, que la pertenencia a una cofradía no sólo comportaba un vínculo de solidaridad social y espiritual en la tierra, sino que prolongaba sus influencias más allá. Por el benéfico efecto de las indulgencias obtenidas por mediación de las hermandades, y por los sufragios que éstas dedicaban regularmente a sus cofrades muertos, resultaba evidente que los lazos de hermandad traspasaban por principio los

umbrales de la muerte; que un cofrade no dejaba de serlo del todo al morir o que, en definitiva, una cofradía era una asociación religiosa donde tenían cabida los vivos y los muertos.

Notas

- (1) El texto del presente artículo está fundamentalmente basado en el apartado «La sociabilidad religiosa. Las hermandades» incluido en Lara Ródenas, M. J. de: *Religiosidad y cultura en la Huelva moderna*. Tomo III de *El tiempo y las fuentes de su memoria. Historia moderna y contemporánea de la provincia de Huelva*. Diputación Provincial de Huelva. Huelva. 1995 [N. del a.].
- (2) Aunque los términos de «hermandad» y «cofradía» solieron emplearse indistintamente en tierras de Huelva durante el Antiguo Régimen, puede advertirse en ocasiones la existencia de ciertos matices diferenciales entre ellos, que aludirían fundamentalmente al grado de institucionalización de la asociación y a sus fines estatutarios. Así, podríamos pensar que el término «hermandad» englobó a cualquier tipo de asociación religiosa fuera cual fuese su naturaleza, finalidad y esquema organizativo, mientras que el de «cofradía» estaría reservado para congregaciones con suficiente cuerpo normativo y clara vertiente procesional. De hecho, todas las llamadas cofradías fueron también frecuentemente denominadas como hermandades, pero hubo hermandades -como las terceras y las gremiales- a las que rara vez se les nombró como cofradías, e incluso en alguna ocasión se dijo, por ejemplo, que «los hermanos de la ermandad de señor San Blas (...) no es cofradía ni tiene regla ni obligación alguna, más que tan solamente una deboçión de vezinos de esta dicha villa». [Solicitud de la hermandad de San Blas de Huelva al Arzobispado de Sevilla para el arreglo de su ermita. 1652. Archivo Diocesano de Huelva (A.D.H.), Justicia, Autos ordinarios, leg. 304, fol. 3 r.]. De todos modos, como decimos, esos dos conceptos solieron confundirse en la práctica y fue usual verlos fluctuar abiertamente en el seno de un mismo documento. Utilizamos aquí ambos términos, por tanto, dotándoles de un mismo significado.
- (3) Díaz Hierro, D.: *Historia de la devoción y culto a Nuestra Señora de la Cinta, Patrona de Huelva*. Huelva, 1967, pp. 215-244.
Díaz Hierro, D.: *Huelva y el Apóstol Santiago*. Huelva, 1972, pp. 89-117.
Díaz Hierro, D.: *Historia de La Merced de Huelva, hoy Catedral de su Diócesis*. Huelva, 1975, pp. 351-372 y 391-411.
- (4) González Gómez, J. M., y Carrasco Terriza, M. J.: *Escultura mariana onubense*. Diputación Provincial de Huelva. Huelva, 1981.
- (5) González Cruz, D.: «Cofradías y ritual de la muerte en la Huelva del siglo XVIII». *Gremios, hermandades y cofradías*, tomo I. Ayuntamiento de San Fernando. San Fernando. 1992, pp. 189-203.

- González Cruz, D.: «Cofradías y asociacionismo religioso en la Huelva del Antiguo Régimen: mentalidad, organización y recursos económicos (1700-1800)». En *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Historia Moderna*, tomo III. Junta de Andalucía, Córdoba, 1995, pp. 189-208.
- (6) Lara Ródenas, M. J. de: «Organización interna y estructuras de poder en las hermandades de Huelva durante el Antiguo Régimen». *Gremios, hermandades y cofradías*, tomo I. Ayuntamiento de San Fernando. San Fernando. 1992, pp. 215-241.
 - (7) González Gómez, J. M. y Carrasco Terriza, M. J.: *Op. cit.*, p. 415.
 - (8) González Gómez, J. M. y Carrasco Terriza, M. J.: *Op. cit.*
 - (9) Mora Negro y Garracho, J. A. de: *Huelva Ilustrada. Breve Historia de la antigua y noble Villa de Huelva*. Imp. del Dr. D. Jerónimo de Castilla. Sevilla, 1762, p. 167.
 - (10) Mora Negro y Garracho, J. A. de: *Op. cit.*, p. 168.
 - (11) González Gómez, J. M. y Carrasco Terriza, M. J.: *Op. cit.*, p. 213.
 - (12) González Gómez, J. M. y Carrasco Terriza, M. J.: *Op. cit.*, pp. 272-486.
 - (13) González Gómez, J. M. y Carrasco Terriza, M. J.: *Op. cit.*, p. 91.
 - (14) Respuesta de José Amador Moreno, vicario de Huelva, al interrogatorio de Tomás López. 1786. Biblioteca Nacional, Manuscritos, nº 7.301, fol. 131 v.
 - (15) Díaz Hierro, D.: *Huelva y el Apóstol...*, pp. 94 y s.
 - (16) Gutiérrez Marmonje, J.: *Historia de Aracena*. Publicado de forma mecanografiada en *Arcilasis II. Recopilación de textos históricos y literarios para fomentar el estudio de la Historia de Aracena y su serranía*. Ayuntamiento de Aracena. Aracena, 1992.
 - (17) «La cofradía de Santo Thomás de la villa de Huelba con la cofradía de San Antonio de Padua, hermandad de San Christóbal, San Blas y San Juan Baptista sobre preçedençia». 1655. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 304 bis, fol. 11 r.
 - (18) González Cruz, D.: «Cofradías y asociacionismo...», p. 190.
 - (19) Vid. Díaz Hierro, D.: *Historia de la devoción...*, pp. 222-228.
 - (20) Acta capitular de Huelva de 8-3-1552. Archivo Municipal de Huelva, Secretaría, leg. 1.
 - (21) «La cofradía de Santo Thomás de la villa de Huelba con la cofradía de San Antonio de Padua, hermandad de San Christóbal, San Blas y San Juan Baptista sobre preçedençia». 1655. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 304 bis, fol. 11 v.
 - (22) Lara Ródenas, M. J. de: *Muerte y religiosidad en la Huelva del Barroco. Un estudio de Historia de las Mentalidades a través de la documentación notarial onubense del siglo XVII*. Tesis doctoral mecanografiada. Universidad de Sevilla, 1997.
 - (23) Reglas de la hermandad de Jesús Nazareno de Aracena. 1760. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 20.

- (24) Cédula impresa por la hermandad tercera de San Francisco de Asís de Moguer y expedida el 22-12-1692 a su hermana Doña Catalina de Rivas.
- (25) *Reglas, y obligaciones, que han de observar los que vistieren el Sagrado Escapulario, y se asentaren por Siervos, y Esclavos de María Santísima Dolorosa, en la congregación fundada, y establecida en el Convento de los RR. PP. Mercenarios Descalzos de la Villa de Huelva. Summario de las Gracias, e Indulgencias, que están concedidas a dichos Siervos por los Summos Pontífices. Septenario, y Corona Dolorosa de la Reyna de los Mártires, y demás requisitos pertenecientes a dicha Congregación.* Imp. de Manuel Espinosa de los Monteros, Cádiz, 1774, p. 14.
- (26) *Libro en que se trata de la antigüedad del convento de Nuestra Señora de la Rávida y de las maravillas y prodigios de la Virgen de los Milagros.* Manuscrito del siglo XVIII. Archivo de la Provincia Bética Franciscana. Convento de San Buenaventura de Sevilla. Transcripción publicada por David Pérez. Ayuntamiento de Palos de la Frontera. Huelva. 1990, p. 165.
- (27) *La Santa Regla, que N. S. P. San Francisco dio a los profesores de su Sagrado Orden Tercero, y confirmada por nuestro Santísimo Padre Nicolao IV, puesta en compendio para los Hermanos de la Venerable Orden Tercera de la villa de Huelva, cuyo librito se costea a sus expensas.* Imprenta Mayor. Sevilla, 1785.
- (28) *Libro en que se trata...*, p. 170.
- (29) *Reglas, y obligaciones...*, pp. 33 y s.
- (30) Cit. en Lara Ródenas, M. J. de: «Organización interna...», p. 233.
- (31) Díaz Hierro, D.: *Huelva y el Apóstol...*, p. 94.
- (32) Reglas de la hermandad de Nuestra Señora de La Merced de Huelva. 1754. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 304 bis, fol. 5 v.
- (33) *Libro en que se trata...*, p. 165.
- (34) Vid. Lara Ródenas, M. J. de: «Organización interna...», p. 217.
- (35) Lara Ródenas, M. J. de: *Muerte y religiosidad...*
- (36) *Loc. cit.*
- (37) Testamento del Ldo. Juan de la Fuente y Leiva, otorgado en Huelva el 17-6-1669 ante Diego Díaz. Archivo Histórico Provincial de Huelva (A.H.P.H.), Protocolos Notariales de Huelva (P.N.H.), leg. 499, fols. 323 y ss.
- (38) Testamento del Ldo. Domingo Caro Millán, otorgado en Huelva el 23-10-1656 ante Antonio López Machado. A.H.P.H., P.N.H., leg. 366, fols. 178 y ss.
- (39) Solicitud de José Gómez González, vecino de Huelva, para tomar a tributo redimible un huerto de la cofradía del Santísimo Sacramento de la parroquia onubense de La Concepción. 1776. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 304 bis, fol. 5 r.

- (40) Cálculos efectuados sobre las cifras recogidas en González Cruz, D.: «Cofradías y asociacionismo...», p. 198.
- (41) *Vid. ibidem.*
- (42) *Vid. González Cruz, D.: «Cofradías y asociacionismo...», p. 197.*
- (43) Lara Ródenas, M. J. de: *Muerte y religiosidad...*
- (44) *Loc. cit.*
- (45) *Loc. cit.*
- (46) *Vid. González Cruz, D.: «Cofradías y asociacionismo...», pp. 200 y s.*
- (47) *Vid. González Cruz, D.: «Cofradías y asociacionismo...», p. 201.*
- (48) *Ibidem.*
- (49) González Cruz, D.: «Cofradías y asociacionismo...», p. 199.
- (50) Cit. en Núñez y Núñez, J.: *La campofrieña cofradía del Apóstol Santiago y su vieja plaza de toros*. Cádiz, 1956, p. 9.
- (51) Fernández Jurado, J. y Fernández Jurado, E.: «El Rocío: del mito a la realidad». *Huelva y su Provincia*, tomo IV. Tartessos, Cádiz, 1987, p. 258.
- (52) *Libro en que se trata...*, p. 165.
- (53) Reglas de la hermandad de Nuestra Señora de La Merced de Huelva. 1754. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 304 bis, fol. 3 v.
- (54) Reglas de la hermandad de la Soledad de Aracena. 1668. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 20.
- (55) *Reglas, y obligaciones...*, p. 15.
- (56) Reglas de la hermandad de Jesús Nazareno de Aracena. 1760. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 20.
- (57) Reglas de la hermandad de Nuestra Señora de La Merced de Huelva. 1754. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 304 bis, fol. 6 v.
- (58) Reglas de la hermandad de la Soledad de Aracena. 1668. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 20.
- (59) Reglas de la hermandad de Nuestra Señora de La Merced de Huelva. 1754. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios., P.N.H., leg. 769, fols. 332 y ss.
- (60) Testamento de Juan Valiente Cid, otorgado en Huelva el 7-5-1661 ante Antonio Hernández Almonte. A.H.P.H., P.N.H., leg. 769, fols. 332 y ss.
- (61) Testamento de Juana de la Barrera, otorgado en Huelva el 2-8-1697 ante José Hernández Almonte. A.H.P.H., P.N.H., leg. 113, fols. 526 y ss.
- (62) Testamento de Diego de Vallejo, otorgado en Huelva el 13-2-1673 ante Antonio de Vera. A.H.P.H., P.N.H., leg. 360, fols. 52 y ss.

- (63) Testamento cerrado de Juan de Vega Garrocho, otorgado en Huelva el 9-3-1650 ante Cristóbal Quintero y abierto el 11-3-1650. A.H.P.H., P.N.H., leg. 81, fols. 85 y ss.
- (64) Testamento cerrado del Ldo. Juan de la Feria Carlos, otorgado en Huelva el 30-3-1672 ante Antonio de Vera y abierto el 4-4-1672. A.H.P.H., P.N.H., leg. 775, fols. 114 y ss.
- (65) Reglas de la hermandad de Nuestra Señora de La Merced de Huelva. 1754. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 304 bis, fol. 4 v.
- (66) *Reglas, y obligaciones...*, pp. 23, 26 y s.
- (67) Reglas de la hermandad de Nuestra Señora de La Merced de Huelva. 1754. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 304 bis, fol. 4 v.
- (68) Testamento cerrado del Ldo. Luis Dantés Bermejo y Andrada, otorgado en Huelva el 21-5-1660 ante Francisco López Machado y abierto el 10-2-1661. A.H.P.H., P.N.H., leg. 378, fols. 14 y ss.
- (69) Testamento del Ldo. Don Jacinto de Niebla, otorgado en Gibraleón el 6-8-1699 ante Gaspar Fernández Fontecha. Archivo de Protocolos de Gibraleón, Protocolos Notariales de Gibraleón, leg. 1.002, fols. 182 y ss.
- (70) Reglas de la hermandad de Jesús Nazareno de Aracena. 1760. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 20.
- (71) Lara Ródenas, M. J.: *Muerte y religiosidad...*
- (72) González Cruz, D.: *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del Siglo de la Ilustración*. Diputación Provincial de Huelva. Huelva, 1993, pp. 222 y s.
- (73) Reglas de la hermandad de Nuestra Señora de La Merced de Huelva. 1754. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 304 bis, fol. 4 v.
- (74) Reglas de la hermandad de la Soledad de Aracena. 1668. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 20.
- (75) Reglas de la hermandad de Nuestra Señora de La Merced de Huelva. 1754. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 304 bis, fol. 6 v.
- (76) Reglas de la hermandad de Nuestra Señora de La Merced de Huelva. 1754. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 304 bis, fol. 4 v. Testamento de Juan Valiente Cid, otorgado en Huelva el 7-5-1661 ante Antonio Hernández Almonte. A.H.P.H., P.N.H., leg. 769, fols. 332 y ss.
- (77) Reglas de la hermandad de Nuestra Señora de La Merced de Huelva. 1754. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 304 bis, fol. 4 v. *El Rocío*, tomo II. Anel. Granada, 1981, p. 124.
- (78) Reglas de la hermandad de Nuestra Señora de La Merced de Huelva. 1754. A.D.H., Justicia, Autos ordinarios, leg. 304 bis, fol. 4 v. *Esclavitud de Nuestra Señora de la*

Merced, Redención de Cautivos, fundada por el Glorioso Padre, y Patriarca San Pedro Nolasco, confirmada después, y enriquecida con innumerables Indulgencias, por la Santa Sede Apostólica, mandada imprimir por la de la Villa de Huelva. S.i., s.l., s. a. [1737], pp. 7 y s.

SOCIEDAD Y RELIGIOSIDAD CONTEMPORÁNEAS EN LA EUROPA MERIDIONAL. APROXIMACIÓN A UNA CULTURA LIBERADORA

José DOMÍNGUEZ LEÓN

U.N.E.D. (Centro Asociado de Sevilla)

Precisiones conceptuales y metodológicas.

Acotación de un marco espacial y cronológico para el análisis temático

Lo que a continuación se expone no es en modo alguno un intento de síntesis de la historia de la religiosidad meridional europea durante la época contemporánea, como pudiera parecer en una interpretación ligera, ni tampoco una exposición de contenidos encaminada a realzar el papel ejemplificado por la religiosidad de los andaluces y muy en particular la conectada con la Semana Santa. Cualquiera de estas dos opciones, perfectamente lícitas aunque monumentales, podríán llevarnos a lo presuntuoso en un trabajo de tan reducida extensión como el presente, además de correr el riesgo de caer en apologías que suelen estar vinculadas con una manera un tanto miope de contemplar lo que nos rodea, por el empeño que en tal caso suele ponerse en destacar lo evidente, aquello que casi todos ven y que, por añadidura, no precisa ni demostración, ni de un sesudo análisis para sistematizar en forma de didáctica exposición lo que los demás desean recibir. Para tan corto viajes no se necesitan alforjas.

El presente trabajo se puede concebir y ofrecer como un intento de reflexión sobre líneas y niveles de problematicidad en el ámbito de la religiosidad meridional europea contemporánea, con un marcado objetivo delimitador de las peculiaridades propias de los fenómenos andaluces relativos a esta temática. En realidad se ha hecho muy poco en orden a establecer conexiones entre lo que sucede en el marco andaluz y sus posibles nexos con otras formas de pensar y de ser próximas o alejadas geográficamente pero emparentadas al fin y al cabo. Unido esto a lo reiterativo de tantas y tantas aportaciones que inciden en aspectos estrictamente materiales y formales de la religiosidad, amparadas en un excesivo localismo, se percibe una especie de desenfoque que provoca el que el estudio de la religiosidad popular y de las manifestaciones de la Semana Santa caigan en visiones narcisistas y, en demasiadas ocasiones, con una ausencia clara de rigor al producirse una eclosión de opiniones, indagaciones -que no investigaciones de cariz científico-, publicaciones, etc.

A lo largo de los últimos años se ha venido desarrollando una corriente de investigación en torno a la religiosidad y las hermandades andaluzas desde diversas perspectivas, destacando la histórica, la antropológica y la artística. Todas ellas remiten a aspectos fundamentales de la vida religiosa de los andaluces y por tanto tienen una entidad propia

pero, al mismo tiempo, resulta innegable que se ha producido un fenómeno de aislamiento temático en este ámbito, de manera que apenas se conecta su contenido con otros de matiz general en los cuales se incardina.

En la esfera puramente social se ha tratado muy poco sobre la religiosidad popular y la Semana Santa en relación con la estructura y el tejido en que se inserta, y esto tiene tanta más relevancia cuanto que resulta imposible comprender globalmente sus manifestaciones sin el concurso de un conocimiento profundo de la sociedad en que se producen. Lo restrictivo del estudio sobre la Semana Santa referido exclusivamente a las realizaciones materiales viene a ser un estrecho corsé que es preciso romper, pues de lo contrario corremos el peligro de caer en simples repeticiones factuales basadas en determinadas recopilaciones documentales carentes de un mínimo rigor. De hecho, mientras la investigación en el campo del arte se ha desarrollado enormemente, la centrada en los rasgos estrictamente históricos está sufriendo una especie de estancamiento debido a la falta de estudios serios de base y a que varias de sus parcelas están siendo abonadas por personas entusiastas pero sin una suficiente preparación y agudeza historiográficas.

No obstante, si lo apuntado es cierto, parece innegable que sería necesario esclarecer por qué es preciso tratar de relacionar diferentes elementos, muy dispares y distantes además, de cara a analizar la religiosidad andaluza. Fundamentalmente debemos seguir la pista y la perspectiva de que casi todo aquello que acontece en el terreno que nos ocupa está conectado con las grandes corrientes de espiritualidad, ya sean las oficiales o del clero y de la jerarquía, las de las capas medias y dirigentes, o bien las de los sectores netamente populares. Uno de los rasgos de la contemporaneidad es precisamente este, es decir, que la mundialización de la historia, al menos en el marco geográfico continental europeo, determina una interrelación cada vez más acusada de los fenómenos de todo tipo y naturaleza social, política, económica y, por supuesto, espiritual. Al hacer una historia o una antropología histórica ceñida a un lugar y a una época se hace imprescindible ligarla con espacios próximos y con situaciones que pueden ofrecer contraste y hasta validación a lo aportado. Por el contrario, la erudición localista aleja los resultados de posibles valoraciones ambientales en cuanto a captar las verdaderas dimensiones de los fenómenos analizados, sencillamente porque apenas quedan oportunidades de comparación con otros.

Por otro lado, es vital hacer hincapié en que la historia -o la antropología o la sociología históricas- de las manifestaciones de la religiosidad popular forman parte fundamental de la historia de la Iglesia, entendida ésta como conjunto de fieles y no en su acepción meramente jerárquica. En el caso de las manifestaciones religiosas andaluzas, y más concretamente de las de Semana Santa, cobra este elemento un especial relieve en cuanto supone una de las más importantes concreciones de la espiritualidad popular, especialmente durante los dos últimos siglos. Si a ello unimos el que tales manifestaciones de religiosidad han estado entrelazadas de manera muy sólida con la forma de entender la mayoría un modelo de práctica religiosa y por paralelismo de salvación, podemos apreciar con nitidez que no es lógico -ni creo que tampoco operativo- desligar aspectos tan cohesionados. El resultado estriba en que, contra lo que apuntan algunas visiones excesivamente teologizadas, analizar la religiosidad popular en general o la Semana Santa en

particular es también hacer una historia de la Iglesia desde un sustrato laico y popular y, consecuentemente, penetrar en la historia de la salvación de ese pueblo que busca caminos, en demasiadas ocasiones alternativos a los modelos de espiritualidad y práctica religiosa ortodoxos u oficiales. Esto no excluye la posibilidad, constatada frecuentemente, de que en dichas manifestaciones tengan cabida personas o elementos abiertamente contrarios a la Iglesia, en tanto son hechos multitudinarios y abiertos, pero esto no puede llevar a tacharlos de simplemente laicos e incluso paganizantes, puesto que se inscriben en el sentimiento de sectores populares que ejemplifican una gran tolerancia, permitiendo amalgamar posturas de práctica religiosa con otras que significan llanamente diversión en el sentido lúdico o sostenimiento de tradiciones culturales en el sentido social.

De otra parte, se hace necesario delimitar desde un óptica conceptual y cronológica el marco y el límite de lo contemporáneo para esta reflexión, como punto de partida para entender la adecuación o desfase de estas vivencias religiosas con respecto a la contemporaneidad. Aun en el caso de que adoptásemos una estructuración cronológica convencional encontraríamos puntos disyuntivos en lo referente a la religiosidad meridional y en consecuencia a la andaluza. El tiempo de las dos centurias que abarcan el final del siglo XVIII y los tramos finales del XX es para la religiosidad meridional europea, y para la andaluza en especial, un largo período de cambios y gestación de rasgos distintivos, e incluso fundamentales, en sus sesgos materiales, estéticos y espirituales; pero también aparece en primer plano un marcado carácter de tradicionalismo plasmado en la pervivencia de antiguas costumbres, estructuras, etc. Así, se podría apuntar que la contemporaneidad no se vive plenamente en Andalucía, al menos en materia religiosa, hasta hace relativamente poco tiempo (1).

Cabría valorar estos extremos, sobre todo porque la falta de ruptura contundente con el Antiguo Régimen social es todavía realidad en Andalucía hasta mediados del siglo XIX, al tiempo que se constata un continuismo de formas de religiosidad barroca. Sin embargo, estos factores han de ser considerados también como integrantes de una religiosidad que contrasta con la de otras zonas del país y europeas, en las cuales se producía una evidente descristianización, tal vez debido al proceso de industrialización o, sencillamente, al avance de las culturas urbanas. En este sentido, la religiosidad andaluza mantuvo claros distintivos de la propia en un mundo preindustrial (2).

Las religiosidades meridional y andaluza tienen que contemplarse desde las perspectivas que le confieren los distintos modos de ver y entender la religión, es decir, que dependiendo del nivel concreto de formación -personal o colectiva- en materia espiritual, se establece una religiosidad de la cual deriva una práctica religiosa. Entender este simple esquema puede ser una de las claves para asimilar y comprender la complejidad del mundo de las formas religiosas en la Andalucía contemporánea. De aquí se deriva un problema metodológico de primer orden como es la definición de los conceptos de *religión*, *religiosidad* y *manifestaciones religiosas*. Por un lado nos hallamos ante el hito rector que supone el adoctrinamiento, o dicho de otra manera, se producirían distintas y muy variadas formas religiosas tan sólo a partir de la diferente formación doctrinal. Esta parte del asunto guardaría una íntima relación con el entramado socioeconómico, al ser muy distantes y a

veces contrapuestos los cauces por los cuales se inculca la religión a la pluralidad de capas y grupos sociales. No parece guardar mucha vinculación la religión aprendida por los estratos altos y privilegiados de la sociedad andaluza -y las meridionales europeas igualmente- con la de *la gente poco importante*. El concepto de *religión* para una persona relativamente cultivada, sobre la que se ha ejercido un adoctrinamiento enmarcado en su formación denotativa de un grupo socioeconómico alto será completamente distinto del de otra cuyo entorno social -familia, ocupación, etc.- no valora como necesario lo religioso, al menos en sus elementos más formales, viendo más importante rasgos más específicos de la materialidad consecuente al hecho religioso. Llevarían estos planteamientos a la consideración de una heterogeneidad en cuanto a la religión en sí. De otra parte, en un segundo nivel de estructuración nos topáramos con modelos religiosos concretos, consolidados sobre la base de una religión aprendida. Todos los individuos o los grupos que poseen una idea determinada de la religión -su religión- tienden a elaborar, por sí solos o a través del medio en el que se incardinan, un sistema de valores, actitudes y comportamientos que, en definitiva, esbozan lo que es su *religiosidad*. Ámbito este en el que también se encuentran variadas alternativas dependiendo del concepto de religión. Quedarían las *manifestaciones religiosas* o la plasmación en la práctica de unos modelos religiosos inspirados en la particular manera de concebir la religión. Las manifestaciones no tienen por qué responder globalmente al modelo de religiosidad entendido en su integridad, ya que, por lo general, sólo indican una parte del mismo y tendríamos que recurrir al conjunto de manifestaciones que componen la práctica de un modelo religioso para definirlo.

Sintetizando estos tres conceptos tendríamos que el primero, la *religión*, sería el conjunto de dogmas y bases doctrinales; lo que se debe saber y creer. El segundo, la *religiosidad*, es el modelo que deriva de la concepción del primero; obedeciendo normalmente a una opción dentro de un abanico de posibilidades. El tercero, las *manifestaciones religiosas*, son la plasmación en la realidad de modelos -entiéndase religiosidad- que se inspiran en la religión (3).

Con respecto a entender la religiosidad meridional como un factor clave en la Historia de la Salvación en la contemporaneidad, se trata de un hilo conductor que sigue un pueblo particularmente, buscando de forma consciente o inconsciente una identificación o relación con Dios que redunde en su propia salvación. Hay que dejar patente que la religiosidad popular meridional es salvífica en general, pero no tanto por buscar medios de salvación espiritual o eterna -que mayoritariamente no se persiguen-, sino por adentrarse en alcanzar medios paliativos ante las necesidades más perentorias o los infortunios. Este tipo de salvación está apegado a lo vivencial y en un sentido estrictamente doctrinal vendría a suponer el reinado de Dios en la Tierra, lo cual está presente en las religiosidades católicas más recientes, por un mero imperativo de la solidaridad y la justicia preconizadas por el cristianismo. Aquí son valorables todos los hechos o acontecimientos relacionados directa y a veces indirectamente con la religiosidad, y más en concreto con las manifestaciones de la misma, pudiendo enfatizarse: los momentos estelares en la evolución de la religiosidad; los puntos de ruptura y los elementos y factores de cambio; las figuras más destacadas e influyentes; y las situaciones conflictivas, incluidas aquellas que denotan un

cierto alejamiento de las masas con respecto a la religión. El conjunto de estos cuatro rasgos puede dibujar, con bastante aproximación, el contorno del camino religioso europeo meridional en la contemporaneidad, y casi siempre encontraremos en ellos conexiones muy serias con el mundo de las hermandades y de la Semana Santa, que sería poco menos que imposible de separar de cuanto configura la mentalidad global en materia religiosa y la forma de trasladarse la misma al terreno de la práctica (4).

Los rasgos distintivos de la religiosidad meridional europea en la época contemporánea

Desde lo apuntado conviene insistir en lo fundamental que resulta establecer nexos entre los acontecimientos que se producen en el ámbito de la religiosidad en las diferentes zonas meridionales europeas, hasta captar lo que sería una visión de conjunto sobre la misma. Las revoluciones producidas en las distintas estructuras a lo largo del período contemporáneo actúan como catalizadores de los brillos o de las sombras de dicha religiosidad, dependiendo de la naturaleza de los fenómenos, su intensidad, la duración y, por supuesto, el lugar en que se instauran.

En primer lugar, las revoluciones de corte económico originan tales tipos de mutaciones en la trama social y en el mundo de las mentalidades que sería necesario analizarla detenida y particularmente, aunque ello no es el objetivo principal de este trabajo. Resulta obligado, no obstante, realizar ciertas referencias a las mismas. Las formas en que tal y como contemplamos las manifestaciones recientes y actuales de la religiosidad meridional nos inducen a reflexionar acerca de sus orígenes y los elementos históricos y doctrinales más influyentes en las mismas, lo cual ha llevado a repetir hasta la saciedad el gran bagaje barroco que predomina en la misma en zonas como Andalucía, y la espiritualidad barroca se caracterizaba por unos rasgos que difícilmente confluyen en el ambiente social y económico contemporáneo. A no ser que escudriñemos sobre la pervivencia de ciertos elementos estructurales en dichas sociedades que vendrían a denotar un grado de continuismo en el entramado de la mentalidad religiosa apegada a las formas de ser y de pensar, no encontraremos bases para interpretar la religiosidad meridional contemporánea.

Las revoluciones económicas parece claro que desarticularon desde el sistema de producción y de consumo más tradicionales hasta las maneras de influir estos en las formas de actuar ante las pulsiones y presiones sociales y religiosas. No en balde llegaba el nuevo ámbito vital en todos los ritmos -político, económico, social, religioso, cultural, etc.- a determinar una configuración del existir que marcaba graves diferencias con el pasado, desarticulando esquemas y estructuras gradual y progresivamente, hasta casi acabar con el mundo concebido en la modernidad y, muy especialmente, con las líneas de identidad en lo espiritual así como con las influencias que esto último pudiera tener en el creer y actuar cotidiano. Los cambios socioeconómicos en torno al proceso de la Revolución Industrial nos indican que los procesos experimentados en general en la Europa occidental, con Inglaterra a la cabeza, no eran ni mucho menos extensibles a las zonas meridionales, y esto poco tiene que ver con el catolicismo acendrado y hasta militante de dichos países, puesto que las zonas correspondientes a la futura Bélgica no dejaban de ser

católicas y, sin embargo, se habían incorporado de pleno al proceso industrializador como una especie de cabeza de puente en la Europa continental. Mientras que en los países y zonas europeos más septentrionales se dieron procesos de radicales transformaciones económicas y sociales en la línea de una pérdida de las estructuras artesanales y productivas protegidas, como los gremios o similares a ellas, en las latitudes más meridionales se pudieron demorar los cambios en tal sentido habida cuenta del atraso en la evolución social, la falta de inversiones en la industria o en una agricultura de tipo capitalista, el mantenimiento de *costumbres populares de sometimiento a situaciones de injusticia*, la tal vez menor eclosión de estallidos propios de la protesta popular o social, el relativo *distanciamento de los grupos sociales más humildes del terreno de la política* o, lo que es lo mismo, la casi nula posibilidad de participar en iniciativas que redundasen en mejoras notables a través de la actividad política, así como de un etcétera larguísimo de factores que nos darían el escorzo de estos paisajes sociales y políticos meridionales. Sin embargo, esta relación de elementos no indica que en materia de religiosidad se mantuvieran igualmente todas las estructuras más tradicionales, ni que se constataste un cierto nivel de sometimiento de los sectores de la *gente poco importante* con respecto al clero, a la jerarquía ni a lo que podríamos denominar formas ortodoxas u oficiales de actuar en sociedad como resultado de la religión predicada. En efecto, los grupos sociales más desfavorecidos pudieron estar más o menos al margen de los grandes cambios económicos y vitales que parecían cernirse sobre la Europa meridional, olvidados de todo cuanto no fuese el trajín diario encaminado a la búsqueda del sustento para la familia (5).

En este marco, de cronología imprecisa pues los ritmos varían bastante de unos lugares a otros, tiene lugar un curioso fenómeno de emulación en materia económica e ideológica protagonizado por los estratos medios y altos, por los burgueses y las burguesías, que se filtran como por ósmosis en los más recientes patrones de conducta, hasta casi coincidir en vestir igual -a la moda-, pensar de forma casi idéntica en lo político, perseguir similares metas de bienestar económico a costa de cualquier cosa y de quienes sea, actuar ideológicamente en las mismas direcciones y, por añadidura, creer en las alternativas de movilización religiosa más afines, llegándose en este campo a la exportación a lo largo de casi todo el siglo XIX de unos modelos de religiosidad franceses que calaron hondo en algunas sociedades como la española (6). De forma paralela se consolidaba un sistema de relaciones sociales que impulsaba a los afortunados al asociacionismo del más variado cuño, no sólo político, sino profesional y hasta religioso, lográndose en pocas décadas una clara implantación de asociaciones confesionales católicas hermanas en casi todos los países europeos. Los más humildes fueron el pasto de esas llamas, pues la religiosidad burguesa se planteó una especie de cruzada encubierta orientada a la evangelización de quienes se estaban distanciando cada vez más de la Iglesia. Lo curioso es que estas asociaciones tuvieron un gran predicamento entre las capas sociales medias y altas, mientras que la *gente poco importante* apenas se dejaba movilizar en el nivel específico que para ellas se había estipulado, es decir, el de las ovejas del rebaño a pastorear para volverlas al buen camino abandonado, aprendiendo de los modelos religiosos importados por sus catequizadores y sirviendo fielmente a los mismos como trabajadores en un intento de elimi-

nar los roces y las contradicciones socioeconómicas a cada paso más evidentes. Las asociaciones proletarias empezaron a ser moneda de cambio común pero en ciertas zonas tampoco estas arraigaban, como dando a entender que los pobres ya estaban asociados en algunas modalidades organizativas, como pudieron ser las evolucionadas hermandades y cofradías. De todas formas, este proceso es bastante complejo y no debe ser reducido ni infravalorado en una explicación divulgativa. Como aclaración de los elementos que lo integran podemos insistir en que la catequización de los sectores más humildes en las sociedades meridionales no era una tarea cualquiera o sin importancia sino más bien un trabajo asumido por quienes esperaban ser los dirigentes políticos y económicos quienes, a su vez, trataban de imponer una moral de cara a la vida. Como quiera que esa manera de entender la existencia, amparada en lo trascendente, como aportación fundamental de la religión católica, chocaba con la practicidad -o mejor pragmatismo- con que los trabajadores y los pobres abordaban la constante y diaria lucha por la supervivencia, aparecían graves contradicciones difíciles de resolver. Una de esas enormes disyuntivas parecía consistir en que el cristianismo no ofrecía demasiadas alternativas a las grandes diferencias sociales y a los desequilibrios generadores de injusticias, lo cual podría dar como resultado más o menos próximo un abandono de la práctica religiosa puesto que se posponía el remedio de todos los males de la humanidad hasta el ámbito y el momento de la salvación. Por ello resulta fundamental el entender cómo en las sociedades europeas meridionales se ofrece la cuestión salvífica en un primerísimo plano en la religiosidad de las capas acomodadas, interesadas en realizar buenas obras y en llevar adelante una piedad muy medida y calibrada encaminada a la búsqueda de indulgencias que posibilitasen un tránsito asegurado hacia la salvación. Esto mismo es, entre otras cuestiones, lo que provoca el nacimiento y desarrollo de asociaciones de carácter religioso cuyo fin principal consiste en la evangelización de los grupos sociales bajos y marginados, lo mismo en el ámbito católico que en el de las diferentes Iglesias protestantes europeas (7).

La mirada con que los sectores privilegiados contemplan a lo largo del siglo XIX esta tarea catequística tiene unos tintes de integrismo religioso directo en unas ocasiones y encubiertos en otras, pero radicalismo al fin y al cabo. Para colmo, la propuesta social -y religiosa en sus aspectos doctrinales- que se proyecta sobre la *gente poco importante* suele consistir en una especie de dictado de normas poco acordes con la realidad de sus vivencias cotidianas, motivo de primer orden para entender los alejamientos de la práctica religiosa. El error podía estar precisamente en concebir que se podía hablar a los trabajadores y a los desheredados acerca de las buenas obras y de la piedad para salvar sus almas, y aconsejar resignación en cuanto a diferir el disfrute de bienes muy elementales hasta haber alcanzado el cielo. Lo cierto es que las desigualdades y las injusticias eran sobradamente conocidas y sufridas además por esta *gente poco importante*, con paciencia exacerbada y con impotencia rayana a veces en la mortificación propia de la santidad, lo cual originaba una seria increencia en los vehículos evangelizadores y en la doctrina que retardaba la consecución de una mejora en las condiciones de vida. Así, la religiosidad de los más humildes no se revelaba como salvífica, ¿para qué?, sino más bien mediadora, en el sentido de que las instancias representadas por Dios, Jesucristo, la Virgen o los santos eran

requeridas en una petición de favores casi siempre terrenales, relacionados con la salud, la fortuna, el trabajo, los riesgos, etc. Para tan leve recorrido no se necesitaban los bagajes que proporcionaba la completísima doctrina católica pues, con poco saber religioso, se podían pedir intercesión o favores ante necesidades apremiantes o infortunios.

Contemplada de esta guisa la relativa simplicidad de la fe, cabe cuestionarse para qué servirían entonces las recomendaciones que estuviesen ubicadas al margen de esta sencillez de los pobres. Por otro lado, la visión de los humildes con respecto a la religiosidad de los pudientes se podría cifrar en una especie de estereotipo, muy deformado pero bastante justificable desde un punto de vista material. Los pobres en las sociedades meridionales veían cómo a cada paso se intentaba para con ellos una pastoral que no iba más allá de la pura férula para dominar sus impulsos más primarios. La resignación a la que se ha aludido forma parte indisoluble de la catequización orientada a los pobres y ejercida por actores interesados muy directamente en que tal postura se convirtiese en algo vital en esencia.

El consecuente rechazo que se vislumbra entre los menos favorecidos tendría mucho que ver con la necesidad de estos de escapar de una enorme imposición, como era la de obedecer constantemente, en lo religioso, lo económico, lo social y lo político. De hecho, la *protesta popular* sólo parece constatar en casos muy concretos hacia finales del Antiguo Régimen y a lo largo del tránsito al Nuevo Régimen, especialmente en el terreno urbano, lo cual indicaría, en última instancia, que en el ámbito rural eran bastante más fuertes las presiones que en todos los órdenes soportaban los trabajadores, con independencia del sistema de creencias y saber o práctica religiosa llevados a cabo. A esto hay que añadir que la inculcación religiosa incidiría precisamente en la disuasión ante posible eclosiones de odios sociales o de planteamientos de conflictos sobre la base de injusticias o reclamaciones de diverso tipo. Esta enseñanza de la religión a los más pobres se solía caracterizar por centrar los pilares de lo acomodaticio en el plano social y económico y, por extensión, también en el político, pues se trataba de educar para que las relaciones sociales siguieran caracterizadas por un cierto equilibrio entre las posibilidades de progreso económico reconocido para todos, y las probabilidades exiguas de cambiar el rumbo del infortunio o la ruina personal de la mayoría. Todo cuanto supusiera anhelos de salir de dicha situación podría generar a la larga un desequilibrio social y, en tal sentido, debería ser combatido mediante una evangelización que contuviese la potencial avalancha (8).

Percibida esta actitud didáctica por los trabajadores como el dominio de los privilegiados también en el ámbito de la religión, poco futuro quedaba a la práctica religiosa a cada paso más y más reclusa entre los sectores sociales destacados por arriba. En efecto, desde la base social, por abajo, se contemplaría el fenómeno de la religión y de la práctica religiosa habituales como algo de ricos, ante lo cual habría que huir. Además, los procesos desamortizadores o de laicización de las sociedades católicas que se experimentan desde la quiebra del Antiguo Régimen situaron al clero en una dicotomía nada fácil de resolver, con el agravamiento de las ya difíciles relaciones con los grupos populares. El restar al clero y a la jerarquía de los principales medios económicos para sustentarse, así como para mantener el culto y realizar obras de caridad, parece que situó a los religiosos en manos de

los privilegiados, con el consiguiente deterioro de gran parte de las instituciones que organizaban el ejercicio de la atención evangélica hacia los desvalidos. Tal vez no se haya insistido lo suficiente en el valor de la desamortización en España, así como de fenómenos similares en Francia y en otros lugares europeos para explicar las posiciones del clero nacional en cada caso y la descristianización subsiguiente al proceso de transformación de las sociedades agrarias en urbanas e industriales. Las tesis de Brenan con respecto al anarquismo español apuntan en esta dirección, en tanto sólo es posible entender el hecho de de un profundo anticlericalismo como el experimentado en nuestras regiones, y especialmente en las agrarias, en un pueblo marcadamente creyente que había contemplado cómo el clero se alejaba de los humildes y estrechaba sus vínculos con quienes más le podían apoyar económica y políticamente.

El papel contrarrevolucionario y la práctica religiosa en la Europa meridional

Llegados a este punto se hace necesario reflexionar acerca del papel contrarrevolucionario que la Iglesia o algunos sectores determinantes de la misma pudieron haber ejercido en el momento de cambio a estructuras sociales y políticas netamente contemporáneas. Resulta extremadamente complejo establecer y centrar unos elementos diferenciadores claros entre las distintas posturas sostenidas por la Iglesia ante los variados hechos de carácter revolucionario o político en torno a finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, sobre todo en relación al reconocimiento y posible aceptación de opciones que se abrían camino en el marco político.

A pesar de que aparentemente no existe un conflicto de intereses entre las realizaciones de la Revolución Industrial surgida en Inglaterra y la Iglesia, no hay más que esperar a que la consolidación de aquella se acompañe de los intentos burgueses por hacerse con el poder político. Es entonces cuando se produce la colisión en todos los terrenos entre el clero, la jerarquía y los creyentes por un lado, es decir, la Iglesia, y por otro la burguesía emergente en lo económico y en lo político. Si en algunos lugares no se aprecia un belicismo acentuado es precisamente porque no existe una presencia fuerte del catolicismo -casos de Inglaterra y de las Trece Colonias en la costa este de América del Norte-, o porque estos hechos revolucionarios no tocan de lleno el estado de la sociedad y el papel del clero y de la Iglesia. Sin embargo, en la medida en que de las revoluciones económicas y políticas se derivan situaciones que son claramente lesivas para el propio pensamiento y acción de la Iglesia, son anatimizadas como potenciales peligros y en torno a ellas se teje toda una red de prevenciones, a modo de cordón sanitario que impida su propagación a las latitudes caracterizadas por gobiernos absolutistas y por el dominio del catolicismo sobre las demás confesiones. Estos fenómenos, de cambios serios y en ciertos casos radicales en las estructuras de pensamiento y de acción en lo ideológico y lo religioso abren pistas para interpretar cómo evoluciona la mentalidad religiosa en el catolicismo europeo meridional, bastante apegado a las formas más tradicionales de pensar y de ser. El conjunto de hechos y características definitorios de la religiosidad meridional está plenamente influido por estas transformaciones aludidas, hasta el extremo de que las nuevas situaciones determinan

en líneas generales un grado constatable de aumento de libertades individuales y una disminución de los miedos en el marco de lo religioso. De hecho, se podría hablar de un mantenimiento de prácticas religiosas colectivas caracterizadas por la escasa exigencia impuesta a los católicos en ellas participantes, como son las emanadas de las hermandades y cofradías en sus aspectos externos y especialmente procesionales, mientras que se percibe un distanciamiento de importantes sectores populares con respecto a las prácticas que requieren un entrega o claudicación, como son las relativas a la frecuentación de sacramentos, la misa dominical, el cumplimiento pascual, etc. La desaparición progresiva de los miedos con que los sectores populares acogen la presión social que sobre ellos se ejerce para lograr el cumplimiento pascual y su acercamiento a los sacramentos, delimita un amplio campo de actuaciones matizadas por escapar de la vigilancia clerical y secular en torno a las variadas formas de proceder cotidiano basado en exigir coherencia entre estas y el catolicismo. Precisamente donde se ejerce un relativo o escaso control sobre la práctica religiosa es en el seno de algunas de las asociaciones de fieles -laicos- que llevan a cabo una práctica continuada y pública, tal vez poco rigurosa y esencialmente superficial, como son las hermandades, congregaciones y cofradías. La patente de buen católico que se pudiera desprender de la adhesión a alguna de estas asociaciones queda reflejada en la constante crítica que reciben desde su entorno pues, sencillamente, se trata de subrayar en ellas que no cumplen con aspectos formales y externos, tal vez perdiéndose en lo anecdótico o visible, pero sin entrar demasiado en lo relativo a lo que de fe y piedad auténtica encerraban (9).

Se puede entender con facilidad que la oposición eclesial a lo derivado de las revoluciones en sus vertientes ideológicas fuera contundente, pues había que instruir a los católicos en acciones o procedimientos diametralmente opuestos, en un intento de dejar desprovistos de apoyo y alimentación a los procesos políticos en marcha en los diferentes países europeos. Estas directrices se amparaban en el carácter materialista, racionalista y subversivo ejemplificado en los procesos revolucionarios de todo tipo, no sólo en los políticos sino también en los ideológicos, científicos y sociales. La ausencia de claridad y coherencia era manifiesta en la oposición clerical y eclesial a los fenómenos en los que el fondo de la cuestión estribaba en la defensa de las preeminencias y privilegios, así como de las posesiones de la Iglesia en la esfera política, como ocurría en el caso de la *cuestión romana*, que en el fondo no era sino el peso del pasado en cuanto que la Iglesia romana era otro poder temporal más, es decir, un estado cuyo jefe era el Papa, al cual vinieron a destronar -temporal y, por lógica, territorialmente- las revoluciones y los cambios políticos en la Europa occidental. El último aldabonazo fue el hecho estelar de la unificación italiana y las consecuencias no se dejaron sentir sólo en los antiguos estados pontificios -en su acepción de los habitantes, católicos y obedientes al Papa en lo espiritual-, sino que tuvieron serias repercusiones en el resto del mundo católico y en especial en casi toda la Europa occidental. En los países católicos fueron particularmente graves estas consecuencias pues la larga serie de condenaciones del *Syllabus* ponía en tela de juicio la siempre esgrimida neutralidad política de la Iglesia, a la vez que dejaba a los creyentes en muy deteriorada situación con respecto a la movilización política. O se hacía caso de los dicta-

dos del clero y se mantenían entonces posturas contrarrevolucionarias y casi autolesionadoras de intereses legítimos o, por el contrario, se tomaba el carro del liberalismo y las reformas políticas y sociales a costa y con el riesgo de la excomunión automática. Este es el dilema que reiteradamente se venía suscitando a los católicos de las capas medias y altas en los países meridionales europeos, mientras que los humildes, como se ha planteado, ocupados en la lucha diaria por subsistir, se alejaban del complicado sistema de creencias y dogmas al que la jerarquía les estaba intentando someter de una u otra forma (10).

La condena del liberalismo político se convertía así en una especie de imperativo para describir a los creyentes otro camino a seguir. Lo que realmente ocurría es que ese sendero estaba minado de obstáculos y dificultades, ante todo de comprensión, y que a las mayorías -las masas de trabajadores, jornaleros y marginados- se les estaban ofreciendo las distintas versiones de un socialismo esperanzador, o al menos prometedor, desde mediados del siglo XIX. Condenar de nuevo estas ideologías y sus aparentes pretensiones -pues casi únicamente se contó con la realización revolucionaria de la Comuna- fue uno de los grandes caballos de batalla, aunque no siempre se hiciera referencia expresa al mismo, en la doctrina pontificia y en la pastoral de prelados, párrocos y publicistas (11).

Algo muy parecido ocurrió en relación a los grandes movimientos políticos del Siglo XX, anatémizados por similares motivos, si bien ya en una época en que los dictados de la jerarquía no eran seguidos en igual medida que antes por las mayorías sino por un pueblo fiel y cuantitativamente restringido en comparación con el total de los declarados católicos. Este largo y sinuoso proceso puede tener una síntesis en las últimas décadas, en el sentido de que doctrina política y doctrina social parecen tener unas direcciones muy comunes, y el rechazo no se realiza actualmente sólo en función del origen ideológico ni de las metas trazadas por los sistemas político-sociales, sino más bien por su práctica y su adecuación a los ideales evangélicos y a la teología moral en general. Es fundamental captar cómo la doctrina social contenida en las encíclicas de Juan Pablo II rechaza los sistemas económico-políticos imperantes basados en las desigualdades impuestas a los hombres y a los pueblos, los desequilibrios y las injusticias que generan como fruto de estructuras de pecado, y se propone la solidaridad de la forma más estricta en el ámbito de la justicia. En puridad, se trata también de una condena a los sistemas político-económicos que propician tales injusticias y disparidades, así como una llamada de atención y un conjunto de retos inmediatos en orden a la elaboración de un nuevo marco socioeconómico y político, en particular después de los cambios en los países del Este de Europa (12).

Remontándonos hacia el pasado de las religiosidades meridionales europeas durante la época contemporánea, contamos con importantes aportaciones en las áreas italiana y francesa, así como notables intentos de interpretación global desde el terreno de la antropología y la sociología históricas, incluso para el caso español en algunas de las manifestaciones estelares como puede ser toda la problemática relativa al anticlericalismo.

Con respecto al *área italiana* y centrando la atención al ámbito de la religiosidad popular, podemos apuntar que aparecen creencias y prácticas tal vez muy conectadas con lo que en España y en Andalucía definimos como religiosidad mediadora y encaminada a

alcanzar bienes inmediatos, aunque lejana de la cuestión trascendente de la salvación. Se constata un apretado sistema de relaciones en este sentido respecto a la Virgen y los santos, ejemplificados de continuo en la materialización de imágenes que acercan a los más humildes una idea muy concreta sobre la santidad. De hecho, esta no parece que predomine en el sistema de valores de cara a catalogar la posible importancia del culto o veneración que se profese, sino más bien lo que de *milagroso* haya en torno al mismo o se pueda deprender. Cuantitativamente se da un predominio del culto mariano, cuestión por otro lado muy común en las latitudes meridionales europeas, con gran cantidad de advocaciones, santuarios, lugares de peregrinación, etc.; seguido del culto a los santos, entre los que predominan los varones. El repaso de la nómina de santos italianos, casi todos ellos con carácter de patronos, nos indica que claramente predominan San Nicolás de Bari, San Roque, San Miguel, San Juan Bautista y San Antonio de Padua. La Virgen ocupa igualmente un lugar destacado, pero en cambio la figura de Cristo es una de las grandes ausentes, a juzgar por la escasa frecuencia de su aparición en el centro de los cultos y celebraciones litúrgicas y civiles.

Teniendo como centro las imágenes y la petición, la religiosidad popular se debate en torno a los aspectos de la *transgresión* y lo *penitencial*, conectándolos con las situaciones de pobreza o necesidad apremiantes. Paralelamente se percibe cómo gran parte de las celebraciones propias de esta religiosidad se articulan en torno a festejos, que pueden durar horas y hasta días, en los cuales se manifiestan los sectores populares en toda su intensidad vital, a veces conectada con el trabajo de la tierra o diferentes labores profesionales. El sentido de la fiesta religiosa ligada en estricto a los ciclos litúrgicos y estos a su vez con los ritmos laborales -sobre todo en el campo- parece haber ido perdiendo fortaleza, para dar paso a la eclosión pura de sentimientos altamente lúdicos. La emulación se mantiene en tanto que se constata con bastante vitalidad la competencia entre localidades y hasta entre parroquias o congregaciones del mismo núcleo poblacional, a modo de pugna encaminada al predominio material y que se detecta en casi todo el mundo meridional europeo. Aquí se han ido desdibujando los factores más tradicionales de las ofrendas de animales y otros elementos agrarios, evolucionando hacia sustitutivos más acordes con los tiempos, a la vez que se han consolidado los rasgos propios de la fiesta en sus aspectos procesionales, teatralidad, luces, sonidos y músicas, comidas, sociabilidad, etc. (13).

En cuanto a la religiosidad popular en el Sur de Francia, no caben dudas de que se manifiesta con unos rasgos diferenciados con respecto a la de otras zonas de este país. El Midi francés ha sido interpretado en muchos aspectos desde el exterior como una región en la que el tiempo histórico no ha tenido el mismo ritmo que en el Norte, con un cierto retraso que ha propiciado la pervivencia y evolución de formas de religiosidad perdidas en otras latitudes. Las descripciones de viajeros y estudiosos subrayan cómo las formas de religiosidad popular se asemejan a las italianas y que en estas se manifiestan unas puestas en escena caracterizadas por el deleite de los sentidos y el gusto por disfrutar de la fiesta. Hacia mediados del siglo XIX el Midi francés participa de una cultura propiamente mediterránea, similar a la española y la italiana, y en particular en sus aspectos relativos a la religiosidad y las fiestas religiosas más en concreto. Así, las cofradías de penitentes son

una realidad del marco decimonónico, tal vez como extensión de una sociabilidad meridional que las regiones septentrionales no viviesen. Estas se asemejan a las españolas y a las andaluzas en una serie de rasgos, destacando el que tengan una estructura relativamente democrática al elegir a su rector, que posean capilla propia distinta de la iglesia parroquial y que en líneas muy generales suscitasen la desconfianza de numerosos párrocos. Puede adelantarse como hilo interpretativo de esto último el que tales congregaciones escaparían en gran medida al control eclesiástico y por ello despertaban celos clericales. En el fondo se urde también aquí una clara trama que puede desembocar en posiciones de tipo anticlericales. Por esto mismo nos explicamos la resistencia de estas regiones a someterse a las pautas de conducta religiosa de integración en el conjunto cultural francés, así como su insistencia en el mantenimiento de las cofradías.

Como corolario de esta situación podemos establecer unas características de la religiosidad meridional francesa que, asombrosamente coinciden en gran parte con la del Sur de España. Las manifestaciones se presentan con gran brillantez y casi siempre de cara al exterior, lo cual permite vivirlas de manera colectiva. Su alejamiento respecto al control del clero es una constante que las cofradías potencian, amparando una especie de religiosidad espontánea. Las fiestas revisten un colorido muy similar al ejemplificado en Andalucía, con iluminaciones para el caso de la Inmaculada Concepción, presencia muy destacada de procesiones y peregrinaciones, etc., motivos por los cuales una parte del clero procurará depurarlas desde 1840, antes que combatirlas. Se le añaden rasgos y factores de tipo simbólico, al tiempo que se construye un importante aparato que tiene en la estatuaria y las representaciones en imágenes una baza muy fuerte, tal vez por lo cual esta religiosidad atraiga, sobre todo en lo concerniente a las peticiones y la mediación buscadas por los sectores populares. Sin embargo, se constata cómo en el terreno de la práctica sacramental no hay una correspondencia con la religión oficial y sus exigencias. De esta forma, los hombres apenas cumplen con los preceptos mínimos, mantenidos sobre todo por mujeres, lo cual demuestra un alejamiento gradual del sector masculino con respecto al clero y al culto oficial así como a los sacramentos. A principios del siglo XX se constata, según zonas, entre un ocho y un diez por ciento en el cumplimiento pascual, y se experimenta de hecho un notable crecimiento de posiciones netamente anticlericales. Este anticlericalismo, o mejor alejamiento respecto a la práctica religiosa, es muy común entre los sectores obreros más desarraigados, y de manera especial entre los inmigrantes, sobre todo los extranjeros. Los españoles en Francia apenas cumplen religiosamente, puede que demasiado preocupados en sus quehaceres laborales y tal vez hartos del estricto control clerical que han padecido en sus lugares de origen. La catequización y la inculcación de las ideas religiosas se hacen cada vez más complicadas a medida que finaliza el siglo XIX y avanza el siglo XX, notándose una disociación entre creencias y prácticas situadas al margen de la misa, el cumplimiento pascual y lo que habían sido considerados indicadores mínimos del estado espiritual de una comunidad (14).

La Semana Santa en Andalucía y la síntesis de las diversas religiosidades contemporáneas

Se hace necesario delimitar desde una óptica conceptual el ámbito de lo contemporáneo en la Iglesia española y también en la andaluza, como punto de partida para entender la adecuación o desfase de estas vivencias religiosas con respecto a la contemporaneidad. Aun en el caso de que adoptásemos una estructuración cronológica convencional encontraríamos notables puntos disyuntivos con respecto a la religiosidad y en consecuencia a la Iglesia andaluza. El tiempo de los siglos XIX y XX es para la religiosidad andaluza un largo período de cambios y gestación de rasgos distintivos, y me atrevería a avanzar que incluso fundamentales en la configuración de la Semana Santa en sus sesgos materiales, estéticos y espirituales; pero también aparece en primer plano un marcado carácter de tradicionalismo plasmado en la pervivencia de antiguas costumbres, estructuras, etc. Así, se podría apuntar que la contemporaneidad no se vive en Andalucía, al menos en materia religiosa, hasta hace relativamente muy poco tiempo.

Cabría valorar estos extremos sobre todo porque la falta de ruptura con el Antiguo Régimen social es todavía realidad en Andalucía hasta mediados del siglo XIX, al tiempo que se constata un continuismo de formas de religiosidad barroca. Sin embargo, estos factores han de ser considerados también como integrantes de una religiosidad que contrasta con la de otras zonas del país en las cuales se producía una evidente descristianización, tal vez debido al proceso de industrialización o, simplemente al avance de las culturas urbanas, tal como se ha apuntado antes. En este sentido, la religiosidad andaluza mantuvo claros distintivos de la propia en un mundo preindustrial (15).

La religiosidad andaluza tiene que contemplarse desde las perspectivas que le confieren los distintos modos de ver y entender la religión, es decir, que dependiendo del nivel concreto de formación -personal o colectiva- en materia espiritual, se establece una religiosidad de la cual deriva una práctica religiosa. Entender este simple esquema puede ser una de las claves para asimilar y comprender la complejidad del mundo de las formas religiosas en la Andalucía contemporánea.

Con respecto a la evolución de la religiosidad andaluza entendida como *Historia de la Salvación* en la Andalucía de la contemporaneidad, aparte de las consideraciones apuntadas, no ha de ser entendida sólo como una historia de la Iglesia andaluza, ni siquiera de la mentalidad religiosa sino como la trama o el hilo conductor que sigue un pueblo, en este caso la comunidad de los andaluces en su evolución espiritual, particularmente buscando de forma consciente o inconsciente una identificación o relación con Dios que redunde en la propia salvación. Lo señalado anteriormente con respecto a lo escasamente salvífica de la religiosidad popular y, en cambio, bastante mediadora en cuanto a alcanzar bienes inmediatos, nos introduce en el complejo entramado de cómo los sectores populares construyen a su manera la materialización del concepto cristiano del Reino de Dios, sin esperas temporales o trascendentes, insistiendo en que lo verdaderamente importante es lograr una dignificación de la existencia terrenal. Aquí son valorables todos los hechos o acontecimientos relacionados directa y a veces indirectamente con la religiosidad, y más

en concreto con las manifestaciones de la misma, pudiendo enfatizarse: los momentos estelares en la evolución de la religiosidad; los puntos de ruptura y los elementos y factores de cambio; las figuras más destacadas e influyentes; y las situaciones conflictivas, incluidas aquellas que denotan un cierto alejamiento de las masas con respecto a la religión. El conjunto de estos cuatro rasgos puede dibujar, con bastante aproximación, el contorno del camino religioso de los andaluces en la contemporaneidad, y casi siempre encontraremos en ellos conexiones muy serias con el mundo de las hermandades y de la Semana Santa, que sería poco menos de imposible separar de cuanto configura la mentalidad global en materia religiosa y la forma de trasladarse la misma al terreno de la práctica.

Considerar la Semana Santa andaluza como parte fundamental de la religiosidad popular nos lleva a contemplarla en conexión con la larga serie de manifestaciones que esta tiene, delimitando al mismo tiempo el carácter netamente mayoritario y correspondiente a los estratos bajos de la sociedad que aparece en primer plano. De hecho, habría que distinguir con claridad que las manifestaciones de religiosidad o de piedad popular se desviaron progresivamente de las ejemplificadas por los sectores sociales medios y altos, centradas en el mantenimiento de una religiosidad acorde con su sistema de creencias y empeñada en el cumplimiento de toda la normativa ortodoxa en términos éticos y rituales. Por el contrario, las creencias de la *gente poco importante* se apartaron de esa ortodoxia oficial de la Iglesia, marcando un camino muy definido por manifestaciones con un fuerte carácter de clase, en tanto se diferenciaban de quienes pertenecían a otros sectores sociales, sobre todo a los privilegiados.

Este alejamiento de lo que podríamos llamar práctica oficial determinó unas actitudes de rechazo hacia el clero y las instituciones de la Iglesia en general y, por contrapartida, una honda preocupación clerical por reconducir espiritualmente a tan importantes sectores hacia el tipo de práctica religiosa preconizado desde la jerarquía. Como hipótesis habría que comprobar y profundizar en el conjunto de actitudes de los grupos populares y del clero incardinadas en una dinámica de casi continuo enfrentamiento, anatemizándose y descalificándose mutuamente.

El sistema de creencias de la *gente poco importante* estaba apegado a lo vital en sus rasgos fundamentales, destacando la constante de la relación directa con Dios, al margen de cualquier mediación y dando la espalda incluso al clero; y la devoción por la Virgen, que ocupa un lugar destacadísimo en la espiritualidad popular. Estos elementos están presentes de forma contundente en las manifestaciones de Semana Santa, a las que durante los siglos XIX y XX se han desprovisto gradualmente de casi todo formulismo que diera cabida a los santos, profetas, etc., hasta dejar todo el protagonismo a Jesús y a la Virgen. No olvidemos que hasta la proclamación del dogma de la Immaculada Concepción de María muchas hermandades lo defendieron mediante juramento recogiendo el sentir popular, contra lo postulado por sectores importantes del clero. En Sevilla tuvo esta polémica un especial tinte de intransigencia por ambas tendencias, hasta que durante el período decimonónico vino a desaparecer por un triunfo aplastante de la creencia popular (16).

Habría que analizar el papel mediador de los santos en una determinada inculturación, en el sentido de que se constata una mayor devoción en zonas agrarias que en urbanas, tal vez por la persistencia de las antiguas costumbres de patronazgo y del mantenimiento de los elementos lúdicos en la celebración de la fiesta dedicada al patrón, con la cual suele identificarse todo un pueblo. Esto determina la existencia de numerosas romerías y procesiones que poco o nada tienen que ver con las manifestaciones de Semana Santa, a no ser por lo multitudinario de las mismas y por la eclosión de sentimientos populares. En este mismo ámbito cabe tener en cuenta el papel mediador en relación a las *rogativas* y las *acciones de gracia*, instrumentos de conexión con el pulso vital de cada comunidad, recurriendo a los resortes más elementales para alcanzar algo que por medios normales se considera imposible. Si tuviésemos que realizar un catálogo de las creencias y la religiosidad a partir de los elementos petitorios más inmediatos o de las rogativas, veríamos hasta qué punto era y es fundamental en la espiritualidad popular andaluza el ritmo vital impulsado desde la relación que establece la necesidad más apremiante. Los cristos y las vírgenes, así como algunos santos reflejan en cada comunidad símbolos de referencia obligada ante los momentos cruciales del existir, y esto casi siempre al margen de la pura y estricta religión oficial, pues una mayoría de quienes piden o agradecen los bienes concedidos apenas ejercen como católicos en el sentido de la práctica sacramental o las señas de identidad cristianas en lo cotidiano.

El campo de las creencias y la religiosidad de los sectores sociales medios y altos, es decir, de la *gente importante*, está caracterizado por la recepción de modelos franceses así como por una cierta continuidad de las inspiraciones barrocas e ilustradas de la espiritualidad española. Una de las características fundamentales resultantes es la del exacerbado intimismo e individualismo, propios de la piedad burguesa que, además, rechaza casi de plano las manifestaciones de la religiosidad popular considerándolas impropias de un pueblo civilizado y católico. Mientras que los humildes se tienen que contentar con la petición o la oración desde cualquier lugar y no importa en qué momento, tal vez acudiendo a una iglesia aunque como algo bastante poco asiduo, los privilegiados se afanan por acumular indulgencias para sí y los suyos, llegando al extremo de experimentarse un crecimiento notable de los oratorios privados en torno a mediados del siglo XIX. No cabe duda de que en esta tendencia se manifiesta un innegable deseo salvífico -contrapuesto a la vitalidad e inmediatez de la religiosidad popular-, aunque también es preciso barajar la hipótesis de un serio camino emulador, en el sentido de imitar a los más poderosos, en procurar a todo trance poseer el privilegio de acudir a la misa en el propio domicilio, con capellán al efecto y, siempre, contar con un espacio recoleto en el hogar para honrar a Dios y proveerse de una zona de intimidad que ayude a la comunicación espiritual. En la Sevilla de esta centuria, así como en el resto de su diócesis, proliferan los oratorios privados y las peticiones de indulgencias, estas últimas solicitadas ante los elementos rituales y materiales más heterogéneos como imágenes de talla, estampas, cuadros, nóvenas, setenarios, quinaros, triduos, oraciones, jaculatorias, etc. Resulta ciertamente abrumador contemplar cómo este tipo de religiosidad aburguesada y demasiado interesada en la salvación propia advierte que era imprescindible, como se ha expuesto,

evangelizar a los pobres para salvaguardar la paz social, encontrando en la religión un vehículo idóneo para ello (17).

El contraste que se produce tiene también un reflejo claro en las manifestaciones de la Semana Santa, sobre todo en la tipología de las hermandades, congregaciones y cofradías y en la materialización de sus procesiones y actos públicos y multitudinarios en general, en función del carácter social de quienes las integran. Las hermandades y asociaciones religiosas con un origen nobiliario tendieron durante el siglo XIX a perfilar una estética procesional sobria y austera, con una marcadísima seriedad, a pesar de que el tejido social en el que se sustentaban había cambiado casi por completo (18).

Una de las diferencias básicas entre los modelos espirituales burgueses y de la *gente poco importante* radica en el diferente modo de ser adquirida la preparación religiosa. Se trata sencillamente de que el modelo que inculcan las capas medias y altas tiene mucho que ver con una transmisión consciente, me atrevería a decir que incluso reglada en lo didáctico y sujeta a numerosas influencias tamizadas por filtros y censuras. Así, el papel de la familia es fundamental, pero también lo es el de la escuela, en la cual tiene un peso específico determinante la enseñanza de la religión. Paralelamente, la práctica religiosa de la familia determina una serie de valores y creencias de los que suelen estar alejados los más humildes. Esta religiosidad intimista suele tener una proyección exterior en los campos del ejercicio de la caridad y del apostolado, llevándose a la práctica este último cristianizando a los pobres y ejemplificando una piedad que ofrezca un modelo coherente para ser imitada. Como resultado de estas tendencias se busca la asociación, pero muy alejada de la sociabilidad natural que representan las hermandades y cofradías, puesto que se instalan sociedades con marcado carácter europeo que procuran ser instrumento de evangelización, entre las que destacan la Sociedad de San Vicente de Paúl y las Escuelas Dominicales (19).

La religiosidad de esta *gente importante* está también cimentada en unos poderosos medios de propagación y publicidad, como son su propio entramado social, con una prelación jerárquica que prácticamente se repite en sus estructuras asociativas confesionales, y en publicaciones de matiz religioso que constituyen una espina vertebral indispensable para la transmisión del modelo imperante de religiosidad. Boletines, revistas y libros establecen una diferencia estricta con respecto a la religiosidad de la *gente poco importante*, ágrafa en lo esencial y transmitida oral y vivencialmente, en parte en el seno de las familias, pero sobre todo a través de la inculcación que suponen las procesiones y los cultos multitudinarios, entre los que destacan todas las manifestaciones de Semana Santa.

Estos cambios debieron producirse en Andalucía en torno a la quiebra del Antiguo Régimen, pues existen indicativos de que los sectores populares todavía participaban en la vida de la Iglesia con cierta asiduidad y cumplían con bastante normalidad en hechos como el precepto pascual. A finales del siglo XVIII y principios del XIX se constata en Andalucía Occidental un *cumplimiento pascual* no sólo mayoritario sino también total, incluso entre las gentes más humildes, con las escasísimas excepciones de personas auténticamente desarraigadas o que escapaban al control de los párrocos debido a situa-

ciones de vecindad poco claras. Sin embargo, debemos insistir en el hecho del cumplimiento pascual como resultado también de una enorme presión social ejercida por los párrocos, lo cual invalida en alto grado la sinceridad de la acción sacramental, a la vez que nos sugiere una línea de investigación que ahonda en la constatación de actitudes religiosas de los sectores populares mantenidas en auténtica libertad y sin miedos o coacciones ante una posible condena o situación no deseada. No obstante, a partir de la desaparición de la Inquisición y de los resortes coactivos con que contaba la Iglesia para hacer cumplir a los individuos, se perfila un aumento progresivo de falta en el cumplimiento pascual y, lo que sería más alarmante, el alejamiento de grupos numerosos con respecto al clero y a la práctica religiosa oficial. A mediados del siglo XIX es una realidad que sectores amplios de la *gente poco importante* han abandonado por completo la práctica religiosa en sus aspectos sacramentales, tal vez por reacción contra las coacciones a que se vieron sometidos y como repulsa al matiz social -de clase- que se notaba en las prácticas religiosas. ¿Qué ocurrió en realidad? He intentado responder a esto abundando en el análisis de la práctica religiosa a mediados de la centuria, y creo que simplemente hubo un rechazo a las presiones eclesiales, en el preciso momento en que faltaron mecanismos de coacción, y en que se produjo el cambio social que impulsaría la aparición de sectores sociales amplísimos no sujetos a estamentos privilegiados. Esto se puede sintetizar expresando que desaparecieron presiones sociales y, especialmente, el miedo a los poderes de los estamentos nobiliario y eclesiástico, que se desintegraron, y la seguridad de que el nuevo estado no perseguiría a los individuos por su alejamiento de la Iglesia (20).

Hasta finales del siglo XVIII y comienzos del XIX la religiosidad popular se veía limitada por las actuaciones del Santo Oficio, no ya por el hecho de que persiguiera de facto las manifestaciones de la misma sino más bien debido a que su funcionamiento generaba una especie de autocensura en materia espiritual ante los potenciales riesgos y ulteriores estragos que la Inquisición pudiera realizar. El convencimiento de que topar con la Iglesia podría traer muy negativas consecuencias llevaría a muchos sectores -y no sólo a los populares- a limitar las manifestaciones religiosas en general cuando estas no parecían tener visos de ser aceptadas por la oficialidad del clero y la jerarquía. Aún teniendo muy presente estos elementos en la investigación de la temática, parece que existen algunos factores más que suficientes para entender que una parte del clero andaluz practicaba una especie de populismo religioso, orientándose hacia la realización de obras sociales en su deseo de superar la mera beneficencia, lo cual implicaba un intento de aproximación entre el estamento clerical y las capas bajas de la sociedad (21). Con todo, el miedo sería moneda de cambio en materia religiosa, a tenor de que la última ejecución llevada a cabo en Sevilla como resultado de una condena del Santo Oficio tuvo lugar en 1781, es decir, una fecha bastante tardía, como culminación de otras que ponían de relieve el que la Inquisición generaba posiciones espirituales y materiales hipócritas y forzadas, al tiempo que ocasionaba la necesidad de zafarse del control tan estricto impuesto por los eclesiásticos (22).

Si arrancamos de la base de considerar tan determinante esta presión clerical ejercida sobre el conjunto de los fieles en la Andalucía Occidental, debemos plantearnos

qué papel jugaba el cumplimiento pascual, conectado con otros elementos e indicadores de la religiosidad, en el ámbito de las ideas espirituales de la mayoría, y especialmente por las vinculaciones que ello presenta con el fenómeno de la descristianización a finales del Antiguo Régimen, y considerando que este no se detecta en las zonas meridionales europeas -ni tampoco en Andalucía- en una franja temporal muy específica, sino sujeto a lo difuso de los largos períodos de cambio a lo largo de varias décadas y de casi un siglo. La visión clerical respecto a la descristianización, contemplada de forma interesada y catastrofista en casi todo el occidente a finales del siglo XVIII, no parece que tuviera una confirmación rotunda en la Andalucía Occidental, pues en la diócesis de Sevilla se apegaban las gentes a la religiosidad barroca y de forma particular a la costumbre, muy difundida entre los fieles de evadirse en lo posible de un directo control por parte del clero. En todo caso, cabría adelantar la hipótesis de un anticlericalismo soterrado y larvado -por otro lado nada fácil de investigar-, que haría su aparición más palpable décadas más tarde en los procesos desamortizadores y a través del liberalismo político. Esto no haría sino confirmar el esquema que aparenta irse instaurando en la Europa occidental a lo largo del último tramo del siglo XVIII y comienzos del XIX, en la línea de que si hubo descristianización fue esta muy tenue e incluso poco perceptible en algunas zonas y enclaves concretos. Así se puede interpretar el que en París se experimentase un debilitamiento en el contenido expreso y estrictamente religioso reflejado en las mandas pías de los testamentos desde 1730, y sobre todo desde 1780, en que casi desaparece uno de los capítulos más habituales como era el de la elección de sepultura. En diferentes zonas apenas si se perciben cambios importantes en tal sentido y vuelve a constatararse una especie de auge desde 1807, notándose en la ampliación de órdenes, es decir, ya en plena contemporaneidad. En casi toda Francia, a lo largo de las décadas finales del siglo XVIII, va haciéndose más sólida y ferviente la devoción a la Santa Cruz, a la Eucaristía y a la Misa, erigiéndose más cruceros en los caminos y haciéndose muy frecuente el empleo del misal en francés (23).

Estos fenómenos son casi paralelos a otros similares de revitalización de la religiosidad popular en las zonas europeas más meridionales, entre ellas Andalucía, estableciéndose una cierta pugna entre lo burgués y lo netamente mayoritario en cuanto a ejercicio espiritual de los más humildes.

Con respecto al cumplimiento pascual en Andalucía Occidental podemos adentrarnos en su análisis a partir del modelo sevillano ya que la diócesis se extendía por varias de las actuales provincias, con lo que una muestra viene a ser suficientemente significativa. En la diócesis sevillana estuvieron vigentes a lo largo de casi toda la crisis del Antiguo Régimen y hasta la segunda mitad del siglo XIX las Constituciones Sinodales elaboradas a comienzos del siglo XVII como una recopilación de los dogmas y normas emanados del Concilio de Trento. Se puede entender que esto resultase lógico y casi normal en el resto de las diócesis españolas, y lo mismo en otras iglesias nacionales europeas. En la hispalense se fueron realizando sucesivas adiciones con un conjunto de precisiones necesarias para ponerlas al día, aunque al final de la época isabelina se encontraron abiertamente anticuadas tanto en sus contenidos estrictos como en todo lo referente al sentido y enfoque pastoral que de ellas se derivaba. En cualquier caso venían a definir contun-

dentemente cómo debería ser y realizarse el cumplimiento pascual en relación a la práctica sacramental en general.

Las mencionadas Constituciones Sinodales venían a ser una auténtica síntesis de Teología en su aplicación a la diócesis, significando en el apartado concreto de la confesión y la comunión pascuales un dictado de las normas básicas sobre su cumplimiento. Podemos tener una percepción de las mismas caracterizada por un riguroso control por parte de los curas párrocos, quienes tenían la obligación de velar porque sus feligreses acudieran a la confesión y posteriormente a la comunión, de todo lo cual deberían dar buena cuenta al ordinario, llevando un recuento que se plasmaba en un padrón para enviarlo a la secretaría del arzobispado. Este modelo de control debió ser muy efectivo de cara a la confesión, de manera que tras la absolución daba el cura al penitente un pequeño documento o cédula que, mediante su firma, acreditaba el haber cumplido con este precepto. Más tarde recogería el párroco las cédulas casa por casa, pues de esta manera tenía que confeccionarse el padrón, demostrando así cada vecino su cumplimiento al entregar su correspondiente documento. Se entiende que la verdadera diatriba estaba en pasar por el confesonario, pues una vez absueltos, los fieles no tendrían ningún problema en efectuar la comunión. En las pequeñas parroquias se pudieron elaborar los padrones sobre una recogida y recuento en el mismo templo, e incluso en el acto de la confesión, pues la ambigüedad de las anotaciones da pie a pensar esto. Lo cierto es que todo este procedimiento implicaba un alto grado de control sobre los feligreses por parte de los curas párrocos, quienes empleaban a todas luces la coacción, como por ejemplo el anotar los nombres de los no cumplidores en una *tablilla* que se exponía a la entrada de los templos y que marcaba en algunos casos un cariz muy negativo a las relaciones que mantuvieran dichas personas con otros miembros de la comunidad. Las alusiones de algunos párrocos a rebeldías en el cumplimiento indican que estas deberían producirse, al mismo tiempo que debemos valorar las posturas de aquellos que tratan a los feligreses remisos ante el cumplimiento con actitudes muy distintas, desde quienes utilizaron sistemáticamente la excomunión sólo por estar ausentes las personas de su propia localidad, hasta quienes intentaron un acercamiento paternal para lograr el cumplimiento a través del convencimiento.

En cuanto al sistema de publicación en tablillas, se desprendería bastante daño moral y material a los no cumplidores, pues la sentencia del cura conllevaba el instar a sus vecinos a retirarles su relación, y lo mismo podría decirse en el terreno laboral o profesional, por lo cual la excomunión podría llegar a convertirse en hambre (24).

Estos medios pueden ser considerados incluso suaves si tenemos en cuenta las sugerencias de algún cura que pretendía resolver las evasiones de sus feligreses ante el vínculo matrimonial por medio de la actuación de la justicia civil, llegando incluso a la cárcel. Por contrapartida, se detecta una aparente independencia en las actividades personales a través del no cumplimiento, que separaría estas mentalidades de las típicamente barrocas imperantes hasta casi este momento, estando aquí una de las claves para interpretar la religiosidad popular en la Andalucía Occidental contemporánea, ejemplificada en eclosiones de diferentes formas de anticlericalismo.

Pero curiosamente no se produjo un rechazo total de la espiritualidad por parte de la gente humilde, sino que justo a mediados del siglo XIX se experimentaba un notable auge del movimiento de hermandades y cofradías. Esto puede interpretarse como expresión de la sociabilidad natural de un pueblo, pero también como la afirmación definitiva de la *inculturación de la fe*, lo cual ya implica un *estado avanzado de madurez en el fondo de creencias religiosas populares*, y una afirmación del sentido cristiano y mariano de las mismas, o sea, de la explicitación pública de los valores estrictamente evangélicos y su reconocimiento comunitario.

En España, y más concretamente en Andalucía se vive durante el último tercio del siglo XIX y el primero del XX un auge incontestable en la religiosidad popular, sobre todo con la creación de hermandades y cofradías, rotas ya las barreras sociales estamentales y gremiales y aparecida una nueva estructura para dar cauce a la sociabilidad, como era la configuración organizativa a partir de los barrios. Este fenómeno ha sido bastante estudiado a escala local y provincial, con notables trabajos de corte histórico, artístico, antropológico y sociológico, aunque apenas se ha insistido en valoraciones de conjunto de las posiciones anticlericales que en buena medida llevaban aparejadas. Lo cierto es que la irreligiosidad y las posturas anticlericales han quedado reducidas en la investigación a un debate entre especialistas que es preciso poner en clave de ser difundido y digerido para entender las señas de la religiosidad. Habría que remontarse a finales del siglo XVIII, aunque por limitaciones de espacio se hace a continuación una breve reseña de las eclosiones del anticlericalismo andaluz desde finales del siglo XIX y comienzos del XX.

Se plasma en casi toda la prensa andaluza el reflejo de lo que se ha denominado *anticlericalismo de papel*, es decir, una maniobra tras otra dirigidas desde diferentes publicaciones e impulsadas por el republicanismo fundamentalmente, aunque también por la orientación de masones y librepensadores, a veces unidos en ligas o plataformas propagandistas. El modelo ha sido bien estudiado en Málaga y en menor grado en Granada y Cádiz. Surgen, además casos de irreverencias, atentados y hasta asesinatos de religiosos, como los constatados en la provincia de Málaga las dos últimas décadas del siglo XIX. Esto supone una crispación que llega a la violencia más extrema, si bien se constatan actitudes de algunos católicos que defienden la religión y su espacio vital con la misma virulencia. La prensa de las dos primeras décadas del siglo XX está plagada de noticias sobre atentados contra la religión en la geografía andaluza, como boicots a las procesiones, mítines, instigaciones a la matanza de religiosos, etc., pero también de hechos de violencia proclerical, y hasta de agresiones y presiones de destacados católicos perpetradas contra sus opositores. En suma, se trata del recurso a la barbaridad y a la falta de perspectivas nítidas en el tratamiento de las agresiones anticlericales.

A comienzos del siglo XX se puede entender totalmente extendida en Andalucía la irreligiosidad aparente materializada en un descrédito muy generalizado del clero, lo cual se solapa con una crítica, y en ocasiones caótica, situación social. Las desigualdades económicas generaban en las distintas provincias andaluzas estados de verdadera marginación de numerosos grupos de la población, haciéndose notable primero en las zonas rurales donde apenas se lograban niveles de subsistencia, y en las zonas urbanas

suburbanos o cinturones -exteriores o interiores- netamente obreros de las grandes capitales. Así, un breve repaso a esta coyuntura nos ilustra sobre tal dinámica:

- a) La provincia de Cádiz ofrecía enormes contrastes entre la sierra y el litoral, pero todavía pesaban elementos sociales como el abortado asalto campesino a Jerez en 1892, la fuerza del anarquismo y aquella simbiosis extraña entre proletariado y cristianismo. Aquí no cabe duda de que una parte importante del anticlericalismo tuvo origen cristiano-católico. Las hermandades y los movimientos de piedad popular gaditanos no destacaron especialmente en la movilización contra el creciente anticlericalismo.
- b) En Huelva conocemos muy bien la situación por las descripciones sociorreligiosas que hizo el arcipreste enviado por el prelado Marcelo Spínola, el joven sacerdote Manuel González, quien abunda no ya en la irreligiosidad sino en un anticlericalismo auspiciado por la falta de celo pastoral. Su labor, fundamentalmente social y asistencial estuvo encaminada a *salvar al hombre*, cosa indispensable para poder *curar las almas*.
- c) En Granada tuvieron cierta fuerza el republicanismo y la masonería a la hora de orquestar campañas anticlericales, al igual que en Málaga. Los granadinos de la capital tenían buenas muestras de la acción social de la Iglesia y ello frenó no pocas agresiones. Piénsese en el prestigio de la obra del padre Manjón, quien con sus Escuelas del Ave María había logrado poner una pica en un auténtico polvorín social. En la Andalucía Occidental existió un proyecto pedagógico similar en Huelva y después en Sevilla a partir de la obra de Manuel Siurot, instigado por el aludido arcipreste onubense y que llegaría a ser obispo de Málaga.
- d) Málaga fue tal vez una de las provincias donde más fuertemente se ensañó el anticlericalismo radical, pero también donde con menos astucia se le contestó pues, como he indicado, en muchas ocasiones se recurrió al empleo de una violencia similar. Tal vez esto explica en parte los sucesos de 1931 con el incendio de edificios religiosos, incluido el palacio obispal y el posterior exilio del obispo.
- e) En Sevilla y Córdoba se libraba una batalla dialéctica entre cabezas visibles de la vida política y clerical muy destacadas. El catolicismo social cordobés, fuerte en sus inicios, no pudo equilibrar la balanza y se mantuvo un saldo positivo de las posiciones anticlericales y proletarias, mientras que en Sevilla se constata algo similar y una enorme debilidad de ese catolicismo que apenas pasa de las movilizaciones en la prensa y organizativas, pero sin apenas arraigo entre los trabajadores (25).

Visto esto, ¿a qué se debe en la misma etapa un afianzamiento de la religiosidad popular y de las hermandades? Sintéticamente a tres posibles causas, que sería preciso profundizar:

- a) A la fe de los sectores populares, transmitida por la familia y cauces no estrictamente adoctrinadores de manera consciente u oficial. Es decir, al poso o cultura religiosa en la cual poco o nada tenía que ver el clero.

- b) Precisamente al cada vez menor control ejercido por el clero en la vida cotidiana de las corporaciones religiosas que estaban sustentando tales manifestaciones de piedad popular multitudinaria, en consonancia, además, con la sociabilidad natural de los andaluces.
- c) A la relación íntima que se establecía entre cada individuo y Dios o María, bajo diferentes advocaciones, sin la intervención de mediadores ni las supuestas trabas de un cumplimiento exigido o impuesto.

Probablemente una hipótesis de trabajo interesante sería la del anticlericalismo tenue esgrimido por los propios creyentes andaluces de extracción social baja y en parte media, captados hacia prácticas religiosas poco ortodoxas o alejadas de la religión oficial. Esto ha sido señalado y constatado en la larga lista de tensiones experimentadas en las relaciones entre el clero y las hermandades o los movimientos confesionales en general. Siempre se vuelve al mismo punto de partida, es decir, el clero no sólo pastorea, adoctrina e inculca sino que da la impresión de que ejerce control. Esta es la piedra de toque para comprender unas difíciles relaciones, porque en el fondo lo que se plantea es si evangelizar desde dentro, paciente y humildemente, o hacerlo desde fuera, como imposición. El problema parece que sigue vigente durante casi todo el siglo XX. Estas reflexiones o parecidas ya se hicieron a comienzo de esta centuria y al calor del auge en el movimiento cofrade, con la consolidación de numerosas hermandades y cofradías.

Los sucesos de 1931 tras la proclamación de la Segunda República vinieron a demostrar el ambiente abierto de enfrentamiento que existía en Andalucía, sobre todo en cuanto se refiere a las agresiones a religiosos y la quema de iglesias y conventos. El hecho aludido de Málaga puede ser significativo pero no el único ya que también se evitaron algunos atentados que, por intervención de personas o autoridades, se quedaron sólo en conatos. En 1932 vuelven a repetirse los atentados contra la Iglesia en Andalucía, tras la sublevación del general Sanjurjo, pues lo que parecía estar ocurriendo era precisamente que sectores incontrolados culpaban al clero de la situación política, de las injusticias sociales o, simplemente, veían en él y en los edificios de la Iglesia un blanco fácil al que atacar en la seguridad de que casi nadie lo impediría. Los años republicanos fueron de máxima tensión en el terreno de la presencia activa de la Iglesia andaluza y de los atentados contra la misma. Algunos sectores políticos hicieron causa común con o contra ella, mientras que el grueso de los simplemente creyentes y no rigurosamente practicantes permanecía un tanto al margen de la cuestión, pues estaba claro que la mayoría del pueblo era cristiano, pero muy pocos se movilizaron para impedir los atropellos.

Aquí cabe la posibilidad de que el miedo atenazara a muchos y este elemento debió jugar un papel de primer orden en todas las tomas de posiciones. En términos estrictamente sociológicos lo que pudo ocurrir fue una generalizada *definición de la situación*, que tal vez no fuese veraz, pero que terminó siendo real en sus consecuencias. La espiral de violencia generó miedos y estos motivaron la movilización de todos contra casi todos. La Iglesia y el clero llevaron una muy lamentable parte en cuanto a repercusiones porque eran símbolos y como emblemas molestaban por un pasado lleno de tropiezos y desamo-

res sociales y políticos. Pero al atentarse contra los símbolos, que no sólo eran el clero sino los templos y sobre todo las imágenes y las costumbres fue cuando sectores muy extensos de los andaluces se posicionaron contra el radicalismo político, pues aunque fueran humildes sabían que si se perdían los signos de identidad de su historia y cultura se les amenazaba directamente en su propia integridad.

Los aspectos no estudiados de la Semana Santa en la Andalucía contemporánea

El análisis de la Semana Santa andaluza contemporánea y de las hermandades y cofradías se ha centrado, reiteradamente, en los factores formales y materiales, aunque apenas se ha profundizado en sus rasgos ideológicos y mentales, con lo cual podemos tener una visión muy certera de la realidad exterior pero desprovista de una interpretación sobre sus bases últimas.

De acuerdo con el actual conocimiento sabemos que las hermandades están presentes en los momentos cruciales de la vida de la Iglesia andaluza contemporánea, estableciéndose una serie de hitos y de ciclos que vertebran su historia más reciente. Así, los golpes de la invasión napoleónica supusieron una dura experiencia para muchas hermandades que vieron expoliado su patrimonio o, cuando menos, fueron desarraigadas de sus templos. A esto habría que unir la extensa serie de prohibiciones que se promulgaron contra las cofradías y el intento de control por parte de las autoridades desde las últimas décadas del siglo XVIII, con lo que se podría definir la etapa final dieciochesca y primera decimonónica como de verdadera crisis para la mayor parte de las hermandades andaluzas. El clima de inseguridad no se superaría hasta bien avanzado el período fernandino y, por tanto, este reinado traería un cierto resurgir de las hermandades, siempre mediatizado por la inestabilidad política que las hacía replegarse sobre sí mismas e impedía su normal desenvolvimiento. Algo similar ocurriría durante los primeros años de la época isabelina, momentos de intensos cambios sociales, hasta que a mediados del siglo se produjese una nueva eclosión de las hermandades al crisol de la naciente estructura socioeconómica.

El progreso de las hermandades se vería también ligeramente estancado por la experiencia del Sexenio Revolucionario, ante la aparición de serias opciones anticlericales y antirreligiosas, para de nuevo adquirir un verdadero esplendor durante la Restauración que, en muchos sentidos, puede considerarse como una etapa de florecimiento de hermandades con la fundación o reorganización de un número apreciable de las mismas. La ascendente evolución de las hermandades en su presencia pública sólo se vería afectada durante el presente siglo por los acontecimientos de la Segunda República y la Guerra Civil, debido a las tremendas convulsiones que supusieron, en algunas zonas andaluzas, una impactante persecución. La recuperación durante la época de Franco ha supuesto una consolidación total y el máximo esplendor a lo largo de las últimas décadas. Con independencia de que esta descripción global de la evolución de hermandades y cofradías tenga que ser matizada y analizada por medio de estudios de cada diócesis, localidad y hermandad, creo que resulta patente que estamos ante un fenómeno con una indudable vitalidad que es necesario contemplar con todo detenimiento.

Los elementos básicos que requieren un análisis en profundidad se pueden sintetizar en grandes áreas de conocimiento, en el entendido de que se debería abordar su estudio desde una perspectiva interdisciplinar y globalizadora. Por otro lado, y por cuestiones obvias de extensión, sólo me referiré a los grandes campos histórico-antropológico y sociológico, aunque es cierto que desde un enfoque jurídico-institucional se podría avanzar bastante en el conocimiento que perseguimos. A continuación paso a enfocar las grandes áreas que requieren un estudio inmediato.

a) Las hermandades y cofradías en relación al concepto de Iglesia

Las hermandades andaluzas son ante todo organizaciones que responden en términos canónicos a la expresión del asociacionismo laico, pudiendo plantearse diversos fines entre los que siempre están presentes la identificación con Cristo, la devoción a la Virgen María y el sentido palmario de comunidad referido al culto, la fe, el amor y la propia eclesialidad. No obstante, algunos de estos rasgos se pueden haber desvirtuado en ciertos momentos y hermandades, con lo que la imagen vertida al exterior ha corrido el riesgo de ser meramente tópica.

En tanto que asociaciones, también ha destacado en ellas su carácter fuertemente laical, a lo largo de casi los dos últimos siglos, y en tal sentido se han anticipado con mucho a otros movimientos eclesiales que se orientaban hacia una emancipación o protagonismo a ultranza de los laicos. Algunos investigadores han subrayado que todo laicado realmente adulto se posiciona rechazando en cierta medida el clericalismo, aunque ello no tiene que comportar una pérdida del sentido jerárquico ni un anticlericalismo. Sin embargo, esta postura justifica los roces y fricciones que con bastante frecuencia se producen entre las hermandades y los sacerdotes o la jerarquía. Por otro lado, este rasgo laical también ha sido un elemento de primer orden en otras asociaciones confesionales y en ello radica la anticipación de las hermandades.

El trasfondo histórico de este rasgo ha evolucionado y en determinadas circunstancias las hermandades han surgido como baluartes en la defensa de los intereses generales de toda la Iglesia, no deteniéndose exclusivamente en sus fines y orientaciones estrictos y, en este ámbito hay que reconocer su combatividad en los momentos particularmente difíciles como la etapa de la Segunda República.

Algunas hermandades se propusieron, dentro del marco canónico correspondiente, ampliar su horizonte con fines eclesiales que se salían de lo acostumbrado y asumido socialmente, como la *Cofradía del Santísimo Crucifijo de San Agustín* que, en la Sevilla de 1875, pretendió fundir en su corporación las características de una hermandad con las de las sociedades confesionales de índole social asimilándose también a los *círculos católicos de obreros*. El intento fue literalmente cercenado por la jerarquía y nunca se volvió a tratar de este tema en las hermandades sevillanas, ni siquiera en las más netamente populares. Probablemente se perdió una gran oportunidad para haber reorientado el movimiento de las hermandades andaluzas hacia fines más ambiciosos rompiendo con una dinámica fuertemente mediatizada por los elementos culturales y procesionales. No obstante, la ex-

perencia de la poca vitalidad que posteriormente adquirió el movimiento social católico nos indica que gran parte de los grupos sociales más humildes podía guardar estrechas vinculaciones con el entramado de las hermandades, habida cuenta de que en caso contrario tal vez se hubiese visto aumentada la adhesión a los círculos de obreros y a los sindicatos católicos. De otra parte, no todas las diócesis andaluzas se comportaron de la misma forma, pues mientras Sevilla vivió una tímida influencia del catolicismo social, Córdoba estuvo plenamente influida por el mismo, y este desequilibrio se notaba también entre las distintas zonas andaluzas, en el sentido de que se experimentó un auge social católico en algunas zonas agrarias, pero apenas en las grandes capitales. La hipótesis de un proletariado capitalino más acentuado puede abonar este hecho, aunque también se podría conectar con que en algunas capitales -Sevilla puede ser un prototipo en tal sentido- se estaban consolidando antiguas hermandades y cofradías a finales del siglo XIX y creándose otras nuevas en el último tramo de este y durante las tres primeras décadas del siglo XX. Lo que de aquí se derive en cuanto a la práctica religiosa y a la religiosidad considerada en sentido lato es cosa muy distinta. El pueblo fiel seguía manteniendo posiciones muy definidas hacia un anticlericalismo real o encubierto y, además, en el seno de muchas hermandades se pudo estar viviendo una pugna con el clero por el control de las mismas (26).

b) El sentido de estructuras de vivencias cristianas

Si analizamos el contenido de las reglas de hermandades andaluzas de penitencia contemporáneas, nos topamos fácilmente con el sentido comunitario que los organizadores manifiestan haber concebido para las mismas. Esto, por otro lado, puede quedar en una mera declaración de intenciones o, por el contrario, potenciarse hasta que se convierte en la propia vivencia de la hermandad. La vinculación con la vida de la Iglesia local o diocesana ha de investigarse en el caso de cada hermandad, hasta dilucidar si nos hallamos ante islas independientes o ante un archipiélago con coherencia propia. Creo que el estudio de las vinculaciones entre las hermandades en cuanto a la superposición de diferentes estructuras eclesiales y sociales podría aventurar algunas sorpresas acerca de su papel dinamizador, así como de su imbricación en la trama socioeconómica de cada localidad.

c) El desarrollo de la fe y las creencias religiosas

Ya he planteado que las hermandades pudieron responder en un momento a las expectativas de amplios sectores en cuanto a su vinculación con la Iglesia. El hecho de que las hermandades han atraído no sólo a quienes dedicaban a la práctica religiosa ortodoxa una atención de primer orden, sino también a quienes exclusivamente mantenían esa relación, es decir, con la hermandad, las sitúa en inmejorables condiciones para cumplir con uno de sus más claros fines como es el de adoctrinar y ejercer una actividad pastoral. Esta misión de las hermandades no ha sido suficientemente valorada, puede que por falta de una seria cuantificación de los logros alcanzados a lo largo de varios siglos, pero ello no quita para que se comience a penetrar en los entresijos del problema.

Las hermandades han adoctrinado a través de sus procesiones, en una vertiente externa y multitudinaria, y también lo han hecho en el interior de los templos por medio de una liturgia y un rito que atraía a numerosos sectores que no tenían otra vinculación de facto con la Iglesia. Pero no conviene olvidar que la propia estructura orgánica de las hermandades determina casi siempre una actividad adoctrinadora para con sus hermanos, instándoles a la perfección piadosa y ofreciéndoles medios espirituales para conseguirla. Al margen de otras estructuras vigentes o latentes en las hermandades, las que se encaminan al desarrollo de la fe tienen un notable peso, aunque no siempre sea reconocido ni siquiera por el entorno más próximo a las mismas, que sólo ve en ellas el procesionalismo y los factores tópicos.

d) La relación entre las hermandades andaluzas y la Historia de la Salvación

Después de haber definido el sentido de la Historia de la Salvación y el papel de las hermandades, aparecen estas como un serio potenciador de aquella. Las hermandades significan en tal perspectiva algo más que un simple puntal en la historia de las creencias y la evolución de las mentalidades, puesto que entroncan con la forma de entender la fe desde la óptica del pueblo fiel -o menos fiel, según se entienda- y a través de sus manifestaciones.

e) Las hermandades y la inculturación de la fe

Las manifestaciones de la Semana Santa andaluza y el trasfondo de sus hermandades ha sido considerado como un modelo de inculturación de la fe, entendiendo por ello el modo en que la fe se incardina en unas realidades culturales influyéndolas y, a la vez, dejándose influir por ellas. Se podría apuntar que gran parte de las manifestaciones de la religiosidad popular andaluza participan de esta inculturación desde un punto de vista muy positivo, convirtiéndose en un modelo que sirve para entender otras realidades en distintos lugares del mundo en que se produce un fenómeno similar. La inculturación es un ingrediente fundamental en la tarea evangelizadora y por ello debe asimilarse y tolerarse.

La inculturación de la fe en Andalucía ha venido en gran medida de la mano de las hermandades y se conecta con las manifestaciones multitudinarias, pero además se debe concebir con una función de proyección sobre otros ámbitos cristianos y también meramente seculares. Este proceso es muy complejo y no se da con igual intensidad en todas las zonas andaluzas, pero existe una línea común de aceptación de la cultura cristiana popular que puede respaldarse desde la esfera de las propias hermandades para cumplir mejor con sus ideales evangelizadores.

El mundo cofrade y las funciones de las hermandades

Desde la atalaya antropológica se ha realizado una aproximación a las funciones de las hermandades haciendo distinción entre las manifiestas o explícitas y las implícitas.

Entre las primeras se incluyen las declaradas y establecidas oficialmente en sus reglas, respondiendo estas a lo admisible canónica y oficialmente y siendo por tanto el aparato legal. No obstante, esta simple enunciación resulta demasiado pobre para comprender lo que tales funciones encierran consideradas de manera global.

No todas las hermandades de penitencia en la Andalucía contemporánea han tenido las mismas funciones explícitas, y además se confunden en términos estrictos con las culturales y procesionales. Algunas hermandades pueden haberse quedado en tales formalismos en lo fundamental, pero muchas han superado este estrecho margen proponiéndose una serie de funciones que hoy chocarían por su innegable contenido social y hasta benéfico. Unas hermandades dedicaban capítulo importante al ejercicio de la caridad, llegando en último extremo a sostener instituciones hospitalarias o asistenciales; otras se plantearon facilitar el enterramiento de sus hermanos y familiares directos, recogiendo una de las funciones que previamente se habían propuesto algunas hermandades sacramentales; otras se interesaron por la integración de minorías, dado el matiz étnico de las mismas; y así se podría establecer un largo catálogo de funciones manifiestas que normalmente no tienen cabida en los análisis antropológicos pues para ello es indispensable estudiar una documentación específica y no limitarse a la observación.

Tampoco está claro que las hermandades no cumplieran con estas y otras funciones, sobre todo porque nos faltan estudios de base que lo corroboren o nieguen. A tenor de lo escasamente conocido se puede avanzar que la función benéfico-social estuvo casi siempre explicitada y abordada en las hermandades de penitencia y lo mismo en las sacramentales y de gloria con las que en sobradas ocasiones se fusionaron.

En cuanto a las funciones implícitas, han destacado los profesores Isidoro Moreno y Luis Maldonado tres grandes enfoques que merece la pena subrayar. El primero se refiere al sentimiento profundo que implican las manifestaciones de la religiosidad popular, que parte de las vivencias y que puede ser conectado directamente con el mundo de las hermandades.

El segundo es relativo a la integración o identificación simbólicas presentes en las procesiones y cofradías, relativas a un contexto concreto que puede ser un barrio, una localidad, factores étnicos, profesionales, etc. También se produciría esta identificación en el sentido colectivo de las manifestaciones de Semana Santa, cuando los sectores populares encuentran un nexo entre su Cristo que sufre y sus propias vivencias de pueblo maltratado o desheredado.

El tercero se conecta con la búsqueda de una sociabilidad no interesada, reflejo de las tendencias naturales, que termina estableciendo unas conexiones entre individuos o grupos, altamente gratificantes en una sociedad que no está tipificada, precisamente, por lo caluroso de las relaciones humanas. A este factor de la sociabilidad desinteresada cabría hacer la objeción de que las hermandades son también a veces una especie de plataforma social en tanto posibilitan un intercambio dentro de un mismo estrato o entre capas de distinta extracción, y esto puede ser deseado y buscado con lo cual aparecería otra función completamente distinta (27).

A partir de este último elemento habría que señalar una cuarta función que es la de la emulación social, o imitación de usos y costumbres de otros grupos sociales, profesionales, o de otras personas, etc., que da como resultado un progreso material evidente hasta el extremo que se hace ostentoso, tal vez por un espíritu de competencia no asumido conscientemente. Aquí juega un importante papel el factor de la tendencia, no sugerida como moda sino como acomodación al ritmo vital de la sociedad en que se incardina cada hermandad.

En buena medida han tendido bastantes hermandades a una definición de la situación muy global, incluso por encima o a pesar de las auténticas posibilidades sociopolíticas y económicas. Esa situación definida ha podido terminar siendo real en sus consecuencias. Haría falta, sin embargo, un estudio detallado de las actitudes de las hermandades en los momentos de cambios sociopolíticos para poder cimentar estas apreciaciones.

Las hermandades no han alterado sus costumbres ni su estética con facilidad y por lo tanto han ido imponiendo una manera de ser y de sentir que termina por generalizarse y admitirse. Claro que esto determina una lenta evolución en el tiempo y, sobre todo, el que esta no se produzca a base de grandes saltos o cambios cualitativos motivados por decisiones propias y autónomas de las hermandades. Lo que ha ocurrido, normalmente, es que las principales transformaciones han tenido lugar en la sociedad o en la vida política y las hermandades se han acomodado a ellas de la forma menos brusca posible.

Un quinto elemento a tener en cuenta sería el de la búsqueda selectiva de una sociabilidad amparada en algún tipo de interés que se encaminaría a: a) la integración en un entramado social -y por supuesto organizativo- que desborda el estrecho campo de la hermandad; b) el mantenimiento o consecución de unas determinadas relaciones sociales; c) el reconocimiento público del propio estatus socioeconómico; y d) el reconocimiento de un prestigio personal o profesional que implicaría una vía de ascenso social. Uno de los factores que abonan este planteamiento es que de manera significativa se han fortalecido las relaciones sociales en el mundo de las hermandades durante épocas de cambio o transición políticsocial, o tras períodos de intensa agitación social que venían a suponer una vuelta a la estabilidad y al establecimiento de una nueva trama o tejido social.

La investigación de la temática y el problema de las fuentes

De acuerdo con lo planteado resulta indispensable establecer unas pautas metodológicas mínimas que orienten el estudio de la cuestión, partiendo de la base de que es absolutamente necesario el análisis de fuentes documentales de variada naturaleza, sobre todo porque ello permitiría superar el posible estancamiento al que se puede llegar en caso de seguir efectuándose interpretaciones desprovistas del más mínimo rigor y faltas de un contraste de fuentes. Con respecto a la metodología, deberían tenerse en cuenta unos criterios de análisis inspirados en los sociológico-histórico-antropológicos, subrayando los siguientes:

- a) *El estudio de fuentes.* Diversificando las fuentes de distinta naturaleza según cada caso, como las escritas, impresas, orales, gráficas, etc, en lo cual se procurará la complementariedad y el contraste.
- b) *La cuantificación y la seriación.* La cuantificación de los fenómenos religiosos es indispensable para evitar una generalización no fundamentada. A continuación se deben clasificar, ordenar y tratar para extraer la máxima información posible.
- c) *Sondeos y prospectivas.* Obtenidos los primeros indicios de las fuentes, se deben realizar calas que, convenientemente secuenciadas, constituyan prospectivas fiables.
- d) *Trabajos de campo. Estudios de comunidades y fenómenos.* Se trata de estudiar cada uno de estos elementos de la forma más global y profunda posible para que el análisis pase a engrosar el elenco de investigaciones de base. Aparte de estas grandes pautas habría que entrar en una mínima pormenorización de las principales fuentes disponibles para el estudio de la temática, siendo muy diversas y, lo que es peor, dispersas, lo cual constituye un serio obstáculo para el investigador.

Como fuentes idóneas se pueden citar casi todas las de naturaleza eclesiástica directa o indirectamente relacionadas con las hermandades y la Semana Santa, así como las civiles procedentes de archivos administrativos que contemplan el fenómeno desde la perspectiva estrictamente legal. Tampoco hay que olvidar las fuentes impresas de todo tipo, destacando la prensa y las publicaciones de carácter religioso, a las que es preciso añadir las fuentes orales y gráficas y las observaciones directas.

Notas

- (1) Cfr. Mateo Avilés, E. de: *Paternalismo burgués y beneficencia religiosa en la Málaga de la segunda mitad del siglo XIX*. Diputación Provincial de Málaga. Málaga, 1985; Domínguez León, J.: "Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza", en *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*, Ed. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989, pp. 357-373 y "Las actitudes religiosas y morales en la Sevilla del Sexenio", en *Revista de Geografía e Historia y Filología*, UNED. Sevilla, 1988, pp. 59-76.
- (2) Cfr. Domínguez León, J.: "Ruptura y continuismo: la sociedad sevillana en el tránsito al Nuevo Régimen", en Domínguez León, J. (Coord.): *Del Antiguo al Nuevo Régimen Liberal*. UNED. Sevilla, 1990, pp. 123-143. Sobre los cambios socio-económicos en torno al proceso de la Revolución Industrial destacan algunas recientes aportaciones desde el análisis de los cambios sociales. En distintos niveles de influencia es posible seguir estos en Europa occidental con rigor en una aproximación a lo que pudieron ser las transformaciones en las estructuras, el alejamiento de las masas trabajadoras con respecto a la práctica religiosa, etc. Vid. O'Brien, P. y Quinault, R.: *The industrial Revolution and the British Society*. Cambridge University Press. Cambridge, 1993; Procacci, G.: *Gouverner la misère. La question*

social en France, 1789-1848. Editions du Seuil. Paris, 1993; Martin, B.: *Los problemas de la modernización. Movimiento obrero e industrialización en España*. Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Madrid, 1992.

- (3) Cfr. Domínguez León, J.: "La religiosidad en la Sevilla isabelina (1833-1868)", en *La Religiosidad Popular...*, pp. 357-373; "El adoctrinamiento religioso en la Andalucía de la Segunda República. Perfiles y aproximación a la catequesis y al catequista", en *Actas del X Congreso de Hespérides*. Málaga, 1992, pp. 705-715; "Catequesis y adoctrinamiento en la Sevilla isabelina. Perfiles estructurales y metodológicos de la inculcación religiosa. 1833-1868", en Castañeda, P. y Martín de la Hoz, J.C. (Coords.): *Eucaristía y Nueva Evangelización*. Cajasur. Córdoba, 1994, pp. 165-187.
- (4) Sobre aspectos generales de la religiosidad popular vid. Maldonado, L.: *Para comprender el catolicismo popular*. Verbo Divino. Estella, 1990; Gómez García, P.: *Religión popular y mesianismo. Análisis de cultura andaluza*. Universidad de Granada. Granada, 1991; Moreno Navarro, I.: *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Ayuntamiento de Sevilla. Sevilla, 1982; Orenzan, A. L.: *Religiosidad popular española (1940-1965)*. Editora Nacional. Madrid, 1974.
- (5) Cfr. Gortázar Echevarría, G.: *Investigar las élites: Nuevas perspectivas*, en *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie V, T. 3, 1990, pp. 15-24; Ranzato, G.: "La forja de la soberanía nacional: las elecciones en los sistemas liberales italiano y español", en *Ayer*, 2, 1991, pp. 115-138; Romanelli, R.: "A propósito de la burguesía: El problema de la élite terrateniente en la Italia del Ochocientos", en *ibidem*, pp. 29-48; Lazo Díaz, A.: *La desamortización de las tierras de la Iglesia en la provincia de Sevilla (1835-1845)*. Diputación Provincial de Sevilla. Sevilla, 1970.
- (6) Una aproximación a esta temática en Jiménez Duquez, B.: *La espiritualidad en el siglo XIX español*. FUE-Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid, 1974.
- (7) Vid. a modo de ejemplo Domínguez León, J.: *El adoctrinamiento religioso...*, y también "Iglesia y política en Andalucía a finales del siglo XIX. El adoctrinamiento a través de la prensa católica sevillana", en *Trocadero*, 5, 1993, pp. 149-171.
- (8) Cfr. Domínguez León, J.: "La Iglesia y los marginados. Aproximación metodológica a la historia de la doctrina social de la Iglesia en el mundo contemporáneo", en Castañeda, P. y Martín de la Hoz, J. C. (Coords.): *Enigmas de la Iglesia*. Cajasur. Córdoba, 1996, pp. 141-171; "Catolicismo social frente a violencia política en la España Contemporánea (1868-1950)", en Castañeda, P. y Martín de la Hoz, J. C. (Coords.): *Violencia y hecho religioso*. Cajasur. Córdoba, 1995, pp. 143-163; "La *Rerum novarum* y su impacto en España. El Congreso Católico de Sevilla de 1892 y la cuestión social", en *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica*. EUNSA. Pamplona, 1991, pp. 159-172; "La doctrina social católica en Andalucía Occidental a finales del siglo XIX y el impacto de la *Rerum novarum*. El caso sevillano", en *Las fiestas de Sevilla en el siglo XV. Otros estudios*. Ed. Deimos. Madrid, 1991, pp. 207-232.

- (9) Sobre los cambios políticos y sus influencias en la religiosidad, cfr. Domínguez León, J.: *Cambio político y principales ámbitos de innovación material en la Sevilla isabelina. La actuación del Ayuntamiento (1833-1868)*; Fernández Albadalejo, P. y Ortega López, M. (Eds.): *Antiguo Régimen y liberalismo. Tomo 3. Política y Cultura*. Alianza Editorial. Madrid, pp. 91-100; "Religión y moral: el impacto de la Revolución de Septiembre en Sevilla", en *Actas del IV Congreso de Hespérides*. Sevilla. 1987, pp. 225-241; "Cambio político y actitudes religiosas en la Sevilla de 1928-1932", en *Hispania Sacra*, CSIC, 1986, vol. XXXVIII, n. 77, pp. 127-149; "La visita *ad límina* de la diócesis de Sevilla en 1932", en *Actas del VI Congreso de Hespérides*. Córdoba, 1988, pp. 221-235.
- (10) Como elenco documental en este sentido vid. Gutiérrez García, J.R.: *Doctrina Pontificia II. Documentos políticos*. BAC. Madrid, 1959.
- (11) Una buena recopilación en este sentido en Camacho Laraña, I.: *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*. Ed. Paulinas. Madrid, 1991.
- (12) Cfr. Domínguez León, J.: *La Iglesia y los marginados...*
- (13) Vid. Nesti, A.: "Las formas populares de la religiosidad meridional italiana. Dualismo social y fiesta en Sicilia", en *Communio*, XIX. Fascículo 2, 1986, pp. 201-224; Pettazzoni, R. *La chiesa e la vita religiosa nell' Italia*. Laterza. Bari, 1958; Russo, C.: "La religiosità popolare nella età moderna: Problemi e prospettive", en *Prospettive settanata*. I. 1979, pp. 345-379.
- (14) Cfr. Cholvy, G.: "Las formas populares de la religiosidad en el sur de Francia", en *Communio*, XIX, fascículo 2, 1986, pp. 179-199.
- (15) En este apartado es ilustrativo de la dinámica Domínguez León, J.: "Mentalidad y religiosidad popular. Claves para interpretar la Semana Santa sevillana a mediados del siglo XIX. El tema y sus dimensiones", en *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Diputación de Zamora. Zamora, 1988, pp. 529-540.
- (16) Como elementos de muestra en la larga relación sobre esta temática en Andalucía, cfr. Varios: *Semana Santa en Sevilla, Sangre, luz y sentir popular. Siglos XIV al XX*. Gemisa. Sevilla, 1986; Mateo Avilés, E. de (Coord.): *Semana Santa en Málaga. La Semana Santa malagueña a través de su historia*. Ed. Arguval. Málaga, 1987; Gutiérrez, F.: *Semana Santa en Córdoba*. Ed. Alpuerto. Madrid, 1978; Varios: *Semana Santa en Jaén*. Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba. Córdoba, 1984; Varios: *Semana Santa. Diócesis de Cádiz y Jerez*. Ed. Gemisa. Sevilla, 1988; Varios: *Semana Santa en Granada*. Ed. Gemisa. Sevilla, 1990.
- (17) Cfr. Domínguez León, J.: *La sociedad sevillana en la época isabelina (1833-1868). Una visión a través de la religiosidad*. Tesis de doctorado. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Sevilla, 1992.
- (18) Cfr. Varios: *Semana Santa en Sevilla...*; y Mateo Avilés, E. de (Coord.): *Semana Santa...*

- (19) Vid. Domínguez León, J.: *Catequesis y adoctrinamiento...*
- (20) Cfr. Domínguez León, J.: "Religiosidad popular y cumplimiento pascual en Andalucía Occidental al final del Antiguo Régimen. Aproximación a una sociología de cambio", en *Actas del I Congreso de Religiosidad Popular en Andalucía*. Cabra. 1994, pp. 353-366; "Cambio político y actitudes religiosas..."; y "La visita *ad límina*..."
- (21) Vid. Cuenca Toribio, J. M.: *Estudios sobre la Iglesia andaluza moderna y contemporánea*. Instituto de Historia de Andalucía. Córdoba, 1980, pp. 33-47.
- (22) Cfr. Domínguez León, J.: *Religiosidad popular y cumplimiento pascual...*
- (23) Cfr. Andrés Gallego, J.: *Historia general de la gente poco importante. América y Europa hacia 1789*. Ed. Gredos. Madrid, 1991, pp. 209-212.
- (24) Cfr. Domínguez León, J.: *Religiosidad popular y cumplimiento pascual...*; y "Observancia y mentalidad religiosas en el tránsito al Nuevo Régimen. El modelo sevillano a través de las Constituciones Sinodales", en *Guía de los archivos de las cofradías de Semana Santa de Sevilla. Otros estudios*. Ed. Deimos. Madrid, 1990, pp. 301-324.
- (25) Sobre el ambiente en que se produce el anticlericalismo, vid. Mateo Avilés, E. de: *Masonería, protestantismo, librepensamiento y otras heterodoxias en la Málaga del siglo XIX*. Málaga, 1986; y *Anticlericalismo en Málaga. 1874-1923*. Málaga, 1990; Domínguez León, J.: "La Semana Santa sevillana de 1932 y la cuestión del miedo", en *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Diputación de Zamora. Zamora, 1988, pp. 391-410; "El estado de la cuestión sobre la Guerra Civil. Una aproximación estructural", en Domínguez León, J. (Coord.): *La Guerra Civil Española*. UNED. Sevilla, 1988, pp. 61-80; "Aspectos religiosos de la Sevilla de 1936. Los católicos ante la Guerra Civil", en *Actas del VII Congreso de Hespérides*. Baena, 1989, pp. 403-421; y *Las actitudes religiosas y morales...*
- (26) Cfr. Cruz Giráldez, M. y Domínguez León, J.: "Asociacionismo confesional y hermandades en Sevilla. Las Reglas de 1875 de la Cofradía del Santo Crucifijo de San Agustín", en *Retablo*, 4, 1990, pp. 40-47.
- (27) Cfr. Moreno Navarro, I.: *op. cit.*; y Maldonado, L.: *op. cit.*

LAS COFRADÍAS DE SEVILLA Y LA POLÍTICA (1940-1991)

José HURTADO SÁNCHEZ

Ayuntamiento de Sevilla

El paso de los siglos ha ido labrando en la propia identidad del pueblo sevillano la identificación de la Semana Santa como algo propio y de la que se siente absolutamente protagonista. Su celebración supone «una puesta en escena que, uniendo el concepto del espectáculo total barroco con una experiencia identificativa derivada de la devoción del Vía Crucis, excita los sentidos para que el participante reviva en sí el momento pasional.» (Colón, 1992: 13).

Las Cofradías surgen en un contexto marcado por tres factores determinantes: los desastres naturales (epidemias, terremotos, inundaciones...); la gravísima crisis demográfica consiguiente sufrida desde la segunda mitad del s. XIV hasta la primera del XVI, y la llegada de las órdenes mendicantes, fundamentalmente los franciscanos, que predicaban «una verdadera y auténtica conversión a través de la penitencia.» (M. Macías, 1984: 16 ss.) Surgirán entonces los flagelantes como manifestación pública de penitencia.

Su expansión y la de otras corporaciones dedicadas al culto y la caridad hacen intervenir a la jerarquía eclesiástica y a la autoridad civil para canalizar esta necesidad expiatoria y evitar las desviaciones y difícil control de las manifestaciones externas de las Cofradías. Aparece entonces la práctica del Vía Crucis, difundido por la Iglesia durante el s. XIV e introducido en Sevilla por el primer marqués de Tarifa en 1521, suponiendo un hecho trascendental en la historia de las Hermandades de la Ciudad, pues por primera vez determina un espacio para el desarrollo de la penitencia pública. (Matute, 1886: 21)

Cimentadas doctrinalmente en el Concilio de Trento (1545-1563), las normas posteriores marcarán los límites de comportamiento externo de las Cofradías, siendo la más importante el Sínodo Hispalense de 1604, convocado por el cardenal Niño de Guevara, que regula todos sus aspectos, como la dignidad de las imágenes, salidas, itinerarios o la estación obligada a la Catedral. Posteriormente, en 1777, la Real Orden de Carlos III zanja las disputas entre las Hermandades y la autoridad civil. Se prohíbe cualquier mortificación sangrienta (disciplinantes, empalados, aspados...), así como los antifaces; se constituyen dos tribunales seculares en la carrera oficial (establecida desde el s. XVI entre el Ayuntamiento, poder civil, y la Catedral, religioso) para vigilar la puntualidad y orden de las Cofradías.

La ocupación francesa de 1808 y la actitud de los gobiernos liberales contra unas asociaciones que consideraban partidarias del Antiguo Régimen las sumieron en una

gravísima crisis. Muchas desaparecieron, otras dejaron de procesionar, y todas sufrieron importantes pérdidas económicas, pues bien los franceses o bien la Desamortización de 1837 expolió e incautó sus bienes.

La llegada de los Montpensier, junto con una visión romántica de la Ciudad, y el interés municipal por encuadrar las procesiones en el incipiente concepto de Fiestas Primaverales (la Feria nace en 1846), posibilita la recuperación de las Cofradías, que reciben subvenciones para sus salidas por parte del Ayuntamiento. Comienza entonces una nueva edad de oro (música, literatura, artesanía, fundación de nuevas Hermandades...) que llega hasta hoy. Tras el drama de la Guerra Civil y la dureza de la posguerra, ocupada en la reconstrucción y restauración de tantísimo desastre -también en las Cofradías-, se vive una Semana Santa «brillante y oficialista» hasta la década de los sesenta, si bien la decisión gubernamental tomada en estos años de declarar como fiestas de interés turístico la Semana Santa y la Feria de Abril provocó reacciones contrarias como la que en 1965 manifestó el Hermano Mayor de la Cena, «puesto que esto es seguir en el camino de lo espectacular que se aparta de las normas conciliares», en referencia al Concilio Vaticano II que sin duda trajo grandes novedades para la Iglesia y, por ende, a las Cofradías.

Hoy, como siempre, las Cofradías siguen el discurrir de la propia historia de la Ciudad. Y si ésta se extiende por la periferia creando populosas barriadas, allí germinarán nuevas Hermandades. Y es que, «la Semana Santa ha sido -y sigue siendo- la vertebración histórico-sentimental de la ciudad.» (Colón, 1992: 42)

Primer período (1940-1979): De la dictadura al primer Ayuntamiento democrático

Franco

A partir del Miércoles Santo de 1940, el Jefe del Estado español, Francisco Franco, presenció las Cofradías de la primera Semana Santa tras la Guerra Civil (1). El Viernes Santo presidió, como habían hecho los reyes hasta entonces, la procesión del Santo Entierro, hecho que volvería a repetir en 1948. M. Sánchez del Arco, en ABC del sábado 23 de marzo de 1940, pp. 3 y 4, afirma que «aquel acto, de tradicional significación, fue como el eslabón que ha unido nuestro presente a los mejores días de España.»

El 27 de abril de 1943 Franco es recibido en las puertas de San Gil por la Junta de Gobierno de la Hermandad de la Macarena. Jura las Reglas como hermano y a continuación es nombrado Hermano Mayor Honorario. El Cardenal Segura, de quien ha dicho Javierre que «nadie como él se atrevió a levantar la voz al régimen», promulga el 14 de marzo de 1944 la Constitución número 245 con vistas a las inmediatas procesiones de Semana Santa, donde prohibía «levantar la mano al paso de las sagradas imágenes, a su entrada o salida de los templos y al toque del Himno Nacional.»

Año verdaderamente importante por la cantidad de actos protagonizados por Franco con las Cofradías sevillanas fue 1953, y más concretamente su mes de abril. Comienza su actividad el día 14 en la Macarena, donde realiza una visita junto con las primeras autoridades de la Nación. Al día siguiente visita el Gran Poder, donde es recibido como

Hermano Mayor Honorario. Previamente había sido recibido por la Junta de Gobierno en la puerta del templo y llevado bajo palio hasta la capilla que ocupaba la Hermandad en la Parroquia de San Lorenzo. Ese mismo día Franco visita, junto con su mujer y séquito, la Hermandad de la Esperanza de Triana. Fue recibido por la Junta de Gobierno en la puerta de la iglesia de San Jacinto (donde radicará la Hermandad hasta 1962 que se traslada a su capilla de calle Pureza). A continuación, ingresó como hermano y fue nombrado a su vez Hermano Mayor Honorario en su calidad de Jefe Supremo de la Marina (2). Franco realiza una tercera visita, también el día 15, esta vez al Patrocinio, donde el Jefe del Estado y su esposa conocerían la Capilla de la Hermandad del Cachorro. Para poder ser contemplado mejor por sus visitantes, el Cristo, que tallara el utrerano Ruiz Gijón en 1682, fue colocado tendido en el suelo.

A finales del mes de mayo de 1964 se produce un acontecimiento extraordinario en Sevilla: la Coronación Canónica de la Esperanza Macarena. Un año antes, la Junta de Gobierno de la Hermandad de la Macarena había nombrado una Comisión de Honor formada por siete ministros, Gobernador Civil, Alcalde, Presidente de la Diputación, Rector de la Universidad y máximas autoridades militares. Franco (Hermano Mayor Honorario) recibió en el Palacio del Pardo a la Junta de Gobierno el 4 de Diciembre de 1963 y aceptó la presidencia de dicha comisión, prometiendo asistir a la Coronación, promesa que cumpliría. En la Catedral es recibido por el Cardenal Bueno Monreal, el Cabildo Catedral y la Junta de Gobierno de la Macarena, cuyo Hermano Mayor le hace entrega de la vara dorada distintiva de su cargo. Bajo palio, portado por canónigos, se traslada hasta el altar de plata montado ante la Puerta de la Concepción, donde había sido colocada la Macarena. Tras el *Te Deum*, el Cardenal Bueno Monreal bendijo la Medalla de Oro de la Coronación, que el Hermano Mayor ofreció al Caudillo de España. En abril de 1967 viaja Franco nuevamente a Sevilla, y vuelve a visitar a la Macarena y al Gran Poder, donde recibe sendos homenajes: la medalla de oro de la Hermandad en el Gran Poder, que le había sido concedida con motivo de la terminación del templo, y una reproducción del Breve por el que se elevaba a basílica menor la sede canónica de la Macarena.

Ejército

La figura del general Gonzalo Queipo de Llano impregna una parte de la historia mítica de la Ciudad. Su acusada personalidad estuvo presente también en el mundo de las Cofradías. Así, el general preside el 7 de mayo de 1939 el traslado del Señor del Gran Poder hasta la Catedral en acción de gracias por el final de la Guerra Civil. Y el siete de mayo de 1944 estaba prevista la salida de la Esperanza Macarena hasta la Plaza de España, en su paso aunque sin palio, para sumarse al homenaje que el Gobierno de la Nación iba a tributar al general Queipo de Llano, acto en el que Franco iba a imponerle la Laureada de San Fernando. La lluvia suspendió la salida de la Virgen, aunque no el acto. El que fuera llamado *Virrey de Sevilla* falleció el día 9 de marzo de 1951, siendo enterrado en la Basílica de la Macarena, en la primera capilla de la nave del evangelio, que lleva los nombres de los patronos del general y de su esposa: San Gonzalo y Santa Genoveva.

Por lo que respecta a la presencia militar en las Cofradías, podemos decir que éstas casi se militarizan por la cantidad de nombramientos honorarios, imposición de fajines a Vírgenes, desfile de piquetes, etc., que tienen lugar durante la Semana Santa de estos años (3). El general Millán Astray preside el Martes Santo de 1939 (cuatro de abril, a sólo tres días del final de la contienda civil que llenó España de cadáveres durante tres años) el paso del Cristo de la Buena Muerte, de la Hermandad de los Estudiantes, de la que era Hermano Mayor Honorífico. Acompaña al Cristo una escuadra de gastadores y banda de cornetas y tambores de la Legión. En la plaza de San Francisco la banda de música interpreta el himno legionario *Novio de la muerte*, lo que provoca el disgusto de la Hermandad. Terminada la estación penitencial, la Junta de Gobierno rogó al general que en lo sucesivo no acompañara más la banda al Cristo, dado el carácter serio de la corporación. Pero Millán Astray no se tomó bien esta apreciación y ni la Banda ni el piquete de legionarios volvieron a salir ningún Martes Santo.

El Capitán General con mando en la plaza figura desde 1940 como Hermano Mayor Honorario de la Hermandad de la Paz, en el barrio del Porvenir, cofradía recién creada por excombatientes y que refleja claramente su origen en los nombres de sus Titulares: Nuestro Padre Jesús de la Victoria y María Santísima de la Paz. Asimismo, recibirá esta autoridad militar la misma distinción en el Cachorro. En la Semana Santa de 1945 preside la salida de la Virgen de la Amargura el Ministro del Ejército, Teniente General Asensio, «llevando piquete de tropas». El Ejército del Aire, por su parte, está relacionado con San Isidoro, como demuestra el acto celebrado el 26 de febrero de 1950, fecha de la bendición e imposición de la corona a la Virgen, ofrendada por la Aviación Española y donada a iniciativa del Ministro del Aire. Y la Marina, como ya hemos visto, está vinculada con la Esperanza de Triana, a la que acompañaba un piquete de su Infantería.

Las Fuerzas Armadas también han participado en actos solemnes de las Hermandades fuera de su estación penitencial; incluso han rendido honores a las imágenes en ocasiones extraordinarias, como en la coronación canónica de la Virgen de la Amargura en 1954. En la procesión de regreso, al llegar a la Plaza Nueva, que se encontraba profusamente engalanada, el Alcalde y la Corporación Municipal ofrecieron su homenaje a la Virgen, y las Fuerzas que la acompañaban le rindieron honores. El 29 de abril de 1957 se produce una salida extraordinaria de la Virgen de la Soledad de San Lorenzo por las calles de su collación, como culminación de las celebraciones con motivo del IV Centenario fundacional de la Hermandad. Presidió el acto el Hermano Mayor Honorario Capitán General Antonio Castejón y Espinosa, y a la Virgen le rindió honores un piquete con banda de cornetas y tambores. En la Cuaresma de 1960, durante el Besamanos de la Virgen de la Caridad en su Soledad de la Hermandad del Baratillo, se bendijo la nueva corona que luciría ya ese Miércoles Santo. En el acto actuaron como padrinos el Capitán General y su esposa. Rindió honores una compañía con bandera y banda de música, y a la Virgen se le impuso el fajín del general. Y no hemos de olvidar en este apartado la Orden del Ministro del Ejército para que se rindieran a la Virgen de la Esperanza Macarena honores de Capitán General con motivo de su ya comentada coronación canónica.

En esta etapa, por otra parte, proliferan las relaciones entre las Hermandades y las Fuerzas del Orden Público. Un caso significativo, y que pervive en nuestros días, es el de la Hermandad de las Siete Palabras con la Guardia Civil, en virtud de la advocación de la Virgen de la Cabeza, titular de la Hermandad y estrechamente relacionado con el Benemérito Instituto. El 20 de enero de 1957 se nombra camarera honoraria de dicha imagen a la viuda del legendario capitán Cortés; se distingue con el nombramiento de Hermano Mayor Honorario de esta Cofradía al 38 Tercio de la Guardia Civil, con residencia en Sevilla, y el Miércoles Santo de este año un piquete del Benemérito Instituto acompaña en el desfile procesional al Santo Cristo de las Siete Palabras. Posteriormente, tras el acto de bendición de las andas de la Virgen de la Cabeza el 2 de abril de 1958, el Cardenal Bueno Monreal tomó juramento como nuevos hermanos a los jefes y oficiales del 38 Tercio de la Guardia Civil que habían asistido al acto. Y en el mes de mayo siguiente, la Hermandad nombra Hermano Mayor Honorario al Director General de la Guardia Civil junto con el ya citado 38 Tercio de ese Cuerpo. Testimonio de esta vinculación es el techo de palio de la Virgen, estrenado el 14 de abril de 1965. En su *gloria* (parte central) se aprecia la apoteosis de la Virgen de la Cabeza sobre su Santuario, orlada con la Laureada de San Fernando, en recuerdo del Capitán Cortés, que murió en la defensa de la ermita.

También la Policía Armada (hoy Nacional) tiene especial relación con algunas Hermandades. A principio de los años sesenta, la Hermandad de San Benito nombra Hermano Mayor Honorario a la Policía Armada. Fruto de ello fue la entusiasta colaboración prestada a la Hermandad por el Teniente Coronel Jefe en Sevilla. Así, y como gesto expresivo de esta relación, en 1963 la Policía Armada donó una imagen del Ángel de la Guarda para el frontal del paso de la Virgen de la Encarnación (4). Pero quizás el hecho más relevante, por su trascendencia, fuera la bendición de la nueva imagen del Cristo de la Sangre, donado por el Cuerpo de la Policía Armada destinado en Sevilla. Años más tarde, en 1971, se bendijo la imagen de la Virgen de Guía, de la Hermandad de la Lanzada. Apadrinaron la bendición el Alcalde y su esposa, e intervino en el acto la Banda de Cornetas y Tambores de la Policía Armada, Hermanos de Honor de esta Hermandad.

Autoridades civiles

El Domingo de Ramos de 1948 la Hermandad de la Amargura estrena una centuria romana con ropajes propiedad del Ministerio de Información y Turismo. Además, la banda de cornetas y tambores estaba formada por miembros de la Policía Armada. Y como José Antonio Primo de Rivera fue hermano de la Soledad de San Buenaventura (5), una abundante representación del *Movimiento*, de uniforme, acompaña a esta Cofradía hasta 1958 (6).

El protagonismo de las Hermandades en la vida de la Ciudad también queda patente en la inauguración oficial de la nueva Universidad, ubicada en la Real Fábrica de Tabacos. El acto se celebró el 4 de abril de 1954, y fue presidido por la imagen del Santísimo Cristo de la Buena Muerte, de la Hermandad de los Estudiantes, radicada en la propia Universidad. Cuando en la Semana Santa de 1953 la Hermandad de Santa Marta realiza su

primera salida procesional, ésta contó con la presidencia del Ministro de Información y Turismo, que asistió acompañado por sus directores generales. La justificación de esta presencia la encontramos en el propio origen de la Hermandad, fundada por miembros del gremio de hostelería.

Entre 1954 y 1956, el Gobernador Civil asiste a la bendición de la nueva diadema para la Virgen de la Soledad de San Buenaventura, apadrina con su esposa la bendición de la imagen de la Virgen del Rocío, de la Hermandad de la Redención, y la de la Virgen de las Mercedes, de la Hermandad del Tiro de Línea, actuando como madrina la viuda del General Queipo de Llano (que puso nombre a la parroquia donde radicaba la Hermandad, Santa Genoveva). En julio de 1955, la Virgen de Regla había sido nombrada nuevamente patrona del gremio de la panadería; el Jueves Santo de 1958 el Ministro de Trabajo juró las Reglas como hermano de Pasión y salió esa tarde como nazareno, ocupando un puesto en la presidencia del paso del Señor.

El traslado del Señor del Gran Poder desde la Parroquia de San Lorenzo hasta su nuevo templo supuso un nuevo acontecimiento para la ciudad y, por lo tanto, atrajo la presencia de las autoridades, incluso nacionales. Se produce el 27 de mayo de 1965. Salíó a las seis de la mañana para, tras pasar por la Catedral, entrar por primera vez en su nueva sede a las 12 de la madrugada. Asistieron al acto el Capitán General, Gobernador Civil, Alcalde, Presidente de la Diputación y otras autoridades municipales y provinciales. Al día siguiente, ya con el Señor en su interior, se bendijo el nuevo templo. Al solemne acto asisten, presididos por el Cardenal Bueno Monreal, el Ministro de la Vivienda (que ocupó sitio preferente en el presbiterio alto) y el Director General de Arquitectura, junto con las primeras autoridades civiles y militares de la ciudad, así como el Consejo de Hermandades y Cofradías.

Los años sesenta son, mención aparte de la ya comentada Coronación Canónica de la Macarena y del traslado del Señor del Gran Poder a su nuevo templo, ricas en hechos y actos donde participan primeras autoridades locales y nacionales. Así, siendo don José Utrera Molina Gobernador Civil de Sevilla, fue el principal impulsor de un *Museo de las Cofradías*, en cuya creación colaboró el Ministerio de Información y Turismo, aparte del Consejo de Hermandades y Cofradías y la Hermandad de Venerables Sacerdotes. El proyecto, hecho ya realidad en unas dependencias del Hospital de la citada Hermandad, fue bendecido el día de la Virgen de los Reyes del año 1965. Graves problemas económicos terminarían cerrando definitivamente el museo en 1976.

En 1966, tras asistir a la bendición de la nueva Casa Hermandad, Utrera Molina fue recibido como hermano de la Trinidad. Y al año siguiente, presidió la bendición de la Virgen de Guadalupe junto con el Gobernador Militar, el General Jefe de la Guardia Civil, el Coronel de la Policía Armada y del Cuerpo de Telégrafos. Pocos días antes, el Delegado Provincial de Información y Turismo fue recibido como Hermano Mayor Honorario de la Cofradía de San Esteban, y su esposa como Hermana Honoraria. Y a finales de noviembre de ese año se produce el solemne traslado de la Hermandad de los Estudiantes desde la iglesia de la Anunciación a la nueva Capilla de la Real Fábrica de Tabacos; el acto fue presidido por el Ministro de Educación Nacional, señor Lora y Tamayo.

Varios nombramientos y actos honoríficos se producen en los años siguientes: en octubre de 1971 se entrega al Director General de Correos y Telecomunicaciones, el título de Hermano de Honor de las Hermandad de las Aguas, por la antigua vinculación de esta Cofradía con el Cuerpo; en 1972 el Alcalde Juan Fernández apadrina la imposición de la corona a la Virgen de las Mercedes, del Tiro de Línea; también en este año, y con motivo del XXXVII aniversario del *Alzamiento Nacional*, el Gobierno distingue a la Hermandad de Santa Marta con la placa al mérito turístico; en el mes de abril de 1973, había visitado en su templo a la Hermandad de Pasión el Presidente del Gobierno portugués, Marcelo Gaetano, a quien acompañaba el Ministro español Laureano López Rodó; y el 11 de abril de 1974, dicha Hermandad descubre una lápida en memoria de su hermano y presidente del Gobierno don Luis Carrero Blanco, asesinado el año anterior. El almirante salía todos los años «anónimamente» de nazareno. Finalmente, el diecisiete de noviembre de 1974, se celebró en la iglesia de la Anunciación el Pontifical con motivo de las Bodas de Oro fundacionales de la Hermandad de los Estudiantes. La mesa de Hermandad fue presidida por el Ministro de Educación y Descanso, a quien acompañaban las autoridades académicas y provinciales. El ministro presidió, asimismo, la posterior procesión de regreso a la Universidad.

Obviamente, también las Corporaciones Locales han estrechado lazos por distintos motivos con las Hermandades y Cofradías sevillanas. Así, en 1946 las nuevas Reglas de la Hermandad de la Hiniesta designan al Alcalde de Sevilla Hermano Mayor, por lo que, a partir de entonces presidirá el paso de palio el Domingo de Ramos. Y al año siguiente se celebró en el Salón Colón de la Casa Grande la primera Exposición de estrenos de las Cofradías sevillanas. En 1948, la Hermandad del Cristo de Burgos nombró Hermano Mayor Honorario al Ayuntamiento de Burgos; en 1954 hace lo mismo con la Ciudad de Sevilla, por lo que desde entonces un capitular burgalés y otro sevillano participan en la procesión del Miércoles Santo. La Hermandad de la Hiniesta entregó en 1963 al Alcalde de Sevilla una reproducción en miniatura, en plata y marfil, de la Virgen gótica para que estuviese en su despacho. La costumbre señala que el Sábado de Pasión se traslade la imagen desde la Alcaldía a la iglesia de San Julián para ser colocada en el frontal del paso de palio de la Virgen; pasada la Semana Santa, es devuelta por la Hermandad al despacho de la Alcaldía, donde permanece todo el año.

Llegados a la mitad de los años sesenta, en los que las Cofradías recibían el influjo del Concilio, la posición del poder político siguió siendo, al menos formalmente, la misma que en años anteriores. Quizás la novedad más destacada fue la cesión por el Ayuntamiento de las adjudicaciones de las sillas al Consejo General de Cofradías, lo que significó, de hecho, un reconocimiento de la autonomía de este órgano, creado por el Cardenal Segura en diciembre de 1954. La habitual presencia de autoridades civiles y militares en las presidencias de los cortejos y en los palcos, o el recibimiento de aquellas y de figuras de renombre como hermanos en las semanas preliminares a la celebración, fue puesta en entredicho en la sesión plenaria celebrada por el Ayuntamiento el miércoles 28 de febrero de 1968, donde salió a relucir «el problema de las Cofradías, expuesto por el Concejal señor Rojas-Marcos», según rezaba la prensa del día siguiente (Gómez Lara y Jiménez Barrientos: 43).

Para concluir esta etapa, en lo que a las autoridades civiles se refiere, destacaremos muy brevemente cuatro hechos especialmente significativos en las relaciones entre las Hermandades sevillanas y las autoridades políticas. En 1971, el Pleno Municipal celebrado el 31 de marzo acuerda conceder la Medalla de oro de la Ciudad a Nuestra Señora de la Esperanza Macarena, a propuesta de su Hermano Mayor. La Medalla le fue impuesta a la Virgen en la Plaza de San Francisco el cinco de junio de ese año. Por otra parte, el 26 de febrero de 1973, un pavoroso incendio destruye completamente la imagen de la Virgen del Patrocinio y daña seriamente al Cristo de la Expiración, *el Cachorro*. Aquella misma noche se celebró un Vía Crucis al que asistieron las primeras autoridades civiles y militares. En el mes de junio siguiente comienza la restauración del Cristo en la propia Hermandad a cargo de técnicos del Instituto de Restauración de la Dirección General de Bellas Artes. La Coronación canónica de la Virgen de la Hiniesta Gloriosa se celebró el 23 de mayo de 1974. Actuaron como padrinos de la ceremonia el Alcalde y su esposa. En la procesión de regreso, al pasar por la Plaza de San Francisco, se le entregó a la imagen de la Virgen el bastón de mando como Alcaldesa de la Ciudad. Finalmente, la inauguración el día 27 de noviembre de 1977, de la sede del Consejo General de Hermandades y Cofradías, contó con la asistencia del Alcalde.

Corona

La Corona tampoco ha permanecido ajena al mundo de las Hermandades. Todas las Cofradías anteriores al presente siglo tienen el título de *Real*, y varias de ellas han estado especialmente vinculadas a la familia real española durante el último siglo y cuarto. Isidoro Moreno señala que muchos monarcas fueron Hermanos Mayores de varias Cofradías y vinieron a Sevilla a presenciar la Semana Santa. *Las Cigarreras* (en 1906 y 1930) y el Santo Entierro (1930, con un desfile histórico del Santo Entierro Grande con motivo de la Exposición Iberoamericana del 29), han sido las únicas Cofradías presididas por un rey (Alfonso XIII).

En la época más reciente observamos como S.A.R. el entonces Príncipe Juan Carlos de Borbón, al que acompañaba su abuelo don Carlos de Borbón, sigue la tradición de sus mayores, y el 19 de marzo de 1949 fue recibido como hermano de la Hermandad de Pasión. Pocos días después, ya en el mes de abril, don Juan Carlos es recibido también como hermano de la de Montserrat, acompañado nuevamente por S.A.R. el Infante Don Carlos, que fue durante muchos años Hermano Mayor efectivo de esa Cofradía y cuyos restos descansan en la cripta de la Hermandad de Pasión.

Pero no sólo la Corona española ha tenido vínculos con las Cofradías sevillanas. La mañana del Jueves Santo de 1950, la Hermandad del Gran Poder recibe como hermano a Humberto de Saboya; también el que fuera rey de Italia entregó a la Hermandad del Buen Fin en marzo de 1966 una reproducción fotográfica, a tamaño natural, de la *Santa Sidone* (el Santo Lienzo de Turin), y seguidamente fue recibido como hermano; y en noviembre de 1960, la Reina Fabiola de Bélgica es recibida como hermana de la Amargura.

En 1968, los Príncipes de España son recibidos como hermanos en la Macarena. Y una comisión de la Junta de Gobierno de las Siete Palabras visita en 1973 a los Príncipes de España en el Palacio de la Zarzuela, haciendo entrega a don Juan Carlos del título de Hermano Mayor Honorario, y a doña Sofía del de Camarera de la Virgen. El ya rey Juan Carlos I acepta en 1976 el nombramiento de Hermano de Honor ofrecido por la Hermandad de San Gonzalo, y el de Hermano Mayor efectivo del Santo Entierro, conforme es tradición en los antecesores del monarca y en esta Corporación. Una comisión de su Junta de Gobierno fue recibida en la Zarzuela junto al Alcalde de Sevilla y miembros del Consejo de Cofradías para tomar juramento al Rey.

Segundo período (1979-1991): La democracia

El Ayuntamiento y las cofradías

Con la llegada de la democracia, los políticos sevillanos han querido estar presentes en las Hermandades y Cofradías, y éstas han querido beneficiarse de la política (7). En líneas generales las relaciones del Ayuntamiento con las cofradías pueden ser calificadas de extraordinarias, hasta el punto que, como detalle anecdótico, en los días de Semana Santa la Corporación Municipal pone a disposición de los miembros del Consejo de Cofradías, y también del Arzobispo, los coches oficiales que suelen utilizar los concejales para que puedan realizar sus tradicionales visitas a los templos de donde salen las cofradías.

Desde 1977, políticos de izquierda y de derecha han tenido una gran relación con las Cofradías, aunque fundamentalmente estos últimos. Es la *derecha popular* la que presenta mayor número de políticos que salen de nazarenos o forman parte de Juntas de Hermandad, y dos Hermanos Mayores -precisamente de la Hermandad de los Estudiantes, la misma que en 1980 no paró sus pasos delante de la presidencia municipal en la Plaza de San Francisco- han sido elegidos diputado y senador en sus candidaturas. Y tampoco es extraño que militantes de izquierda participen en las estaciones penitenciales de Semana Santa. Ya Núñez de Herrera, refiriéndose a la Semana Santa de los años veinte y treinta, escribió cómo «no hay inconveniente para que los sindicalistas, por ejemplo, se sientan nazarenos: bajo el capuchón, la CNT, y en los estandartes el S.P.Q.R.».

La nueva Constitución Española de 1978 establece como principio fundamental la libertad religiosa, lo que desvincula al Estado de toda confesionalidad. Para el caso que nos ocupa, ello supone que la asistencia de los concejales a las celebraciones religiosas tendrán un exclusivo carácter honorífico y representativo. Esto será más o menos palpable desde este momento en función de cada caso y cada circunstancia, pues, como veremos seguidamente, existen supuestos en los que parece que «nada haya cambiado», y otros casos en los que podemos hablar de un *sí pero*, en cuanto a la naturaleza de la participación (8) Así, por ejemplo, con las dos Hermandades, Hiniesta y Santo Entierro, en las que el Alcalde era Hermano Mayor y teniente de Hermano Mayor, respectivamente, con carácter *efectivo*, pasará a serlo desde entonces de modo honorario, dejando de convocar a

las autoridades y representaciones para la procesión del Sábado Santo, que desde esa fecha lo hará ya la propia Hermandad.

Aparte de las señaladas, hay también varias Hermandades que, por diversas razones históricas, cuentan con presencia representativa de capitulares. Así, el Domingo de Ramos, la ya estudiada de la Hiniesta y San Roque, en la cual, y por acuerdo capitular de Marzo de 1991, un Capitular preside el paso de la Virgen en la Carrera Oficial, en virtud de la vinculación municipal con esta Hermandad por el Cristo de San Agustín, titular de la misma. El Martes Santo, la Candelaria, en la que por nombramiento en 1967 de Hermano Honorario al Servicio Municipal de Parques y Jardines, su Capitular responsable acompaña a la Presidencia del paso de la Virgen en la Carrera Oficial. Ese mismo día, el Ayuntamiento de Valencia envía desde 1994 una representación municipal para que acompañe a la Hermandad de San Esteban en su estación de penitencia a la Catedral; esto se debe a que la Cofradía está vinculada a la capital valenciana por tener su imagen titular, la Virgen de los Desamparados, la misma advocación que la patrona de Valencia, por lo que en el año 1995 el Ayuntamiento valenciano entregó la medalla de la Ciudad a la Hermandad. Y el Miércoles Santo, por su parte, la Hermandad del Cristo de Burgos cuenta con la presencia -ya comentada- de representantes municipales de Burgos y Sevilla.

Los Oficios de Semana Santa (Triduo Sacro) suponen otro momento importante de presencia municipal. Por Concordia entre los Cabildos eclesiástico y municipal en 1628, asiste un capitular que lleva la llave del Sagrario en la procesión eucarística del Jueves Santo en la Iglesia de San Roque, pero desde 1974 se dejó de asistir y por el citado acuerdo capitular de Marzo de 1991 se ha reanudado la tradición. A la Catedral asiste la Corporación Municipal el Jueves y Viernes Santos por Concordia entre los dos Cabildos en 1859. Finalmente, el Sábado Santo, por acuerdo capitular de 1693, aunque parece que ya antes también se hacía, asiste la Corporación a la procesión del Santo Entierro tras el paso del Duelo.

La participación de los miembros de la Corporación Municipal en los Oficios del Jueves Santo es meramente representativa, nunca es masiva. De igual manera ocurre con la asistencia a la procesión del Santo Entierro, donde suelen participar, junto al Alcalde, sólo los portavoces de cada grupo político, o un capitular en su representación. Respecto a la presidencia de los palcos en la Plaza de San Francisco, a la que las Cofradías solicitan la venia para pasar en su recorrido hacia la Catedral, la participación capitular sí que es estrictamente de representación, formando parte un capitular por grupo político, excepto IU-CA, que no asiste a los actos religiosos.

Algunos problemas

Como muy bien indica I. Moreno, en el año 80 comenzó un nuevo intento de apropiación integrista de la Semana Santa sevillana. La ofensiva fue contra el primer Ayuntamiento democrático, que había tomado posesión el 21 de abril 1979. El Alcalde opta por continuar la tradición y se ajusta a las normas protocolarias en sus relaciones con las Cofradías; así, asiste de frac a la procesión de la Hiniesta el Domingo de Ramos y a la del

Santo Entierro, mientras que todos los capitulares que participaron en esta institucional procesión y en la celebración de los Oficios del Jueves Santo lo hicieron de chaqué. El Delegado de Cultura pronuncia el pregón que organiza la Hermandad de la Hiniesta. En el Pregón «Oficial» de Semana Santa de 1980 se interpretó por primera vez en dicho acto el Himno de Andalucía previamente a la Marcha Real, lo que ocasionó la protesta de sectores conservadores y los aplausos de otro grupo. Pero el primer enfrentamiento entre el Ayuntamiento democrático y los sectores más conservadores de las Cofradías se produce en ese año cuando algunas Cofradías, todas «de negro», no detienen sus pasos ante la presidencia municipal en los palcos de la Plaza de San Francisco. La primera en no hacerlo fue la de los Estudiantes (9). Tras las protestas y presiones municipales ante el Consejo, al año siguiente pararon todas, incluso las que tradicionalmente no lo hacían.

Durante la segunda Corporación existen dos hechos muy significativos sobre la importancia «simbólica» de las solemnidades religiosas, sobre todo de la Semana Santa (10). En primer lugar, lo que se llamó en los medios de comunicación «la guerra de los chaqués» (11). Los antecedentes de la citada «guerra» pueden encontrarse en el Corpus de 1983, al cual asistieron todos los capitulares de AP (diez) vistiendo chaqué, mientras que los socialistas iban de traje oscuro. El conflicto alcanzó su máxima cota en la Semana Santa de 1984, cuando el Grupo Popular quedó fuera de las presidencias de los palcos el Domingo de Ramos. Los populares estaban dispuestos a vestir esta indumentaria de gala, mientras que el Gobierno Socialista mantenía como protocolario el traje oscuro. Aquel Jueves Santo, sin embargo, asisten a los Oficios los socialistas de traje oscuro. Mientras, los capitulares populares asistieron todos de chaqué. Durante la Semana Santa de 1986 se solucionó definitivamente la polémica sobre el uso del chaqué en virtud de un acuerdo alcanzado entre los grupos municipales socialista y popular, que «fijaba el uso del traje oscuro durante los primeros días de Semana Santa y del chaqué el Jueves Santo, Madrugada y Viernes Santo» tanto en los Oficios como en los Palcos. También en la procesión del Santo Entierro se vió a los representantes municipales de chaqué. Este acuerdo permitió también que ya el Domingo de Ramos el Grupo Popular participase por primera vez en la presidencia de los palcos.

El segundo hecho significativo que se produce en este tiempo es la aprobación del nuevo Reglamento de Precedencias, que otorgaba al Alcalde de la Ciudad mayor rango protocolario que al Gobernador Civil. Como quiera que esta figura política desde su creación (surge tras el fin del Antiguo Régimen, en el s. XIX) presidía todos los actos corporativos, en un deseo de afirmación del poder municipal y de su independencia se decidió que en las procesiones y actos solemnes solamente presidiera el alcalde (12).

Pregón, correspondencia y medallas

El Pregón de la Semana Santa, acto que se viene realizando todos los Domingos de Pasión desde 1939, ha sido siempre organizado por el Ayuntamiento, si bien desde la creación del Consejo de Cofradías deja en sus manos la organización y elección del pregonero, aunque será el Alcalde quien invite al candidato del Consejo a aceptar el nombra-

miento y quien lo nombre definitivamente. Para ello, el Alcalde, con el Arzobispo y el Consejo General de Hermandades y Cofradías, visitarán al pregonero en su domicilio para cursarle la invitación oficial de la Ciudad.

Un apartado interesante es el de la correspondencia existente entre las Hermandades y el Ayuntamiento hispalense, sobre todo la que existe con los alcaldes, y el de las medallas de la Ciudad. Ciertamente, el carteo es puramente protocolario en su mayoría. Así, se reciben solicitudes para la actuación en sus cortejos de la Banda Municipal, que desde 1995 lo hace solamente el Domingo de Ramos con la Hermandad de la Amargura y el Jueves Santo con la del Valle, o se agradece por muchas Hermandades la ofrenda floral realizada en la mañana del día de su salida. También responden al más puro, correcto y escrupuloso protocolo las invitaciones a muy diversos actos y cultos: conferencias, exposiciones, aniversarios, funciones principales... A este respecto, necesariamente se ha de resaltar la correspondencia entre la Hermandad de la Hiniesta y su Hermano Mayor Honorario, el Alcalde de Sevilla, o la del Santo Entierro y éste. Con ellas existen diversos vínculos de patronazgo y representación respectivamente, y tanto la presencia de autoridades en diversos actos y cultos como la existencia de subvenciones municipales hacen anualmente obligada la frecuente correspondencia.

El Consejo General de Hermandades y Cofradías, como órgano aglutinador de todas estas corporaciones, ha sido siempre un interlocutor frecuente con la Alcaldía de la Ciudad en diversos aspectos, fundamentalmente los que afectan a ambas instituciones más directamente como son las festividades más solemnes de Sevilla. Suceso muy curioso, ante el que hubo de pronunciarse el Consejo, fue cuando se anunció la fecha inaugural de la Exposición Universal de 1992, que coincidía con el Viernes Santo de ese año. El Alcalde respondió en aquella ocasión que ya se había dirigido por esta causa a la Presidencia del Gobierno. Y la fecha, como se recordará, quedó aplazada hasta el Lunes de Pascua de 1992, 20 de abril.

La Medalla de la Ciudad es otro instrumento de reconocimiento institucional. En 1982, todavía con la primera corporación democrática, se concedió la medalla de la Ciudad, la más alta distinción del Ayuntamiento, a las Hermandades y Cofradías de Sevilla representadas en su Consejo General. Sin embargo, al mismo tiempo se va a reformar el Reglamento de Honores y Distinciones de la Corporación, suprimiéndose las medallas a las imágenes (13). En 1984 la Hermandad de la Esperanza de Triana solicita la Medalla de la Ciudad para la imagen de la Virgen con motivo de su coronación canónica. Ante la imposibilidad legal de acceder a esta petición, y en un afán de querer equilibrar en todo momento las relaciones entre las Cofradías y la Corporación Municipal, la fórmula que se aprobó fue la entrega por parte del Ayuntamiento de una réplica de la medalla concedida a todas las Cofradías de Sevilla.

Según lo expuesto, sólo han recibido la Medalla de la Ciudad *strictu sensu* la Virgen de los Reyes en 1958, en un acto solemnísimos y popular en la Plaza Nueva, y la Virgen de la Esperanza Macarena en 1971 en la Plaza de San Francisco, en tanto que han recibido réplicas de la medalla concedida a todas las Hermandades y Cofradías: la Esperanza de

Triana, con motivo de su coronación en Junio de 1984; por el mismo motivo, la Virgen de las Angustias, de la Hermandad de los Gitanos, que lo fue en Octubre de 1988; la imagen gótica de la Virgen de la Hiniesta, en la Función Votiva del día 8 de Septiembre de 1990; Nuestra Señora de la Amargura, el 14 de Marzo de 1991; y, por último, la Virgen de la Encarnación, de la Hermandad de San Benito, con motivo de su Coronación canónica, el 1 de Diciembre de 1994. Por otra parte, el 10 de marzo de 1995, en virtud de un acuerdo plenario del Ayuntamiento de Sevilla, se entregó a Nuestro Padre Jesús del Gran Poder la Medalla de la Ciudad (que no la réplica). Así lo establece el punto primero del referido acuerdo: «Otorgar la Medalla de la Ciudad a la imagen de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder... por la extraordinaria devoción que le dispensa el pueblo de Sevilla desde hace 375 años.» Y para no provocar un conflicto legislativo, se añade un segundo acuerdo del siguiente tenor: «incluir el anterior acuerdo en el vigente Reglamento de Honores de este Ayuntamiento». Es de notar que los cuatro portavoces municipales (es decir, también Izquierda Unida) firmaron el Acuerdo, lo que hizo que la propuesta fuera aprobada por unanimidad.

Otras autoridades

Los dos primeros presidentes del Gobierno democrático visitaron nuestra ciudad y no dudaron en acercarse a conocer el mundo de las Hermandades, mientras que Felipe González no realizó ninguna visita oficial a su ciudad durante la Semana Santa en los años en que fue presidente. Adolfo Suárez, de visita oficial a Sevilla en 1979, acudió a conocer la Casa de Hermandad de la de Santa Cruz, acompañado por el Ministro de las Regiones, por el Subsecretario y por el Gobernador Civil. El Miércoles Santo de 1981 llega a Sevilla el presidente Leopoldo Calvo Sotelo para presenciar las Cofradías. Y una de sus primeras experiencias fue la entrada del Baratillo donde, según I. Moreno, se produjo algún incidente al cruzarse un abucheo con aplausos y una saeta entre medias. En la Madrugada sevillana, Calvo Sotelo es invitado a presenciar desde el interior de su basílica la salida de la Cofradía de la Macarena, invitándosele incluso a realizar la primera llamada en el paso de la Virgen.

Notas

- (1) El diario ABC del miércoles 20 de marzo de 1940, p. 3, anuncia su visita, «orgullo y alegría de Sevilla.»
- (2) Las visitas de Franco a los diferentes templos señalados se recogen en ABC, jueves 16 de abril de 1953, pp. 15-18. Es de señalar también que permaneció en Sevilla dos semanas (del 14 al 29 de abril). El ABC del miércoles 29, en pp. 7 a 10, reseña la Misa de despedida oficiada ante la Virgen de los Reyes en su Capilla Real.
- (3) Este planteamiento, que parecía responder a un momento histórico muy concreto y ya superado, es actualizado por Gustavo Villapalos, rector entonces de la Universidad Complutense de Madrid y actual Consejero de Cultura de la Comunidad de

Madrid gobernada por el PP, quien en su Pregón de la Semana Santa de Málaga de 1995 hizo una defensa de la presencia militar en la Semana Santa, asegurando que «nuestras Fuerzas Armadas deben seguir estando presentes en nuestros desfiles procesionales, porque el pueblo así lo quiere y porque a nuestros Cristos y a nuestras Vírgenes les gusta que les custodien y les rindan honores». (ABC, lunes 3-4-95).

- (4) El diario ABC del miércoles 10 de abril de 1963, p. 41, recoge cómo «dentro del templo se encontraba una sección de Infantería de la Policía Armada y otra de Caballería del mismo Cuerpo, con bandas de cornetas y tambores.» Y que, una vez que el Gobernador Civil Utrera Molina fue recibido como Hermano de Honor, el teniente coronel Hita Jiménez «en nombre de la Policía Armada de Sevilla y en representación del general inspector del Cuerpo, don Agustín Sifré Carbonell, Hermano de Honor de la Hermandad, en breves y emocionadas palabras, ofreció a la Cofradía de San Benito una imagen del Santo Angel de la Guarda.»
- (5) En el Boletín *Hermandad de la Soledad*, de mayo de 1995, n° 95, p. última, editado por la Hermandad de la Soledad de San Buenaventura, se dice que «se tiene constancia de su adscripción como hermano de número y nada más, en una de sus primeras visitas a Sevilla, tras fundar su organización, animado por varios hermanos de la Cofradía que simpatizaban con sus ideas políticas, terminando ahí toda su vinculación a nuestra Hermandad.»
- (6) El diario ABC de 23 de marzo de 1940, p. 5, se refiere la presidencia del cortejo por parte de «los nuevos mandos de Falange Española Tradicionalista y de las J.O.N.S.», recordando que José Antonio «es Hermano Mayor perpetuo» de dicha Hermandad.
- (7) El Martes Santo de 1989 realiza su primera estación de penitencia la Hermandad del Cerro del Aguila. El Alcalde realizó la primera levanta en el paso de la Virgen de los Dolores.
- (8) Según José Carlos Campos Camacho, médico sevillano que fue Presidente del Consejo General de Hermandades y Cofradías, «tanto sustancializan a Sevilla la Historia y la Intrahistoria de nuestras Cofradías, que la Historia de Sevilla se escribe paralela a la de las Hermandades. Y en ocasiones, escribir la Historia e Intrahistoria de las Hermandades es escribir la Historia de las cosas grandes y pequeñas de Sevilla». Quizás ello explique en cierta forma la atención prestada por los políticos a las celebraciones de las Hermandades y el interés de éstas por contar con aquellos. Así, a grandes rasgos y por lo que respecta a los concejales sevillanos, se observa que el centro-derecha asiste de manera casi masiva a las ceremonias religiosas donde participa la Corporación Municipal; en estos años, la festividad menos concurrida ha sido la de San Clemente, con un 54 % de asistencia, y la más importante, la procesión de Corpus Christi con un 80 %. Por su parte, el Partido Socialista Obrero Español ha tenido siempre una participación que no ha pasado de discreta y que podríamos establecer en la presencia de un 38 % de sus concejales. Es de subrayar, sin embargo, que esta cifra se ve afectada en su porcentaje total por

la abrumadora mayoría que obtiene el PSOE en la Segunda Corporación, y que lleva a sus Capitulares, curiosamente, a participar en mayor número en las celebraciones de esa etapa, aunque poco a poco irían volviendo a su terciada representación. El caso del Partido Socialista de Andalucía, después Partido Andalucista, se sitúa en una media de participación de sus concejales en torno al 45 %. Finalmente, por lo que se refiere al Partido Comunista de España, englobado posteriormente en Izquierda Unida-Convocatoria por Andalucía, su estudio es muy fácil: no participa absolutamente en ningún tipo de manifestación religiosa en ningún momento de la etapa que estudiamos, salvo unas pocas y curiosísimas excepciones, como la que se produjo en la procesión del Corpus de 1981, en la que participó en su puesto de Capitular y con traje oscuro el concejal comunista delegado de Urbanismo, quien justificó su participación «por ser un acto cultural» lo que se celebraba.

- (9) Esta parada la realizaban algunas Hermandades, pero no todas. Muchas optaban por *andar sobre los pies* unos instantes el paso (es decir, detenerlo sin arriarlo).
- (10) La escasa participación de los capitulares socialistas en las solemnidades religiosas de la Ciudad desde 1979 se vió invertida con «su desembarco» en la vida pública nacional, y también municipal. En este sentido, interesa resaltar lo que ocurrió en la primera aparición corporativa de la Segunda Corporación Municipal, que tomó posesión el 24 de mayo de 1983. A los pocos días, festividad de San Fernando, los socialistas acudieron con 15 de sus 19 capitulares, en una proporción que no se había producido con anterioridad ni volvería a repetirse en años siguientes, salvo en la misma celebración del año 1984.
- (11) Una anécdota que refleja la desorientación de aquellos primeros tiempos democráticos en lo referente a protocolo la ofrece el siguiente pie de foto publicado por ABC el viernes 15 de junio de 1979, p. 5, sobre la procesión del Corpus de 1979: «Rafael Escuredo, presidente de la Junta de Andalucía, la mano derecha en el bolsillo y la izquierda al cinto, con cierto aire de 'cowboy'».
- (12) En su art. 12 del Título II, el Reglamento establece las precedencias «en los actos en el territorio propio de una Comunidad Autónoma», donde sitúa al Delegado del Gobierno de esa Comunidad en el puesto número 18, al Alcalde del municipio del lugar en el 19 y el Gobernador Civil de la Provincia donde se celebre el acto en el puesto número 38. Esta nueva ordenación hace que el Gobernador Civil deje de presidir las procesiones y solemnidades de la Ciudad y, por esta razón, al menos en Sevilla, vaya poco a poco ausentándose de algunas de ellas.
- (13) El texto, aprobado por el Pleno Municipal el día 24 de Abril de 1974, establecía en su artículo 2 que «el número de Medallas de cada clase que pueden ostentarse simultáneamente queda limitado a 15 de Oro, 24 de Plata y 48 de Bronce». Y posteriormente establecía una excepción al afirmar que «no se computarán a los efectos del apartado anterior las Medallas que se acuerden conceder a los Jefes de Estado, a las Imágenes de los Patronos titulares de la Ciudad o de reconocida devoción de la misma, como así mismo las que se concedan a Entidades, Organismos,

Corporaciones o Asociaciones en aplicación del art. 6 de este Reglamento». El Reglamento se modificó en la sesión plenaria de 31 de Marzo de 1982. El nuevo artículo 2 redujo drásticamente las concesiones «a personalidades físicas o jurídicas que se hayan destacado brillantemente en servicio de la misma o de cualquiera de las ramas del saber humano».

Fuentes y bibliografía

Archivo Municipal

Boletín de las Cofradías de Sevilla

Diario ABC

El Correo de Andalucía

Colón Perales, C.: *Semana Santa de Sevilla*. El País-Aguilar. Madrid, 1992.

Gómez Lara, M.J. y Jiménez Barrientos, J.: *Memoria de un siglo. Sevilla y su Semana Santa*. Fundación El Monte. Sevilla, 1995.

Javierre Ortas, J.M.: «La Iglesia de Sevilla en el s. XX». En *Magna Hispalensis. El Universo de una Iglesia* (AA.VV.) Ayuntamiento de Sevilla. Sevilla, 1992.

Martín Macías, A.: «Las Cofradías desde sus orígenes hasta el Concilio de Trento». En *Semana Santa en Sevilla* (AA.VV.) Vol. VI. Gemisa. Sevilla, 1984. pp. 16 y ss.

Matute y Gaviria, J.: *Noticias relativas a la Historia de Sevilla*. Imp. de E. Rasco. Sevilla, 1886.

Montoto de Sedas, S: *Cofradías sevillanas*. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1976.

Moreno Navarro, I.: *Las cofradías de Sevilla: Conformación, mixtificación y significaciones*. Ayuntamiento y Universidad de Sevilla. Sevilla, 1992.

Noel, E.: *Semana Santa en Sevilla*. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1991.

Núñez de Herrera, F.: *Semana Santa: Teoría y realidad*. Grupo Andaluz de Ediciones. Sevilla, 1981.

LA SEMANA SANTA DE BAENA. ASPECTOS HISTÓRICOS Y SOCIALES

Manuel HORCAS GÁLVEZ
I.E.S. Baena

Presentación: pasado y presente

«Inútil sería buscar un paralelo entre la celebración de la Semana Santa en cualquier ciudad castellana y una andaluza. No va con nuestro carácter la austeridad de Valladolid, Zamora o cualquier otra. Ni los Cristos atormentados y sangrientos, o las dolorosas gesticulantes de Gregorio Fernández. Ni el silencio recatado de las procesiones o las severas penitencias de los encapuchados. Por el contrario, en nuestra tierra estas fiestas son un derroche de luz y colorido, de música y saetas, de lujo y brillantez. Nuestros Cristos sufren resignados y nos miran con ojos de infinita ternura, y la Virgen es bonita y serena y dentro de su amargura» (1).

Sin ánimo de pecar con inmodestos alardes, debemos decir que Baena es también conocida por su peculiar Semana Santa, y de ello da fe su declaración de «Fiesta de Interés Turístico» por la Consejería de Turismo, Comercio y Transportes de la Junta de Andalucía (2). Ni en fama, valor artístico o lujo pueden rivalizar sus pasos e imágenes con los de Sevilla o Málaga. No obstante, la Semana Santa de Baena es una de esas celebraciones del sur de Córdoba que gozan de un merecido prestigio más allá de nuestras fronteras provinciales o regionales. Vaya por delante la advertencia de que la Semana Santa de Baena es lo suficientemente rica en matices como para desbordar ampliamente los cortos límites a los que forzosamente nos vemos aquí obligados a ceñirnos.

Acaso una de las primeras notas que resaltan en la Semana Santa de Baena es la variedad y el colorido, magistralmente combinados con una estricta fidelidad cronológica a los hechos que se rememoran, lo que nos traslada de una forma insensible a los tiempos bíblicos. Aquí es posible convivir por callejuelas empinadas y serpenteantes, que bien pudieron pertenecer a la Jerusalén de hace dos milenios, con niños hebreos, legionarios romanos, apóstoles o el mismísimo rey Herodes; o incluso remontarnos a los albores de la humanidad, contemplando cara a cara a Adán y Eva. Y sin embargo, a pesar de todo ello, no deja de ser una más de las que se celebran en los pueblos andaluces. Pero la originalidad de Baena reside en algo más, único e inconfundible: el metálico sonido de sus tambores. En los días y noches de la Semana Santa, bajo los potentes rayos de un sol que achicharra o a la plateada luz del primer plenilunio de primavera, miles de tambores esparcen su bronco o argentino son por calles y plazas, cual triste lamento de un pueblo que en esos

días llora a su manera la muerte de un Hombre-Dios. Su protagonista, el judío, es la figura más típica y original de Baena.

El judío

Con harta frecuencia, y de ello los baenenses podemos dar abundantes testimonio, el forastero identifica a Baena como la «tierra de los tambores», y quienes afinan un poco más saben de la existencia de «coliblanco» y «colinegro». El que así piensa no va muy descarriado, puesto que al llegar a nuestra ciudad se encuentra, a modo de bienvenida y tarjeta de presentación, tres sucesivos cartelones que rezan: «Baena, Semana Santa», «Baena, Tambor» y «Baena, Judío». Y ya en la población, en una de sus principales plazas, un enorme tambor de bronce rinde homenaje entre jardines al musical instrumento; en otra, desde elevado pedestal granítico, un judío del mismo metal domina altanero la explanada. Con ellos, Baena agradece su labor a quien tanto ha contribuido a difundir su nombre.

Es el judío quien por su originalidad y tipismo ha contribuido de manera más decisiva a extender la fama de la Semana Santa de Baena, llegando los ecos de su tambor a atravesar fronteras. Su curiosa indumentaria (refulgente casco dorado adornado con multicolor plumero y cola de crin blanca o negra, chaqueta roja con pañuelo sujeto al cuello por un anillo y pantalón negro), nos lo presenta ya como una síntesis de antecedentes guerreros, religiosos o castizos. Pero lo más original es que cada día y noche con inefable maestría, hacen que la Semana Santa de Baena no sólo se vea, sino que se oiga.

En un anterior estudio (3) hacíamos referencia a Baena como una ciudad de contrastes, manifestados incluso en su propio casco urbano, antiguo y moderno, monte y llano. Y entre los personajes de Semana Santa, nadie mejor que el judío para plasmar ese dualismo.

Contraste cromático y funcional. Blanco o negro en el color de su cola. Es el mejor distintivo de las cofradías y los desfiles procesionales en Baena. Paradójicamente, si el judío abre camino a la *turba*, como fuerza de choque, quedará relegado a un lugar mucho más discreto en la procesión.

«¿Y qué decir de su comportamiento? En el judío confluyen, extrañamente sincopados, la disciplina y el respeto más puritano al protocolo con la anarquía y el desorden, que igualmente son notas suyas características» (4).

Pero el mayor de los contrastes es, sin duda, el hecho de que, siendo la figura más popular y difundida, no deja por ello de ser el *gran desconocido* de la Semana Santa, cuando de sondear en sus orígenes se trata. Diversas son las teorías que se han formulado sobre la fecha de su aparición o el por qué de su vestimenta, la sustitución de la lanza por el tambor o la aparición de las dos colas, sin que ninguna de ellas resulte hasta ahora plenamente convincente por falta de fuentes documentales, no pasando de hipótesis más o menos creíbles (5).

Breve recorrido por la Semana Santa.

Nos permitimos presentar muy sucintamente a la localidad protagonista.

Las raíces de Baena como entidad de población se remontan a la época prerromana, en la que el poblado ibérico de *Iponuba* se beneficiaba de su posición estratégica en un cruce de caminos, que desde Córdoba y las tierras jiennenses confluyen en él, para dirigirse hacia el mar por Lucena y Antequera. Sin embargo, cuando la actual Baena entra en el terreno de la Historia es a partir de las revueltas de Omar-ben-Hafsum. Cuando los cronistas árabes le dan el nombre de *Medina Bayena* (finales del siglo IX). Alcanza un gran esplendor en tiempos del Califato, siendo la sede de un gran destacamento de caballería y capital de la Cora de Cabra. Incorporada a la cristiandad por San Fernando, en 1240, jugaría en papel destacado en las luchas fronterizas hasta el final de la Reconquista. Sujeta a partir de entonces a jurisdicción señorial, sus dueños ostentarían, entre otros, los títulos de Condes de Cabra, Duques de Sessa y de Baena, Marqueses de Astorga y Condes de Altamira, con grandeza de España. En esta situación se mantuvo hasta la abolición de los privilegios señoriales en el siglo XIX.

Consecuencia directa de su pasado de siglos sometida a dominio señorial y de su economía básicamente agraria, es la organización social que siempre ha caracterizado a la población baenense. Como en la mayoría de los pueblos de la Campiña y Baja Andalucía, a una numerosa población artesana, jornalera o desheredada se superpuso sin solución de continuidad una reducida clase alta, señorial y terrateniente.

Esta situación se ha mantenido hasta tiempos relativamente próximos al nuestro, y aún quedan unos pocos residuos, lo que explica algunas circunstancias de su historia. Así, el fuerte arraigo de los movimientos obreros de carácter reivindicativo en la segunda mitad del siglo XIX y primer tercio del siglo XX (6). A la recíproca, en el bando de los terratenientes se advierte una ausencia absoluta de deseo de conciliación, empeñados en un distanciamiento cada vez más radical (7). La lógica, aunque nunca justificada, reacción contra tal estado de cosas, llegaría con la II República, y sobre todo, con la Guerra Civil, que en Baena, a pesar de haber durado pocos días, adquirió tintes verdaderamente dramáticos, que no viene al caso relatar. Los años de la postguerra son los tiempos duros de la emigración, en que Baena tiene que asistir impasible a una enorme sangría de hijos suyos, que se ven forzados a abandonarla. Es la otra Baena del desarraigo, esparcida desde Madrid a Barcelona, y desde Francia hasta Alemania.

Dentro de este marco, las más antiguas manifestaciones de culto que se pueden encontrar en Baena giran en torno a la Cruz y la Eucaristía, símbolos ambos de la Redención, y como conjunción de ambas, la Semana Santa. Surgen nuestras cofradías (Rosario, Vera Cruz, Dulce Nombre y Jesús Nazareno) allá por la segunda mitad del siglo XVI, por obra de las órdenes mendicantes de franciscanos y dominicos, arribados por esos años, y por la puntual aplicación de los cánones tridentinos.

Durante más de un siglo, los ritos y celebraciones de Semana Santa presentan un carácter aristocrático, por estar reservada su participación sólo a las clases altas de la

sociedad. En este tiempo se van configurando las procesiones, completándose con la adquisición de nuevas imágenes y surgiendo nuevas hermandades en el seno de las primitivas cofradías. Algunas de ellas, como la del Dulce Nombre de Jesús, modificando incluso los fines específicos de su fundación.

El siglo XVIII es la época en que los cultos religiosos alcanzan en España, y sobre todo en Andalucía, una mayor espectacularidad, un «esplendor barroco», que se manifiesta en una amplia floración de actos y procesiones, al tiempo que el pueblo en su totalidad pugna por participar de manera cada vez más activa en ellos. Las antiguas cofradías cobran renovado impulso, y otras nuevas hacen su aparición en clara competencia. Nace así un espíritu de superación que a la larga repercute en las celebraciones semanasanteras, extendiéndose su ámbito, no ya sólo a los reducidos límites de la Semana mayor, sino desbordándose en el tiempo, de modo que llena toda la Cuaresma.

Aunque ya desde el Domingo de Ramos se iniciaban los actos, era el Jueves Santo el día grande de la Semana. Prácticamente todas las cofradías, aunque no fueran específicamente pasionales, recogían en sus estatutos la asistencia a los oficios, con confesión y comunión general. Cada parroquia celebraba los suyos con la mayor solemnidad, al terminar los cuales las distintas cofradías del Santísimo se encargaban de organizar la procesión al Monumento, en la que participaban las hermandades y cofradías de la feligresía (8).

Con un menor contenido espiritual, aunque más variada y espectacular por el gran número de pasos y figuras que tomaban parte en ella, la procesión de la madrugada del Viernes Santo constituía el eje de los desfiles, completada con los oficios, a los que obligatoriamente debían asistir al menos los nazarenos (9). Y ya por la tarde, frente a la iglesia del convento de Guadalupe, el sermón y ceremonia del Descendimiento, la colocación del cuerpo de Cristo en el Sepulcro y el desfile del Santo Entierro.

Un proceso de depuración que se extiende a todo lo largo del siglo XIX, y que obedece a distintas causas (decretos episcopales, desamortizaciones, tensiones políticas) influye decisivamente en las celebraciones que, con algunas variantes adoptan la forma que se ha mantenido hasta nuestros días.

En resumen, presentada de forma esquemática, la evolución de la Semana Santa en Baena podría ser así:

Siglos XVI y XVII. - Carácter elitista de los cultos. La clase alta es la que integra las cofradías. El pueblo es un mero espectador.

Siglo XVIII. - Irrupción de las clases populares. Aparición de las figuras y pasos. Democratización. Vulgarización. Desorden.

Siglo XIX. - Decadencia. Politización. Cada vez mayor separación, hasta llegar a la rivalidad abierta. Aparición de las colas.

Siglo XX. - Aumenta la rivalidad con las circunstancias políticas y sociales. Resurgir de los años 20. Nueva decadencia de los años 30 a 50. Apogeo a partir del año 60.

La actual Semana Santa

Las cofradías de Baena, en número de 7, son las titulares de otros tantos desfiles, que hacen estación a lo largo de toda la Semana Santa. Cada una cuenta con uno o varios pasos, que recorren la carrera oficial acompañados de sus correspondientes cofrades, como es normal en cualquier pueblo o ciudad andaluza. Pero en el caso concreto de Baena, la Semana Santa de nuestros días presenta algunas notas características, que exponemos a continuación:

A) La herencia del pasado

Junto a las procesiones, principal objetivo de las cofradías, se conservan en Baena una serie de reliquias de los siglos XVII y XVIII. En los desfiles procesionales, entre las largas filas de cofrades uniformados se destaca a veces la silueta inconfundible de algún personaje individualizado, o en compañía de otros similares a él, cuya función en la Semana Santa tiene un especial contenido. En sus manos nos presenta un atributo singular que nos ayuda a identificarlo, situándolo en un pasaje concreto del Antiguo Testamento o de los Evangelios.

Son los que llamamos «figuras», y cuya misión es distinta a la de cualquier otro hermano o cofrade. Unas veces son la encarnación de cualquier personaje real e histórico, como los Apóstoles, Profetas o Abraham. Otras tienen un significado abstracto, y su valor es simbólico, como en el caso de las Virtudes. Su misión es poner claramente ante los ojos del pueblo todos aquellos personajes o símbolos que tienen relación con los misterios que en estos días se conmemoran. Aquellos fueron protagonistas de los hechos que se rememoran; éstos, prefiguraciones proféticas o signos alegóricos de la Redención y sus efectos.

Pero en ocasiones no se limitan a desfilar ante nosotros, sino que su participación se convierte en activa, al protagonizar la escenificación de algún acontecimiento, con lo que surge un nuevo concepto, que es el «paso». Su mismo nombre se remonta ya a los tiempos del teatro español, allá por el siglo XV, cuando se asigna este nombre a una representación escenificada de algún lance, especialmente grotesco. Pronto la Iglesia se valió de ellos para adoctrinar al pueblo, representándolos en los atrios de los templos. Las justificación de su difusión está, por tanto, en el espíritu didáctico de la Iglesia, al querer instruir de una forma palpable a un pueblo generalmente ignorante en los misterios de la fe cristiana.

Podemos situar la aparición de tales pasos y figuras en la época barroca, hacia finales del siglo XVII, o más concretamente, a lo largo del siglo XVIII, cuando se produce la transformación de las procesiones, y se da entrada en ellas a los elementos populares.

Es posible afirmar que hubo una doble vía de penetración de las representaciones en los cultos de Semana Santa. Una sería la oficial católica, impulsada y fomentada por el propio clero, en su ansia por hacer llegar los misterios representados a la masa del pueblo. En tal sentido, los pasos de Semana Santa vienen a enraizarse de una forma directa con las

antiguas representaciones de los «autos sacramentales», origen de los «pasos» de Semana Santa. Diríamos que es el camino ortodoxo.

La segunda vía es la iniciativa popular, fruto del deseo de participación, que sigue el mismo camino, aunque la falta de formación del pueblo desvió rápidamente su dirección hacia el aspecto lúdico o josoco, que en más de una ocasión rozó con la irreverencia. Aquí podríamos situar el origen de algunas de las figuras aisladas pero antes, y en relación con ellas, hemos de sentar claramente varias premisas:

a) *Las figuras y los pasos no son exclusivos de la Semana Santa de Baena.* Son numerosos los testimonios que nos prueban que pasos y figuras se generalizaron bastante en los cultos semanarios del pasado, e incluso es fácil encontrar notables similitudes en cuanto a su origen y funciones. Cualquier recorrido que hagamos por los fondos documentales de los pueblos más o menos cercanos al nuestro nos revela su existencia en tiempos pasados.

Por un mimetismo muy frecuente en la época, se produce una continuada ósmosis, que explica que en todos los lugares de una comarca las celebraciones sean prácticamente iguales, diferenciándose sólo por algunos matices locales. Aún hoy, cuando los ritos han pasado por el tamiz del tiempo y las medidas disciplinarias, es posible encontrar profetas, apóstoles o virtudes en Puente Genil, sayones o romanos en Priego.

La desaparición de gran número de pasos y figuras que no han llegado hasta nosotros hace que nos veamos imposibilitados de conocer aquella espléndida proliferación de personajes curiosos que poblarían las celebraciones de la Semana Santa en el siglo XVIII, época en que alcanzan su mayor apogeo.

b) *Son más propios de medios rurales.* Allí era donde la Iglesia tenía más necesidad de emplear sus recursos didácticos dirigidos a gentes de un más bajo nivel cultural. Esto conlleva una mayor pobreza en cuanto a presentación externa, que al mismo tiempo le proporcionaba mayor originalidad (10). Sin embargo, el clero rural obtenía determinadas ventajas de tales circunstancias, aprovechando la menor vigilancia de la jerarquía diocesana, al tiempo que les permitía un mayor contacto con el pueblo, al ser-incluso algunas veces los mismos sacerdotes intérpretes de alguna figura, especialmente cuando había que encarnar la persona de Jesús.

Naturalmente, el pueblo asistía con gusto a tales representaciones, y no resultaba difícil buscar a los intérpretes, que normalmente se presentaban voluntariamente, ya que representar un personaje en un paso, aunque fuera solo pasivo, significaba un modo de sobresalir entre sus paisanos.

c) *Calan más profundamente en el sentir popular.* La participación a veces masiva, es lo que hace que todos los habitantes de un pueblo se sientan vinculados y se tomen en serio el papel que les corresponde.

No obstante el indudable valor antropológico y folklórico que tales figuras representan para el estudioso de nuestro tiempo, en su época tuvieron un efecto no siempre edificante, y su principal consecuencia fue la de dar lugar a una amplia serie de irreverencias,

fuera por la indumentaria, los gestos o las palabras. De ahí que las cofradías se mostraran reticentes a su inclusión en las procesiones, y cuando lo hicieron fue en la mayoría de los casos presionadas por personas influyentes o por el mismo clero. Sin embargo, la Iglesia jerárquica no vio con buenos ojos tales actos, y siempre que le fue posible trató de eliminarlos, aunque a veces tuvo que enfrentarse con la opinión de los vecinos, que no estaban dispuestos a que se suprimieran los que ya eran considerados como elementos tradicionales de sus procesiones.

Los conservados hasta hoy en Baena constituyen, sin duda, el más rico legado que a pesar del transcurso del tiempo ha quedado vivo para orgullo de propios y sorpresa de extraños. Estos no llegan a comprender el significado de algo que indudablemente constituye un claro anacronismo, ya en la antesala del siglo XXI. Pero cuando nos acercamos a ellos tratando de calar en su significado más profundo es cuando podemos apreciar su verdadero encanto. Así lo veía don Juan Valera hace ahora exactamente un siglo: «Acaso había accidentes o episodios en dicha representación en que lo sagrado y lo profano, lo serio y lo chistoso, y lo trágico y lo cómico desentonaban algo. Celosos y discretos obispos han hecho muy bien en suprimir estas discordancias o salidas de tono; pero lo esencial de la representación, que consta de procesiones y pasos sigue todavía y hubiera sido una lástima suprimirlo; hubiera sido un crimen de lesa poesía popular (11).

Sin duda alguna, el mejor de los pasos que se representa en Baena en Semana Santa tiene lugar en la mañana del Viernes, cuando la procesión hace una parada en la Plaza de la Constitución. Es el llamado «Sermón del Génesis», «Sermón de la Pasión» o «Auto de la Pasión». Allí, sobre un tablado levantado al efecto, que se conoce con el nombre de Paraíso, se escenifican los momentos principales que a lo largo del Antiguo Testamento son una prefiguración de la Redención, iniciándose con el pecado original, siguiendo con el sacrificio de Isaac, hasta llegar a los días de la Pasión, mientras un sacerdote desde un balcón va comentando cada detalle, y teminando con el Prendimiento de Jesús, con lo que de nuevo se inicia el recorrido procesional. Parece que su origen se debe al prior de los franciscanos, que consiguió del obispo José Antonio Trevilla que se mantuvieran las figuras que intervenían en él, cuando el prelado mandó suprimirlas por irreverentes (12). A pesar del tiempo transcurrido, el Auto conserva todo el sabor de la tradición.

B) Complejidad organizativa

Pero la Semana Santa en Baena presenta algunas peculiaridades, cuya sola enumeración y descripción suscita nos llevaría mucho tiempo y espacio. Frente a su aparente anarquía, cada detalle, por insignificante que pueda parecer, está calculado y reglamentado dentro de un inflexible protocolo, a veces centenario.

Isidoro Moreno distingue en Andalucía tres tipos de hermandades religiosas: Sacramentales, dedicadas al culto a la Eucaristía; de gloria, a la Virgen o a algún santo específico; y de penitencia o cofradías, que exaltan la Pasión de Cristo o los dolores de María (13). Tal esquema no es aplicable *strictu sensu* a Baena, donde las denominaciones de hermandad y cofradía no son nunca equiparables. Términos como hermano, cofrade,

nazareno o romano, que en otros lugares presentan un significado un tanto ambiguo, en Baena adquieren una personalidad muy concreta, que los identifica plenamente, aunque para quien por primera vez visita nuestro pueblo sólo le sirvan para complicar aún más esa primera imagen que se forja ante la variedad de nombres, vestiduras y funciones. Incluso existe en el habla de Baena toda una jerga relativa a la Semana Santa, y muy especialmente, a los «arreos» del judío y su mundo (14). Las organizaciones religiosas poseen aquí una estructura muy peculiar y claramente jerarquizada, cuyo orden, de mayor a menor, es: cola, cofradías, hermandad y cuadrilla.

La cola, blanca o negra, es algo más que el mero accidente del tono de la crin de caballo que adorna el casco del judío, que, por lo mismo recibe el nombre de coliblanco o colinegro. La cola es la más amplia de las divisiones, ya que sirve para agrupar a todos los cofrades de Baena dentro de un grupo. Es la plasmación de las dos mitades que conforman todo el mundo semanastero en Baena, rivales irreconciliables durante decenios, y que en su origen fueron la expresión externa de la forma de sentir de dos grandes grupos sociales e ideológicos. Por ello, sus raíces hay que rastrearlas en plena centuria decimonónica y su pervivencia ha dado motivo a una rivalidad que ha cristalizado las más de las veces en una sana emulación por superar al contrario que, a la larga, ha redundado en un mayor esplendor de la fiesta.

En el seno de cada cola existen varias cofradías, cuya misión fundamental es sacar una procesión. Por ello, el número de cofradías coincide exactamente con el de desfiles procesionales. Pero como cada procesión consta de varios pasos o imágenes, la cofradía se desdobra en hermandades, cada una de las cuales se responsabiliza de su correspondiente imagen, lo cual no excluye que haya hermandades que carezcan de una efigie titular. Hemos de resaltar que las varias procesiones baenenses, y dentro de ella, el orden que guardan sus pasos, se ajusta fielmente al relato evangélico.

Por último, para evitar una excesiva carga a los dirigentes de las hermandades, sobre todo cuando el número de miembros de las mismas es elevado, éstas se subdividen en varias cuadrillas. Con fines exclusivamente organizativos, la cuadrilla es el escalón inferior de la jerarquía, y agrupa un número relativamente pequeño de hermanos, bajo la responsabilidad directa del cuadrillero.

La clave del éxito de la Semana Santa de Baena radica en que su celebración es algo profundamente sentido por todas sus gentes, lo que se traduce en una entrega total e incondicional. Afortunadamente, salvo contadísimas excepciones, en sus procesiones y cultos no hay gente a sueldo. No existen costaleros ni acompañantes pagados, sino que son los integrantes de las distintas hermandades quienes cargan con todo el peso y la responsabilidad de organizar los actos, acompañar con cirios a su imagen o portarla a hombros a lo largo de todo el recorrido procesional.

Pero no son sólo éstos los protagonistas activos de la Semana Santa. Detrás de cada hermano es fácil imaginar el cuidadoso esmero de la madre, la esposa o la novia, poniendo su toque de delicadeza para que su hombre pueda lucir la túnica más limpia, la capa mejor planchada o el casco que más brilla. Aunque queden entre bastidores, también estas perso-

nas viven y participan de la fiesta. Es más, hasta los mismos espectadores se sienten tan integrados en los actos que forman parte de ellos. Aquí se les suele llamar cariñosamente «acereros» o «hermanos de acera», para indicar que también ellos son en algún modo protagonistas.

C) Protocolo y ceremonial

Una de las notas que caracterizan a nuestra Semana Santa es el profundo respeto por las tradiciones, que se ha mantenido a través del tiempo, y con ellas un genuino protocolo, que rige en cualquier ceremonia. Aquí todo está previsto, cada pieza encaja a la perfección dentro de un complicado sistema protocolario. Veamos, siquiera sea someramente, algunos de sus más destacados aspectos.

La turba. Esta palabra tiene en Baena una doble acepción: por una parte, es el conjunto de todos los judíos de una cola, organizados en cuadrillas al mando de sus correspondientes cuadrilleros, y precedidos por sus dos banderas rojas. En ese sentido se habla de la turba de judíos, cuando desfila sola u ocupa su lugar en las procesiones. En Baena es un elemento indispensable en todas las procesiones, salvo la del Cristo del Perdón (llamada del Silencio), de reciente creación, y concebida como Vía Crucis penitencial en la noche del Jueves Santo, en la que sólo procesionan encapuchados negros con grilletos y cadenas en sus pies descalzos y una cruz a cuestas.

En otro sentido, y este es aplicable fundamentalmente al desfile de las Estaciones del Jueves Santo en la tarde, su ámbito se ensancha para acoger, precedida por los judíos, a la totalidad de las cofradías que pertenecen a su color: 3 la cola blanca y 2 la negra.

Con la turba desfilan siempre en cabeza los evangelistas y los trompeteros, y al final, presidiendo la formación de judíos, el Rey Herodes, y antes también Pilatos.

La turba blanca cuenta además con una cuadrilla de sayones, armados de alabarda, cuya misión es servir de separación entre ambas turbas cuando las dos asisten juntas a una procesión, siempre de la cola blanca, a la que los negros asisten en calidad de invitados.

La turba tiene obligación de asistir a una serie de actos marcados en el protocolo: *Confesión*, en la mañana del Jueves (negros); *Santos Oficios*, el Jueves por la tarde (blancos); desfile de las *Estaciones*, para visitar los Sagrarios, el Jueves Santo por la tarde (las dos turbas completas); y por supuesto, a las *Procesiones*.

De la realización de estos actos y de su orden se encargan siempre dos cuadrillas de judíos, servicio que recibe el nombre de Cajas y banderas en la cola negra (cada año se turnan de dos en dos) y Pasos y fatigas en la blanca (se turnan a diario). El antiguo protocolo, hoy en parte simplificado, prevenía que las cuadrillas encargadas de «recoger» debían ir con las banderas y dos bastones (los cuadrilleros) al cuartel o domicilio social de todas las demás y, una vez todas reunidas, a casa del Rey para, por último, recoger al Hermano Mayor, quien al salir de su casa es recibido con el toque de los tambores, flamear de banderas y la algarabía de las trompetas. Idéntico protocolo se sigue con el Hermano

Mayor una vez terminado el acto oficial, que ha de ser acompañado a su casa por la cofradía en pleno.

D) Rivalidad

La especial configuración de la sociedad baenense imprime carácter a cualquier manifestación. Casi podría decirse que nada que tenga visos, no ya de triunfar, sino sólo de pervivir, ha de moverse siempre dentro del espectro de dos posturas contradictorias. Ese es tal vez el ingrediente necesario, que nuestro pueblo añade, para dotarlo de su personalidad propia. Si durante los primeros siglos no es fácil de apreciar, esto se debe más a que las celebraciones de Semana Santa estuvieron proyectadas hacia uno de los extremos, que lo monopolizó en exclusiva, como más adelante tendremos ocasión de comprobar.

Pero el siglo XIX español, tan pródigo en virajes de todo tipo, en especial de índole política, marcaría su impronta de una manera rotunda en la gran fiesta de Baena. De él arranca, y en él cristaliza definitivamente la dualidad tan propia de nuestra Semana Santa. De entre las distintas teorías que se han lanzado sobre los orígenes del judío de Baena, hay dos que compartimos casi en su totalidad (15), y en las que se expone con claridad que la raíz de la división en dos bandos o mitades (aún no existían las colas) es de matiz político y social. En efecto, los argumentos que allí se aducen, basados fundamentalmente en la ideología política de los dirigentes de las cofradías, hemos de completarlos profundizando aún más en esas personas. La principal de las cofradías blancas hasta el siglo XVIII es la de la Vera Cruz, que por motivos aún no aclarados totalmente, queda en suspenso durante 40 años. Su restauración tiene lugar en 1813, precisamente en los tiempos en que triunfa en España por primera vez el sistema liberal emanado de la legislación de las Cortes de Cádiz. Y todas las personas que firman el acta de constitución de la nueva cofradía pertenecen a un estrato social medio-acomodado y más adelante, a partir de la restauración de 1823 serán furibundos defensores del absolutismo. No es extraño, pues, que el sacar de nuevo a la calle la procesión del Jueves fuera, al tiempo que la pública manifestación de una fe que acaso se sentía amenazada, el banderín de enganche de cuantos compartían su misma ideología, pero no se atrevían a exponerla en la palestra política. Las relaciones de esta cofradía con la del Señor de la Sangre (hoy de Jesús del Huerto) y con la del Dulce Nombre de Jesús, que en la actualidad forman el bloque blanco, están suficientemente probadas ya desde entonces. Del mismo modo, los directivos de la cofradía de N.P. Jesús Nazareno se encuadran políticamente en el grupo de los negros (liberales), y nos consta que sus relaciones con el otro grupo no siempre fueron cordiales (16).

Los continuos cambios de rumbo político por los que atraviesa el país tienen su repercusión a nivel local, y sólo sirven para radicalizar posturas, hasta el punto de que parece que fue en 1894 cuando se produjo la escisión definitiva, materializándose definitivamente en el color de la cola que adorna el casco de sus correspondientes judíos. En cuanto a la especie que se ha vertido de que existió también una diferencia de status social no tiene fundamento alguno (17), ya que la diversificación en este aspecto se da igualmente entre blancos y negros, pero dentro de la misma cofradía.

Tal politización de posturas ha sido, sin que nadie se lo propusiera, la verdadera responsable del auge de nuestra Semana Santa, al provocar una emulación que impulsaba a superar al contrario. Hoy esta rivalidad, sea de carácter político o social, ha quedado trasnochada, aunque de vez en cuando surgen algunos rescoldos que permanecían soterrados. Hay quien opina que ahora la rivalidad es de tambores, por demostrar quién es superior al otro en cuando al buen sonido de su instrumento (18). Valga como muestra el frecuente episodio de «echar los chillones», como se llama al duelo entre tambores, muy frecuente en los encuentros callejeros y de taberna.

Sin embargo, las relaciones coliblanco-colinegro constituyen uno de los aspectos más espinosos y delicados de la Semana Santa. La tradicional enemistad surge cuando menos se espera, y quien no conoce a fondo el tema no deja de sorprenderse. La suspicacia es tal que una sola palabra, un gesto o cualquier otro detalle puede producir el enfrentamiento. Por ello, y teniendo conocimiento de la situación, quienes han tendido de alguna manera a establecer lazos de unión han necesitado una prudencia exquisita para no herir sensibilidades.

Aspectos sociales

Como suele ocurrir con harta frecuencia, el primigenio carácter de celebración religiosa que en principio marcó a las cofradías y hermandades ha sufrido una metamorfosis al paso de los siglos, haciendo que hoy se nos presenten con una fisonomía que en muchos casos nada tiene que ver con sus principios fundacionales. Para poder apreciarlo, nada mejor que comparar su significación social en el pasado con la de los tiempos en que vivimos, lo que nos permitirá apreciar la verdadera dimensión de los cambios producidos.

Aspecto social en el pasado

Varias veces hemos tenido ocasión de analizar los distintos aspectos de nuestra Semana Santa desde sus orígenes (19). No pretendemos por ello incidir de forma pormenorizada en el tema, y a modo de compendio nos limitaremos a exponer los rasgos que caracterizan su evolución, básicamente en su faceta social.

Aunque sólo han llegado hasta nosotros las Constituciones fundacionales de la cofradía de los Nazarenos, existen las suficientes referencias para saber que las otras serían muy similares en sus orígenes. Ya desde su aparición las cofradías de Baena presentan un denominador común que constituye la principal finalidad en todas: la colaboración material a los gastos que se ocasionan en la familia con motivo del fallecimiento de un cofrade (gastos de entierro, ataúd cuando se estila, cirios y sepultura) y la ayuda espiritual que marcan los reglamentos (misa de cuerpo presente y la aplicación de un determinado número de sufragios por el alma del difunto).

El segundo de los objetivos es el de dar culto a su santo patrón, con misa solemne en su festividad y procesión. Además, cada cofradía tiene unos fines específicos, tales como organizar cultos penitenciales en Cuaresma, socorro a los necesitados, dar cristiana

sepultura a los pobres (la de las Ánimas), atender a los gastos de lactancia de los niños expósitos (la de San Pedro), el fomento de las prácticas eucarísticas (las del Santísimo) y otros.

Las relaciones entre todas ellas fueron siempre cordiales, invitándose mutuamente a sus actos preceptivos, incluyendo igualmente a los no pertenecientes a la Semana Santa. Del análisis de las escasas listas de cofrades hemos podido detectar el hecho de que con cierta frecuencia se suele pertenecer a más de una hermandad o cofradía. La otra gran coincidencia es que todos sus integrantes pertenecen a un mismo estamento social, cuya composición es: hidalgos y pequeña nobleza local, con o sin bienes de fortuna, aunque para ocupar los cargos se prefieren los primeros; le siguen el clero y los regidores del Ayuntamiento, como clases acomodadas aunque sin títulos; y después funcionarios y ricos hacendados. La antes citada hermandad de Nazarenos exige claramente en sus estatutos fundacionales la prueba de limpieza de sangre (20).

Todo ello es consecuencia de un gran aprecio por todo cuanto significara honores y grandezas, tanto en vida como después de ella. Como todo lo que significa pertenecer a un coto cerrado, formar parte de una cofradía era distinguirse del resto de la población, tener asegurado un entierro digno y unas gracias espirituales, y siempre que era posible, el derecho a sepultura en lugar privilegiado, en la capilla de la cofradía.

La participación en las procesiones estaba reservada a los clérigos y a los miembros de la hermandad. En todo caso, es frecuente la invitación a las autoridades y a las personas de cierto prestigio en la localidad. Por ello constituían algo más que un acto de culto: era la ocasión excepcional para que públicamente fuera reconocida la valía social del cofrade.

En cambio, la gran masa de la población, los no privilegiados, no tienen derecho a figurar, y su papel es el de simples espectadores. Cuando se les permita entrar en las cofradías será de forma marginal, como portadores de las andas de una imagen, y sin derecho a igualarse en derechos a los cofrades. Esta será la gran reivindicación a que aspiren los nuevos hermanos, a la que sólo tardíamente accederán. Son las hermandades que Luque Requerey llama «de comparsas» (21). A pesar de tener voz y voto en los cabildos o asambleas generales, su significación es muy reducida, por no decir nula, hasta que con el paso del tiempo y distintas medidas de presión van consiguiendo ciertos derechos, pero en ningún caso llegarían a equipararse con las hermandades matrices. Aunque nunca se hace mención en los documentos, queda, sin embargo claramente demostrada la existencia de una discriminación social, hermandades de ricos y de pobres dentro de una misma cofradía.

Aspecto social en la actualidad

Baena es un pueblo donde las clasificaciones sociales tienen todavía plena vigencia, aunque el tiempo se va encargando de que se vayan atenuando. Sin embargo, aquellas diferencias tan profundas respecto a la participación en los actos de Semana Santa ya han

desaparecido, en virtud de la irrupción de las clases populares en el siglo XVIII, lo cual no implica que se haya llegado a una total equiparación entre los cofrades. Sólo que tales diferencias tienen que ser observadas desde otros puntos de vista.

En efecto, hoy las cofradías engloban a individuos de todos los estamentos sociales, lo que no quiere decir que estén en plano de igualdad, como tampoco hay que aplicar un mismo baremo a todas ellas. Las más modernas nacen con una orientación diferente, e incluso se puede hablar en ellas de auténtica democracia. Pero lo que ocurre en Baena es que por ser el Viernes el día grande, sus dos procesiones y sus dos cofradías son consideradas las más importantes, las que cuentan con mayor número de cofrades y las que generalmente son el espejo en que las demás se miran.

Ambas tienen muchos puntos en común, a pesar de otras grandes diferencias que las marcan. La de la mañana, de N.P. Jesús Nazareno, es la de los colinegros por excelencia, mientras que la de la noche lo es de los coliblanco. Ello permite hablar a Fuensanta Plara de la dualidad del día y la noche (22). Las dos datan de la segunda mitad del siglo XVI, y poseen la documentación más antigua, aunque muy escasa y de diferente valor: una, los estatutos fundacionales, otra, el Libro de Cabildos e Inventarios.

Su evolución y la génesis de su actual configuración ha venido a desembocar en una misma situación, aunque por caminos distintos y con una separación a veces de siglos. A una hermandad fundadora se fueron incorporando hermandades de andas, que poco a poco fueron tomando carta de naturaleza. Pero siempre se guardó celesamente el privilegio de la hermandad matriz. En ambas (en la del dulce Nombre se ha modificado recientemente) la Junta Directiva de la cofradía se elige únicamente en el seno de la hermandad principal (nazarenos y hermanos del Sepulcro), dotándola de amplios poderes, de manera que puede controlar de hecho todo el acontecer cofradiero. Sin embargo, se da la circunstancia curiosa de que la hermandad del Santo Sepulcro data de 1922. Pero a ella se debe la reorganización de la procesión en un momento de decadencia e incluso en trance de desaparecer. El hecho de haber sido formada con personas de las familias más influyentes por aquel entonces le permitió asignarse un papel directivo, hasta el punto de cambiar totalmente la fisonomía de la cofradía. Sin que perdiera su advocación del Dulce Nombre, se impuso el del Santo Sepulcro, un nuevo escudo y una nueva organización.

Sin que se pueda decir que es obligación del Hermano Mayor correr con los gastos de la procesión, el hecho de procesionar la imagen más venerada (caso de Jesús Nazareno), responsabilizarse del ornato del paso y ser la esposa del Hermano Mayor la camarera, les confiere un gran prestigio social. Como la duración del cargo de Hermano Mayor no está limitada (al menos en la práctica) se hace frente a tales cargas pecuniarias, lo que garantiza la continuidad en el puesto.

Desde siempre, el órgano rector de una cofradía es el Cabildo o asamblea general, en donde tienen voto la Directiva con los cuadrilleros de las distintas hermandades. De ahí la importancia que para un Hermano Mayor tiene disponer de cuadrilleros que le sean fieles, lo que se consigue apoyando a los que así lo han demostrado a lo largo del tiempo, a pesar de que tal vez sean estos nombramientos los únicos democráticos en el seno de las

cofradías. Tampoco el mandato de los cuadrilleros está limitado en el tiempo, perpetuándose a veces en una familia.

Los estatutos de las cofradías suelen ser antiguos, con leves modificaciones para darle visos de modernidad y democracia, pero en el fondo algunos carecen de ambas. Ese fue el trámite para conseguir el plácet de la jerarquía diocesana. Si tuviéramos que aplicar un nombre exacto al gobierno de las cofradías, el que mejor les cuadra es el de oligarquías, que en algunos procedimientos se aproximan bastante al absolutismo y al despotismo.

En los tiempos que corren, a causa de las corrientes democráticas que invaden el país, y últimamente por la insistencia del obispado en imponer un estatuto marco adaptado al nuevo Código de Derecho Canónico, se está produciendo un movimiento reformista en las bases. Pero sus esfuerzos se estrellan contra la sólida muralla de los antiguos estatutos, que vetan cualquier tipo de innovación. Por eso se aferran a unos estatutos que favorecen los intereses personales o de clase, y son reacios a cualquier tipo de cambio que pueda redundar en una pérdida de sus privilegios.

No obstante, saben que les queda poco tiempo y por ello usan cualquier tipo de armas a su alcance: duras sanciones contra sus propios cofrades cuando éstos se muestran inconformistas; enfrentamiento abierto contra la jerarquía diocesana, con el pretexto de que la Iglesia pretende imponer unas normas democráticas cuando en realidad ella no lo ha sido en ningún momento, se difunde la especie de que con tantas innovaciones «pretenden acabar con la Semana Santa». Y como los cuadrilleros son los únicos que junto con la Directiva tienen voto, el arma principal que ahora se esgrime es que en los nuevos estatutos de la Agrupación de Cofradías se sustituye la antigua asamblea general, que la componían la totalidad de los cuadrilleros (aproximadamente un centenar de personas) por una representación paritaria y reducida de todas las cofradías, con lo que el papel del cuadrillero queda prácticamente anulado en la Semana Santa. Es la forma de halagar el amor propio de los cuadrilleros y ganarse su fidelidad.

Un argumento muy socorrido, aunque se cae por su propia base, es que «esto ha funcionado siempre así, sin necesidad de tantas cosas nuevas». ¿Respeto a las tradiciones o interés en mantener el status?

Esto es sólo un esquema general, y no aplicable estrictamente a cada cofradía, al menos en su totalidad. Pero refleja con bastante fidelidad la situación actual.

Aunque en Baena pueda resultar muy grave esta afirmación, es nuestra opinión que los estatutos decimonónicos encajan tan bien en las cofradías porque éstas intentan perpetuar la situación social vigente entonces. Desde este punto de vista, el mundo cofraderío de Baena, en líneas generales y con honrosas excepciones que sirven para confirmar la regla, demuestra por sus procedimientos ser el último bastión del «caciquismo» y del «señoritismo» de otros tiempos, ahora que las prerrogativas de tipo económico, político, cultural y social están a punto de perderse o han desaparecido del todo.

Si de aquí nos trasladamos al otro extremo, al de las bases, el panorama que encontramos no siempre coincide con la visión que acabamos de exponer. Es cierto que una gran

mayoría de cofrades son conscientes de que los estatutos no son los más idóneos, que mantienen los privilegios de clase, que es necesaria su reforma. Pero a la hora de actuar sólo se oyen algunas voces aisladas, que no encuentran eco. El miedo al ridículo, a enfrentarse a los que mandan, a las represalias, acaban convirtiéndolos en predicadores del desierto. Todo es cuestión de tiempo, hasta que acaban desengañándose ya que no merece la pena luchar por una causa perdida.

Y no sólo los hermanos de base. A veces ha sido una hermandad o toda una cofradía, representada por su Hermano Mayor, la que se ha mostrado disidente. El resultado ha sido el mismo. Se le ha hecho el vacío y se prescinde de ella en todo lo que no venga determinado taxativamente en el protocolo.

De distinto sentir son los jóvenes, que pertenecen a una generación que se ha formado bajo otros aires de libertad y democracia. Pero estos muchachos aún están lejos de entrar a ocupar cargos de responsabilidad en las cofradías, donde en la actualidad calculamos que la edad media de los mismos está por encima de los 40 años, si no de los 50.

Hay un aspecto en nuestra Semana Santa que no nos atrevemos a encasillar si como social o antropológico, acaso ambas cosas a un tiempo, y es el poder que la fiesta tiene de transformar totalmente a las personas en esos días. En un artículo publicado en la revista «Cabildo» (23) se hablaba de la «baculocracia», de cómo las personas que ostentaban un cargo se crecen, se engríen y se transforman en virtud del báculo con que desfilan, símbolo de una efímera autoridad. Esta transformación de los roles es extensiva, a veces con mayor intensidad, a las figuras individualizadas, que por tradición desempeñaban personas de condición muy humilde. Cita Roldán Doncel (24) cómo se revestía de autoridad el Rey Herodes cuando acudían a recogerlo a su casa, según ordenaba el protocolo, los cuadrilleros, las banderas y varios cientos de judíos. Pensamos que era demasiado para un pobre jornalero que el resto del año se veía despreciado y humillado acaso por los mismos que ahora le cumplimentaban. Sin duda, merecía la pena vivir todo el año para la Semana Santa.

La Semana Santa y la autoridad civil

Desde los primeros tiempos, las relaciones entre las autoridades civiles, especialmente las locales, y el mundo cofrade fueron excelentes, como correspondía en el Antiguo Régimen a la tradicional alianza entre el Trono y el Altar. Así se puede comprobar repasando los escasos testimonios que nos han llegado de tiempos pasados, en los que los principales cargos de gobierno de las cofradías suelen recaer, o bien en la nobleza o hidalguía local, o bien en clérigos o autoridades municipales. Es más, el propio Cabildo municipal corporativamente presenta una apretada agenda de asistencias a actos de Samana Santa, cuando no es el mismo ayuntamiento quien organiza sus propios cultos e invita a las cofradías.

Aunque por su propia naturaleza los campos de actuación quedan nítidamente delimitados, ello no es óbice para que en determinadas ocasiones observemos una mayor o

menor intromisión de los poderes públicos en las actividades cofradieras. La necesidad de salvaguardar el orden público, el velar por la pureza de las costumbres o el estado de las relaciones Iglesia-poder civil, junto con el modo de ser de las personas que ocupan los cargos, serán los móviles que determinarán un mayor o menor intervencionismo en la Semana Santa.

En tres distintos niveles podemos encuadrar este tipo de actuaciones, de las que sólo citaremos a modo de información algunas de las más significativas:

a) A nivel de Estado:

1769. Prohibición de celebrar procesiones por la noche.

1782. Prohibición de efectuar representaciones teatrales, que afectaba lógicamente a los pasos de Semana Santa.

1796. Ley para la legalización de las cofradías, que en Baena afectó negativamente a alguna, como la de la Esclavitud.

A ellas hay que sumar la prohibición de celebrar procesiones y toda clase de cultos públicos en tiempos de la Guerra de la Independencia y durante la segunda República.

b) A nivel señorial:

1730. Es la disposición más significativa. El duque da normas muy estrictas para limitar los gastos superfluos en las cofradías.

c) A nivel municipal:

Lógicamente, son las que más afectan, en razón de la proximidad y de ir encaminadas directamente a la Semana Santa de Baena.

Bandos y autos de Buen Gobierno, conocidos desde los tiempos del corregidor Gómez de Celaya, antes de la Guerra de la Independencia, hasta el mandato de don Melchor de Castro, hace dos décadas. Son muy interesantes, al establecer prohibiciones, algunas muy curiosas, como la de fumar mientras pasan las procesiones o la obligatoriedad del cierre de las tabernas, en los más antiguos, hasta intentar regular el horario del toque del tambor, en los más recientes.

Las intervenciones municipales más notables son las tendentes a garantizar el orden público amenazado:

En 1818 y 1819, con motivo de ciertos desórdenes que amenazaban con impedir el desfile de las procesiones.

En 1861 y 1949, en que tuvo que intervenir la Guardia Civil para evitar sendos motines provocados por el cambio de carrera de las procesiones.

La conocida como concordia de 1924, con intervención de un delegado gubernativo, para avenir a blancos y negros.

Y otras muchas, que no por menos sonadas han sido menos trascendentales, limando asperezas y evitando posibles disturbios.

Las cofradías y la jerarquía eclesiástica

En un principio, las relaciones cofradía-jerarquía eclesiástica debieron ser excelentes. No en vano, quienes tenían acceso a ese mundo eran sólo los privilegiados, que se encontraban ligados por unos intereses comunes. La irrupción de nuevos elementos en el siglo XVIII y un mayor aperturismo en sus reglamentos y estatutos son los responsables de los primeros roces con la jerarquía.

Sólo a título informativo daremos a conocer algunas de las medidas adoptadas por la Iglesia diocesana, que son como otros tantos hitos en la defensa de la pureza de los cultos y la supresión de inmoralidades e irreverencias:

1692.- Fray Pedro de Salazar:

- Prohibición de mascaradas, vegigueros y diablillos en la procesión del Corpus.

1744.- D. Miguel Vicente Cebrián:

- Prohibición de pasos y figuras.
- Regulación de disciplinas y penitencias.

1794.- Prior de San Marcos de León:

- Prohibición de pasos y figuras.

1807.- D. José Antonio de Trevilla:

- Prohibición de pasos y figuras.

1841.-

- Limitación de las indumentarias de los participantes en las procesiones.

1858.- D. Juan Alfonso de Alburquerque:

- Prohibición de pasos y figuras.

1859.- D. Juan Alfonso de Alburquerque:

- Nueva prohibición de mascarillas, representaciones, etc.

1881.- Se prohíben nuevamente «los llamados pasos y sermones al aire libre».

Como es fácil de colegir, la continua incidencia sobre el mismo tema, la supresión de figuras y pasos en las procesiones, indica que tales medidas no se aplicaron nunca en su totalidad, y que las representaciones resultaban imposibles de desterrar. Únicamente se transigió en algo. Hoy en día llama la atención que figuras como el Rey Herodes, los evangelistas, Judas y otros que usan careta, desfilan con ella levantada sobre la cabeza o en la mano, para poder ser identificados en cualquier momento, y sólo se cubren el rostro los breves minutos que dura la representación de un paso. Era el principal argumento en que se basaba la Iglesia al decretar las prohibiciones: pasar con la cara tapada por el interior de los templos. En contraste, los judíos bajan la celada de sus cascos y ocultan el rostro al cruzar por el interior de las iglesias cuando recorren las estaciones el Jueves Santo.

La fuerza de las instituciones semanaseras ha sido tal que la propia Iglesia del siglo XX no ha querido intervenir de forma decisiva en ese mundo de celebraciones y ritos, manteniéndose discretamente al margen y confiado en que las tradiciones eran suficientes para que la Semana Santa se perpetuara, aunque sólo fuera por inercia. Es posible que a ella le quepa parte de responsabilidad en el funcionamiento de unas organizaciones que se van quedando obsoletas. Hoy la Iglesia jerárquica intenta recuperar un puesto que no debió abandonar, y ésta es ahora la raíz de los conflictos.

Las Cofradías y la Agrupación

El 25 de Agosto de 1977 tiene lugar en Baena un acontecimiento inusitado: se crea la Agrupación de Cofradías de Semana Santa, como vehículo de unión entre las dos colas, algo que hasta entonces, y aún hoy, a la distancia de casi dos décadas, no ha llegado a ser una completa realidad. En una población donde hablar de Semana Santa encasilla automáticamente a cada interlocutor en uno u otro bando, era muy difícil, por no decir imposible, derribar obstáculos profundamente asentados durante generaciones. Ello determinó desde un principio la oposición rotunda de algunas hermandades, que no quisieron integrarse en la Agrupación.

Por otra parte, las dos cofradías más potentes, las dos del Viernes Santo, no aceptaban de buen grado una autoridad superior a la de sus correspondientes Hermanos Mayores, hasta el punto que la de Nuestro Padre Jesús Nazareno causó baja en la Agrupación, aunque después de un tiempo volvió a integrarse, al ver fracasado su intento de verla desaparecer. A partir de entonces se prodigaron los choques con el Presidente, que en más de una ocasión han degenerado en violentos enfrentamientos dialécticos.

A raíz de ciertos incidentes ocurridos en la Semana Santa de 1991, el Presidente y su equipo directivo presentaron la dimisión, poniendo sus respectivos cargos a disposición del Obispo. Ante el vacío de autoridad, el prelado designó un responsable, a quien facultó para formar una comisión gestora, que se hiciera cargo de la agrupación y se encargara de dotarla de unos nuevos Estatutos ajustados en todo al Estatuto Marco y al Derecho Canónico. En ellos se pretende cambiar radicalmente el sistema de funcionamiento de la Agrupación, que a su vez debe servir de modelo a los nuevos estatutos que cada cofradía debe elaborar en un breve plazo. De ahí la violenta oposición que en Baena han suscitado. Su proceso de elaboración ha durado más de dos años, se ha estudiado cada detalle, se ha consultado repetidamente a las bases y se ha aceptado cualquier tipo de sugerencia y enmiendas que fueran razonables (25). En el momento presente, los estatutos han sido rechazados por el Cabildo o Asamblea General antigua, encontrándose el tema en una situación de espera, sin que la jerarquía diocesana parezca decidirse a actuar en un determinado sentido. Creemos que es la más reciente consecuencia de una nueva táctica de vacilaciones.

Durante el tiempo que lleva establecida, y a pesar de las múltiples dificultades con que ha tenido que enfrentarse, la Agrupación ha tenido una actuación encomiable, aunque

no todo lo amplia que hubiera sido de desear. Entre sus logros caba citar: organización de conferencias, bien directamente, bien apoyando y colaborando con hermandades particulares: promoción de asambleas y congresos a nivel diocesano; la declaración por parte de la Junta de Andalucía de Fiesta de Interés Turístico para nuestra Semana Santa. Entre sus actividades culturales y de difusión merece la pena destacar dos que ya se encuentran suficientemente institucionalizadas en Baena. Una es la celebración del Pregón de Semana Santa, que si antes había tenido lugar alguna vez de forma esporádica, ahora se viene realizando sin interrupción desde hace nueve años. La otra es la publicación de la revista *Cabildo*, órgano oficial de la Agrupación, abierta a cualquier tipo de colaboraciones, y que en general ha alcanzado un elevado nivel medio en la mayor parte de sus artículos.

Conclusión: ¿Fiesta profana o liturgia cristiana?

Así titulaba el que suscribe su primera colaboración en la revista *Cabildo* allá en Enero de 1983. Se trataba de una reflexión ante el espectáculo que ofrece la Semana Santa de Baena al desprevenido visitante que de pronto se encuentra inmerso en el torbellino de color, sones, ritos y gentes, que no sabe cómo catalogar. Hoy, a una distancia de 12 años, vamos a permitirnos a modo de conclusión hacer la misma reflexión, aunque introduciéndose un nuevo matiz: no intentaremos aclarar las ideas del extraño, sino poner un poco de orden en las propias, con la experiencia que nos proporciona un largo e intenso contacto con el mundo cofradiero.

Lo primero a destacar es que nuestra Semana Santa es la consecuencia y evolución lógica de nuestro pasado, que en Baena fue de sujeción a un régimen señorial, con una economía básicamente agrícola y con una marcada segregación social. Es de admirar el profundo respeto a las tradiciones. Hay cofradías que conservan estatutos varias veces centenarios, en los que únicamente se han introducido las modificaciones indispensables para adaptarlas a los nuevos tiempos. Cualquier acto del protocolo está clara y rigurosamente especificado, de modo que nadie osaría prescindir de él o modificarlo a su capricho, por simple que pueda parecer. Recordemos a este respecto que desde mediado el siglo pasado a hoy, en dos ocasiones en que se coprodujeron sendos motines populares, con intervención de la fuerza pública y el consiguiente peligro de haber podido tener consecuencias trágicas. Hoy se tiende a resucitar algunas tradiciones olvidadas, y a revitalizar las existentes, dotándolas de una mayor seriedad, perdida en algunos casos.

Los viejos estatutos constituyen un legado del que las cofradías y Baena entera se honran. Pero los tiempos van evolucionando, y con ellos surgen nuevas necesidades, al tiempo que determinados preceptos ya no tienen razón de ser. Es necesario que, sin olvidar el profundo respeto que nos merecen, vayan siendo actualizados o sustituidos por otros más acordes con el momento presente y las directrices de la Iglesia.

Una exacta fidelidad cronológica preside todos los desfiles. Del Domingo de Ramos al de Resurrección es posible seguir cada momento de la Pasión de Cristo en las imágenes de las procesiones, que guardan un orden riguroso con los textos evangélicos sin

ninguna interferencia. De ese modo siguen cumpliendo fielmente esa función docente que desde el primer momento se pretendía con las procesiones.

Este efecto se acrecienta con un mayor orden, junto a la vistosidad y colorido de que hacen gala cuantos participan de forma activa en la fiesta. Parte importante de este capítulo es la práctica cada vez más extendida en las hermandades, sobre todo a raíz de la declaración como Fiesta de Interés Turístico, de adecentar y restaurar sus imágenes titulares, adquirir nuevas andas y renovar y mejorar sus uniformes.

Entre las novedades que se vienen detectando figura una mayor participación de la juventud, bien en hermandades ya existentes, que se ven remozadas con la inyección de sangre nueva, lo que les augura un próspero futuro, o bien en otras de nueva creación, dotadas de nuevos puntos de vista más nobles y sinceros, que bien pueden ser la semilla de la renovación y el cambio.

Otro tanto se puede decir de la incorporación activa de la mujer a la Semana Santa, en lugar del tradicional papel de segundona que siempre había desempeñado. Asumimos plenamente las palabras de Rafael Serrano, pregonero de la Semana Santa en 1993, al decir que «han aportado mucho del elemento sensible, del detalle, de la armonía y de la constancia», y las animaba: «Mujeres de Baena: todavía tenéis una gran tarea hasta conseguir la total integración en clave de igualdad en nuestra Semana Santa» (26).

Frente a estas luces, también Baena proyecta sombras, algunas bastante densas, sobre su Semana Santa. Efecto generalizado de la sociedad consumista que nos ha tocado vivir es la cada vez más pronunciada pérdida del sentido cristiano que debe caracterizar una celebración religiosa. La asistencia a los cultos no es lo nutrida que fuera de desear, ni éstos se viven con intensidad. Se participa en las procesiones por puro capricho, por formar parte de un grupo de amigos o por tradición familiar, pero pocas veces se tiene presente a lo que obliga vestir una túnica o estar incluido en las listas de una que se llama hermandad católica.

En consecuencia, priman otros intereses sobre la misión evangelizadora, caritativa o social que deben tener tales asociaciones de fieles. Con frecuencia se olvida, o acaso se ignora, qué cofradía y hermandad deben su nombre a la palabra «hermano», y que sin embargo se realizan muy pocas actividades de hermanos. Como mucho, se enuncian en el capítulo de los estatutos que recoge los fines, pero luego su puesta en práctica es mínima.

Y sin embargo, cuidamos al detalle la presentación externa, cosa muy loable, por cuanto añade esplendor a la fiesta, pero que no tiene sentido si se le priva de contenido. Con cierta frecuencia las hermandades y cuadrillas han tenido grandes dificultades para recabar de sus afiliados una insignificante limosna con destino a fines caritativos, obstáculo que no existe cuando se trata de colaborar a los gastos de mantenimiento del cuartel de Semana Santa o a buscar la ostentación en la indumentaria cofrade. En ese aspecto, no cabe duda de que estamos asistiendo a una representación, pero no del drama del Calvario, sino a una pieza teatral de mucha menor envergadura.

No hemos pretendido con esta exposición ni desacreditar ni restar importancia a lo que verdaderamente lo merece en la Semana Santa de Baena. Pero en aras de ser objetivo y totalmente imparcial, cosa verdaderamente difícil para un baenense tratándose de este tema, no nos ha quedado otro camino practicable. Sólo pretendemos hacer una crítica constructiva, y poner humildemente el dedo en las llagas, por si eso puede contribuir de alguna manera a restañarlas.

Y terminaremos haciendo pública confesión de fe en nuestra fiesta, como ya hiciéramos en otra ocasión al reconocer unos humildes méritos: «Querer entrañablemente a Baena y sus tradiciones, y ser un enamorado de su Semana Santa» (27).

Notas

- (1) Horcas Gálvez, M.: «¿Fiesta profana o liturgia cristiana?». En *Cabildo*. Baena, 1983, pág. 52.
- (2) Junta de Andalucía. Resolución de la Consejería de Turismo, Comercio y Transportes, de 28 de Noviembre de 1985.
- (3) Horcas Gálvez, M.: «Reflexiones semanasanteras: el judío, figura contradictoria». En *Córdoba*., 8 de abril de 1990.
- (4) Ibid.
- (5) Algunas caen por su propio peso, como la tradicional que busca sus orígenes en los uniformes franceses tomados a los prisioneros de Bailén. Compartimos en su mayor parte las opiniones de Juan J. Rabadán y Julio Fernández en cuando a la procedencia española, incluso local, del uniforme, y el antagonismo político y social que marcó desde el principio a los distintos judíos. (Rabadán Navas, J.J.: «El judío. Notas para un estudio», en *Cabildo*. Baena, 1984, págs. 100 y sigs. Fernández García, J.: «Apuntes y sugerencias», en *Cabildo*. Baena, 1993, págs. 134 y sigs.)
- (6) Algunas referencias sobre el tema en J. Díaz del Moral (*Historia de las Agitaciones campesinas andaluzas*. Alianza Editorial. Madrid. 1979) y R. Ruiz Arjona (*Baena. Testimonio de su Historia*. Córdoba, 1986)
- (7) He aquí sólo dos breves testimonios: a) Cuando a finales del siglo XVIII intenta constituirse la Sociedad Económica de Amigos del País, y a pesar de la pública declaración de buenas intenciones, se acuerda secretamente entre los fundadores no promocionar a la gente humilde para que no puedan exigir mayores sueldos (Valverde Perales, F.: *Historia de la Villa de Baena*. Córdoba, 1982. pág. 190). b) Ya en nuestro siglo, cuando en 1919 se intenta resolver el problema agrario en la provincia y se oyen en la capital posibles soluciones, la comisión de Baena aporta como tales la ejemplaridad de la represión y las medidas enérgicas de la guardia Civil (Bernardo de Quirós, C.: *El espartaquismo agrario y otros ensayos sobre la estructura económica y social de Andalucía*. Ediciones de la Revista de Trabajo. Madrid, 1973. pág. 79)

- (8) En Santa María la Mayor, a cuyos oficios asistía el Ayuntamiento, las varas del palio eran portadas por el Alcalde y regidores. En las otras parroquias eran los mayordomos de las hermandades, lo que produjo algún conflicto protocolario. (Libro de Cabildos e Inventarios de la Cofradía del Dulce Nombre de Jesús. Cabildo del 25 de marzo de 1725).
- (9) «La cual Proseion ira por las Iglesias y Calles que el hermano mayor y Cavildo señalare, de suerte que puedan venir a el oficio de desencerrar el Ssmo. (Constituciones de la Cofradía de los Nazarenos. 8ª Constitución).
- (10) Juan Valera nos ofrece la noticia de que algunas figuras eran conocidas como «ensabanados» y «encolchados», por ir vestidos con sábanas o con colchas (*Juanita la Larga*. Alianza Editorial. Madrid, 1985. págs. 219-220). Una más curiosa descripción de las vestimentas nos ofrece Cuenca Toribio, J.M. para el pueblo de Benamejía en «Un conflicto clerical cordobés a propósito de la religiosidad popular, en *Estudios sobre la Iglesia andaluza moderna y contemporánea*. Córdoba, 1980.
- (11) Valera, J. : Op. cit.
- (12) Luque Requerey, J.: *Antropología cultural andaluza. El Viernes Santo al Sur de Córdoba*. Córdoba, 1980.
- (13) Moreno Navarro, I.: *Cofradías y hermandades andaluzas*, Biblioteca de Cultura Andaluza, Sevilla, 1986.
- (14) López de Aberasturi Arregui, I. y otros: *El habla de Baena (Aproximaciones pedagógicas)*. Baena, 1992, págs. 80 y sigs.
- (15) Nos referimos a las ya citadas de Rabadán Navas, J.J. y Fernández García, J.
- (17) «A los coliblanco, cuya cola es más cara y difícil de conseguir, se les identifica con el grupo adinerado y clase media alta, mientras que a los colinegro, más numerosos se les asocia con la media baja y pueblo llano» (Cobos Ruiz de Adana, J. y Luque-Romero Albronz, F.: *Los pueblos de Córdoba*. Córdoba, 1993, pág. 195)
- (18) Jiménez Gordillo, M.C.»Algunas reflexiones sobre la Semana Santa de Baena», en *Cabildo*, 1988. pág. 62.
- (19) «Las cofradías como fenómeno social», «Bosquejo histórico de la Semana Santa», «Nazarenos y franciscanos en la capilla de Jesús», «Devociones dominicanas en el siglo XVI», todos ellos publicados en la revista *Cabildo*)
- (20) Los hermanos han de ser «hombres virtuosos y no amancevados, de buena vida, fama y costumbre. y que no pueden entrar vorrachos, ni esclavos, ni mulatos ni negros». Constituciones de la Cofradía de los Nazarenos. Nº 23.
- (21) Luque Requerey, J.: «Antropología Cultural Andaluza. El Viernes Santo al Sur de Córdoba». Córdoba. 1980, pág. 76.

- (22) Plata García, F.: «Viernes Santo en Baena: La dualidad de la noche y el día», en *Cabildo*, 1985, pág. 102.
- (23) Aguilera Vázquez, N.: «La baculocracia. Residuos 'retroactivos' (¿y perpetuos?) en nuestra Semana Santa, en *Cabildo*, 1987, pág. 77
- (24) Roldán Doncel, L.: «La Semana Santa de Baena». Baena. 1956, págs. 149 y sigs.
- (25) Aunque sin llegar al detalle, explicamos los principales momentos de esta evolución en nuestro artículo «Cronicas de un parto difícil», publicada en *Cabildo*, 1995, págs. 95 y sigs.
- (26) Serrano Castro, R.: *Pregón de Semana Santa*. Baena. 1993.
- (27) Horcas Gálvez, M.: *Pregón de Semana Santa*. Baena. 1986.

Anexos*Anexo nº 1.- Cofradías y sus hermandades*

<i>Cola</i>	<i>Cofradía</i>	<i>Hermandades</i>
Blanca:	Nuestro Padre Jesús del Huerto (Miércoles Santo)	Centuria Romana (mohinos) San Diego Jesús del Huerto (trajecillos blancos) Jesús de los Azotes (berenjenos) Ecce Homo Virgen de los Dolores
Blanca:	Vera Cruz, Nuestro Padre Jesús del Prendimiento y María Santísima de la Esperanza (Jueves Santo)	Vera Cruz Jesús del Prendimiento Cristo de la Humildad (cebolletas) San Pedro (apóstoles) San Juan Virgen de la Esperanza
Negra:	Nuestro Padre Jesús Nazareno (Viernes Santo)	Vera Cruz Profetas Centuria Romana Hermanos de Andas de Jesús Nazarenos Apóstoles Magdalena Verónica Virtudes San Juan (pimientos morrones) Virgen de los Dolores
Blanca:	Dulce Nombre de Jesús, Santo Cristo del Calvario y Soledad de María Santísima (Viernes Santo)	Vera Cruz Cristo de la Sangre Virgen de las Angustias (centuria romana) Santo Sepulcro San Juan Magdalena (tambores enlutados) Ntra. S ^a de la Soledad
Negra:	Real Archicofradía de María Santísima del Rosario y Santísimo Cristo Resucitado (Domingo Resurrección)	Hnos. del Resucitado Hnos. de tambor del Resucitado (pitufos) Magdalena Hnos. del Rosario

Anexo nº 2.- Figuras y pasos.

Existentes en la actualidad:

Figuras

Judas
Judíos
Sayones
El Rey Herodes
Pilatos
Apóstoles
Virtudes
Profetas
Evangelistas
Adán, Eva y el ángel del Paraíso
Abrahám e Isaac

Pasos

Prendimiento
Lavatorio de los Apóstoles
Sorteo de la túnica
Paso de los Evangelistas
El abrazo
Ofrenda de atributos
Sermón del Génesis

Desaparecidos:

La moza de Pilatos
El Judío Errante
Los Pontífices
Longinos y los Ladrones
Los 7 Sacramentos
Los Angeles
Barrabás
La Muerte

Paso de Longinos
Salida de los Pontífices y
Obispos
Visita a casa de los Pontífices

Coronación de Espinas
Sermón del Descendimiento

CONSIDERACIONES ACERCA DE LA RECIENTE HISTORIA DE LA SEMANA SANTA ONUBENSE

Jesús FERNÁNDEZ JURADO
Diputación de Huelva

La Semana Santa, como cualquier actividad humana, no está exenta de los intereses, anhelos, envidias y vanidades que caracterizan al hombre, lo cual no deja de ser contradictorio respecto de los ideales que en buena lógica y desde la más pura ortodoxia católica, tendría que ser el punto de referencia vital de quienes participan en ella. En consecuencia, la Semana Santa se ve condicionada y aún modificada, en virtud de los avatares sociales, políticos y económicos en los que están inmersos quienes la protagonizan.

Todo ello, que es común a las diversas formas de celebrar la Semana Santa en nuestro país, tiene características propias en una Semana Santa tan joven como la onubense, pues si en los últimos años se ha ido acomodando a los gustos y formas externas de la sevillana, no por ello deja de poseer peculiaridades que se han venido manteniendo a lo largo de la, en general, corta vida de sus hermandades y cofradías, las cuales surgen, en su mayoría, con posterioridad a la guerra civil y en apenas diez años.

Es precisamente la guerra civil la que marca un punto de inflexión entre la Semana Santa anterior a ella y las características que van a definirla tras el nacimiento de las nuevas corporaciones con posterioridad a la contienda.

El deterioro, cuando no la pérdida del patrimonio de las escasas hermandades existentes antes de 1936, junto con el triunfo militar de los sublevados, trajo como consecuencia una efervescencia religiosa encaminada al enriquecimiento de las hermandades existentes y sobre todo a su caracterización ideológica, en virtud de la realidad política que la dictadura imponía y que incidía en las características y fundamentos de las nuevas fundaciones.

La instauración de la dictadura franquista, que no separaba claramente lo estrictamente civil de lo religioso y se apoyaba en el catolicismo más reaccionario, inspiró el nacimiento de hermandades y cofradías claramente identificadas con la ideología de los vencedores y más concretamente con el brazo militar que la sustentaba. Este es el caso de la hermandad del Santísimo Cristo de la Victoria y Nuestra Señora de la Paz, vulgo «*los mutilaos*».

Fundada como en otras ciudades por militares y excombatientes, requisitos indispensables para pertenecer a la misma en los primeros años de su existencia, nace «*con el*

fin principal y exclusivo de mantener vivo y perenne el espíritu católico con los lazos indisolubles de la fe en Dios Nuestro Señor y en la veneración de su Santísima Madre... juntamente con el de la Patria, a las juventudes españolas en lucha triunfal contra el comunismo internacional dando culto a la Pasión del Divino Redentor».

Esta clara ideologización se ve además respaldada por el apoyo de la propia jerarquía eclesiástica, pues como recoge la revista de la Semana Santa de 1943, *«hace apenas diez días que ha comenzado a organizarse esta hermandad, y es tal la premura del tiempo, que gracias al decidido apoyo del señor arcipreste y de los padres de la Compañía de Jesús, podrá hacer estación este año, el Domingo de Ramos, mediante autorización especial pedida al cardenal arzobispo de la Archidiócesis».*

Tanto los fundamentos de la fundación como la referencia de la revista, ponen de manifiesto la realidad ideológica en que se mueven las nuevas cofradías y el trato de favor que recibe la de *«los mutilaos»*, dada su intencionalidad político-religiosa, pues en *«apenas diez días»* recibe autorización para procesionar, mientras que el resto debían esperar al menos dos años para la aprobación de sus estatutos y obtener el citado permiso.

De otra parte y dado el notable incremento de la nómina de hermandades que se produce con las nuevas fundaciones, se constituye en 1944 la Unión de Cofradías con el objeto de poner orden entre todas ellas y evitar que el desfile procesional se convierta en una mera exposición de vanidades falsamente revestidas de fervor religioso. Sin embargo, se produce una evidente ruptura entre lo deseado y lo obtenido, pues no se establece la obligatoriedad de hacer estación de penitencia, sino la de pasar por la carrera oficial; es decir, el intento de la Unión de Cofradías por hacer exigible un alto grado de religiosidad a las cofradías, sobre todo a las que en esos años están surgiendo, entra en contradicción con los desfiles procesionales, pues éstos quedan reducidos al mero deambular por las calles, realizando un recorrido que ha de pasar necesariamente por una carrera oficial que nada tiene de finalidad religiosa, por lo que la salida procesional queda supeditada al poder civil, aunque el mismo esté unido a la jerarquía eclesiástica, con quien comparte los mismos intereses políticos y religiosos.

Prueba de esta influencia civil es la creación de una nueva hermandad en 1951. Conocida por la del *«descendimiento»*, por ser esa la escena representada, surge entre los funcionarios municipales gracias al auspicio y el respaldo del propio Ayuntamiento. Con esta hermandad culmina el período posbélico de la Semana Santa onubense, que cuenta con quince corporaciones, número que no se modificará hasta 1972, cuando se funde la del Calvario.

En esos veinte años apenas hubo progreso en aspecto alguno, pues ni se enriqueció significativamente su patrimonio, como era intención tras las pérdidas sufridas en la década de los años treinta, ni tampoco se avanzó en ningún otro sentido. Fue un pasar el tiempo, un languidecer, que poco a poco fue dando al traste con la celebración de la Semana Santa, hasta el punto de prácticamente desaparecer a fines de la década de los sesenta.

La Semana Santa vegetaba al ritmo que lo hacía la propia ciudad y apenas era ya una celebración religiosa, sino que se había convertido en un hábito ciudadano más, era

una mera rutina que iba perdiendo a pasos agigantados el interés de la población, así como el de las autoridades civiles que la habían apoyado y de ella se aprovecharon, e incluso el de la propia Iglesia, que salvo honrosas excepciones la había abandonado y parecía tener una mayor preocupación por poner trabas a las hermandades, que por ejercer el magisterio que le correspondía y pregonaba, pero que apenas ofrecía la orientación religiosa y humana que le requerían las hermandades.

Este doble abandono, que se va completando con el de la propia sociedad, va a tener su máxima expresión en la década de los sesenta, como consecuencia de las nuevas circunstancias que van a configurar a Huelva y que provocan el alejamiento de la sociedad onubense de las realidades y condicionamientos que la marcaron en años precedentes.

Huelva, que era un pueblo grande, se convirtió en pocos años en una ciudad pequeña que giraba en torno a la realidad económica que supuso la instalación de uno de los Polos de Desarrollo que el franquismo distribuyó por el país. La construcción de las nuevas industrias provocó un importante flujo migratorio hacia la ciudad, que incrementó notablemente el número de habitantes y al mismo tiempo modificó sus hábitos y costumbres.

La nueva sociedad que surgió estaba alejada de la tradicional realidad onubense y no participaba de sus usos y costumbres. Era una sociedad que abandonaba la ciudad los fines de semana y los períodos vacacionales; y el onubense, que ve además incrementada su economía personal, comienza a imitar a los foráneos y también empieza a alejarse de la ciudad.

Esta generalizada mejora económica comienza a incidir también en la Semana Santa, aunque paradójicamente de forma negativa. Podría pensarse que el crecimiento económico debería haber redundado en un incremento del patrimonio de las hermandades y favorecer el esplendor de las mismas, dado el mayor poder adquisitivo de sus hermanos; pero esto no sucede y lo que en realidad tiene lugar es la aparición de una nueva dificultad, que tendrá una gran trascendencia: la cada vez más difícil y costosa contratación de costaleros, dadas las mejoras sociales y económicas que habían tenido lugar. Esta situación tiene su negativo reflejo en el cada vez más abundante y común espectáculo del abandono de los pasos en la calle, ante la negativa de los costaleros a seguir portándolos, lo que ocasiona el que tengan que ser los hermanos quienes se metan bajo las trabajaderas y los lleven hasta sus iglesias. Este podría ser considerado realmente el antecedente más directo de las cuadrillas de hermanos costaleros, pero no es ese el camino que se sigue y lo que realmente sucede es que varias cofradías dotan de ruedas a sus pasos. No será hasta la década de los setenta cuando se organicen las primeras cuadrillas de hermanos costaleros.

Pero si la modificación y mejora económica de la sociedad provocó, paradójicamente, un empobrecimiento y abandono de la Semana Santa, la propia Iglesia fue alejándose también de ella, como consecuencia de una lectura equivocada, por no decir que intencionada, del Concilio Vaticano II.

Las circunstancias reseñadas provocan un decaimiento generalizado de las hermandades y un progresivo deterioro de las mismas, que tiene una especial incidencia en el

patrimonio artístico y no sólo en lo económico como consecuencia del descenso de hermanos.

Nos encontramos así con una Semana Santa que apenas ha nacido está agonizando y sólo encontrará un revulsivo en la ya citada fundación de la hermandad del Calvario, que significativamente y casi como una ironía, por la negativa actitud de la jerarquía eclesiástica ante su nacimiento, se titula Posconciliar.

La fundación del Calvario por parte de un grupo de jóvenes estudiantes, quedará durante años como un hecho aislado y sólo tendrá continuación ya entrada la década de los ochenta, cuando de nuevo, como en la de los cuarenta, se produzca un notable incremento de fundaciones, llegando a alcanzarse el número de 22 hermandades con que en la actualidad cuenta la Semana Santa onubense.

Pero esta nueva realidad no deja de sorprendernos, pues en los últimos cincuenta años de vida, se ha producido tal cúmulo de acontecimientos que necesitan al menos una reflexión.

Si el incremento del número de cofradías de los años cuarenta parece responder a la realidad política del país y así lo hemos expresado, al igual que parecen evidentes las causas de la decadencia de los años sesenta, no parece tan claro el por qué del resurgimiento de los ochenta, justo cuando la Iglesia comenzaba alejarse aún más de las manifestaciones características de la tradicional religiosidad popular y atendía con mayor interés a los nuevos colectivos que nacían en el seno de ella, tales como las comunidades de bases, neocatecúmenos, sin menoscabo de su atención a otras tendencias de mayor peso económico, social y político, pero que están igualmente alejadas de este tipo de manifestaciones públicas de la religiosidad.

Si bien estas circunstancias no son exclusivas de Huelva, sí parece que en ella tienen una mayor trascendencia, ayudada por las circunstancias socioeconómicas aludidas y a la que no son ajenas tampoco los movimientos políticos, sobre todo de izquierdas, que como consecuencia de la industrialización de la ciudad tienen un mayor protagonismo en todos los acontecimientos que tienen lugar en la ciudad.

Parece que la Semana Santa de Huelva, quizás por su juventud y falta de tradición, se ha visto más que otras condicionada por los avatares del propio país y parece como si hubiese ido viviendo al amparo de los acontecimientos que iban marcando la dictadura, el crecimiento económico de los sesenta, la desaparición del franquismo y la transición política y el nacer de la democracia. Y esta última realidad es la que no acabamos de entender definitivamente, quizás porque nos falte el necesario alejamiento en el tiempo para poder analizar las razones de este nuevo crecimiento, que es también común a otras ciudades.

Pero esta falta de elementos de juicio no nos impide aventurar alguna de las posibles razones que marcan la realidad actual de la Semana Santa y que son, como en otras épocas, fiel reflejo de la sociedad en la que está inmersa.

Vivimos en la actualidad un momento en el que importa más aparentar que ser, más la forma que el fondo, más el obtener a cualquier precio un reconocimiento social que el

asentar una realidad sin fisuras. Y esa es también la imagen de la Semana Santa, cada vez más alejada de su propio fundamento y volcada en un continuo aparentar, tanto en lo material como en quienes la dirigen.

No deja de sorprender cómo, desde una pretendida religiosidad, todos los esfuerzos se centran en obtener el mayor prestigio y reconocimiento social, en utilizar la hermandad como trampolín que permita entrar en determinados círculos y obtener con ello los beneficios que de otro modo no serían posibles. De igual manera, diferentes grupos sociales, no ajenos en muchas ocasiones a los propios partidos políticos, pretenden y en ocasiones logran, integrarse en el entramado de las propias hermandades y así obtener, a través de ellas, objetivos y fines que de otra manera serían inalcanzables.

Todo ello ocasiona que el objeto primordial de las hermandades aparezca ahogado y oscurecido por el resto de las actuaciones, encaminadas éstas a una mayor ostentación y superficialidad, absolutamente contradictorias, de aquello que realmente sirve de fundamento y justificación de la propia existencia de la hermandad: el culto a sus titulares.

Y si el propio culto queda enmascarado, qué decir del escaso cuidado que se presta a las imágenes que representan a quienes se reza y que en su mayoría se encuentran en un casi total abandono, cuando no sufriendo intervenciones supuestamente encaminadas a su mantenimiento y que cuando tienen lugar suelen ocasionar más daño que el que ya de por sí padecen.

A nadie que lea estas páginas le resultará ajeno el conocimiento del deterioro y mal estado en que se encuentran las imágenes que procesionan durante la Semana Santa. Ello, a pesar de ser evidente, no deja de sorprendernos, pues no parece lógico ni entendible que aquello que representa a lo que se adora, en el mejor sentido del término, es precisamente lo que menos atenciones recibe.

Todo ello es aún más sorprendente para aquellos que, aunque conociéndolas, no intervenimos en el día a día de las hermandades, ni participamos de la ortodoxia religiosa que las mismas pretendidamente comparten y ejercen.

En definitiva, nos encontramos ante una realidad, y con ello volvemos al principio, en que más vale la ostentación, la vanidad e incluso los intereses ajenos, que la propia idea que se pretende se está defendiendo y que paradójicamente es objeto de encendidas defensas públicas, al tiempo que de virulentos ataques privados cuya finalidad es desprestigiar a aquellos que puedan discrepar, aunque sea en aspectos meramente formales.

TRADICIÓN Y CAMBIO EN LA SEMANA SANTA. LA IMPOSIBLE LUCHA CONTRA LA INNOVACIÓN

Elías ZAMORA ACOSTA
Universidad de Sevilla

*«Sevilla se ofrece a sí misma su propio espectáculo
de la Pasión y no escucha a los inoportunos»*

(Peyré, 1989: 30)

Esta frase, seguramente certera pero sin duda inquietante, se puede leer en *La Pasión según Sevilla*, la espléndida guía de la Semana Santa para forasteros que Joseph Peyré escribió en 1953. De modo que resulta extremadamente arriesgado hablar o escribir de un tema como la Semana Santa en una ciudad como Sevilla (1). Máxime cuando el que tiene este encargo y empeño no está explícitamente reconocido como perteneciente a ninguno de los dos grupos que componen los tradicionalmente reputados como iniciados en el conocimiento del complejo y difícil mundo de las hermandades y cofradías sevillanas: sea el de los cofrades eruditos, sea el de los académicos con reconocida obra sobre los aspectos religiosos, artísticos, históricos o sociológicos de la Semana Santa. De modo que me arriesgo a ser tildado no sólo de inoportuno sino también de osado. Pero el tema resulta tan atractivo, sobre todo para un sevillano hijo de sevillanos, apasionado observador de la Semana Santa, además de antropólogo de profesión, que no he podido resistir la tentación de enfrentarme a este reto. Espero salir airoso del trance y así acumular méritos para ser algún día admitido al menos en el segundo de los grupos de iniciados a los que antes me he referido.

Breve introducción sobre la complejidad del objeto y la condicionalidad de la mirada

Como cualquier manifestación cultural, la Semana Santa, especialmente en el caso de Sevilla, es un fenómeno sumamente complejo que requiere una aproximación asimismo compleja. Si usáramos un símil geométrico, se podría decir que frente a la aparente simplicidad de la esfera que ofrece una misma perspectiva desde cualquier punto de vista que se la observe, la Semana Santa sevillana es como un poliedro irregular: un cuerpo que siendo siempre el mismo, presenta aspectos extremadamente diferentes dependiendo del lugar por el que lo miremos.

Porque si la Semana Santa es sin duda un acontecimiento de carácter religioso, no significa la misma cosa mirada desde la óptica de la ortodoxia cristiana o católica –tal

como la entenderían la jerarquía eclesiástica o algunos creyentes, cofrades o no— que desde la perspectiva de lo que se viene denominando, aunque con sentidos diversos, la *religiosidad popular*. Pero la Semana Santa es también una fiesta y una fiesta popular, y desde esta perspectiva es en buena medida algo diferente. Tiene sin lugar a dudas una vertiente artística, y también una posible mirada sociológica y otra económica, y hasta si se quiere una folklórica. Del mismo modo que, para entenderla en su totalidad, precisa de una perspectiva histórica, así como un esfuerzo especial para desentrañar la espesa selva de símbolos que encierra. Es también un ritual, y seguro que no sólo un ritual religioso. Tiene, finalmente, una mirada estética, porque es evidente que las cofradías, las hermandades en las calles de Sevilla, devienen en una experiencia sensorial que alcanza a todos y cada uno de los sentidos. Y todo ello sin entrar en lo que supone la Semana Santa en el profundo mundo de los sentimientos religiosos y de la devoción.

Todas estas miradas son posibles y necesarias. Porque como hecho social total y densamente significativo, la Semana Santa no se puede explicar desde uno solo de los puntos de vista citados, que tampoco son los únicos. La inmensa cantidad de tinta utilizada para describirla y explicarla desde el comienzo mismo de su historia, es el mejor testimonio de la autenticidad de lo que estoy diciendo. Pero también es evidente que resultaría una vana ilusión tratar de hacer aquí ni siquiera un burdo boceto de esta totalidad. Y no sólo porque carezco de los conocimientos necesarios (2), sino también porque se trata de una integración descriptiva y analítica, y hasta sentimental y estética, que es difícilmente abarcable dada la complejidad del objeto mismo que se trata de comprender. De alguna manera llevaba razón el ya citado Peyré cuando afirmaba que «*el espectáculo de la Pasión, tal como se desarrolla a través de las calles de Sevilla, implica una verdad tan celosa de sí misma que sería vano querer traducirla en palabra escrita*» (Peyré, 1989: 27).

Del mismo modo, la explicación de todos y cada uno de los aspectos siempre parciales del complejo institucional que supone la Semana Santa, es directamente dependiente de la posición en que se sitúa el observador respecto de la cosa misma. Y no se trata sólo de un problema de supuesta *objetividad* (3). Como ha mostrado Pierre Bourdieu (1988, 1991), en el análisis de cualquier *campo* ha de tenerse en cuenta que una de sus características fundamentales es el hecho de que el observador, el científico social, forma parte del mismo; y esto resulta tan relevante que en modo alguno puede ser obviado en el análisis. Miramos pues las cosas a través de nuestra propia experiencia, desde la representación apriorística que tenemos del universo que nos rodea: se trata de algo que sabemos bien los que nos dedicamos a esta ciencia social que denominamos Antropología.

La mirada es siempre una mirada condicionada, y las descripciones que se hacen de la cosa observada —no digamos las explicaciones— tienen mucho que ver con la propia biografía y con toda una serie de pre-juicios, de juicios previos que tenemos sobre ella misma. En la construcción de estos pre-juicios interviene sin duda una cierta preparación académica (no es igual la mirada del historiador del arte que la del artista; la del antropólogo que la del cofrade que vive intensamente todos y cada uno de los aspectos de este complejo ritual...), pero también, y de forma especialmente determinante, el origen cultural mis-

mo de quien mira, describe o intenta explicar, sea académico o no. Conviene entonces que el lector quede avisado tanto del lado por el que el objeto va a ser mirado, como de las condiciones específicas de la mirada misma, de modo que pueda ser mejor entendido el discurso que sigue.

Estas páginas quieren tratar sobre algunos aspectos relacionados con la permanencia y los cambios que han experimentado algunos elementos de los que conforman la Semana Santa sevillana, desde la perspectiva de un antropólogo. Y si es cierto que la Antropología Cultural pretende tener una visión completa de los fenómenos a los que se aproxima, no otra cosa queremos significar cuando decimos aspirar a una descripción y explicación *holística* de la realidad cultural, no seré sin embargo tan insensato como para hacer creer que voy a emprender una tarea semejante. Restringiré mi exposición a sólo algunos aspectos de esta compleja realidad, pero sin olvidar que se trata de una realidad sistémica, total; esto es, que ningún aspecto de ella puede ser entendido sin una relación con todos los demás del sistema sociocultural del que forma parte. En este sentido adelantaré que miraré la Semana Santa como una manifestación ritual de una realidad social compleja que la origina y sobre la que, como veremos, tiene cierta influencia. De algún modo, que la totalidad y cada uno de los aspectos específicos de la Semana Santa, así como los cambios que se puedan apreciar en ella, serán consecuencia directa de las transformaciones que se produzcan en esa realidad social en la que se inserta y de la que surge.

No tendré en cuenta, sin embargo, aquellos aspectos que tienen que ver con su naturaleza religiosa de carácter devocional, el que afecta al mundo íntimo de las creencias. Y aunque pueda pensarse que ésta es también una mirada necesaria, trataré de demostrar que los cambios ocurridos en la Semana Santa y en todo el complejo institucional que la rodea, ya sea en sus aspectos formales y simbólicos, en sus distintos niveles de significación, en el carácter mismo de la fiesta, en el ritual de las cofradías, o en la vida social que supone la cotidianidad de las hermandades, nada tienen que ver con aquellos. Será pues una aproximación estrictamente social o socio-cultural si se quiere. Y cuando aluda al carácter religioso del complejo institucional lo haré en el marco de la llamada *religiosidad popular*, entendida como el conjunto de creencias y prácticas religiosas de las poblaciones que no están directamente dominadas por las instituciones religiosas o eclesiásticas oficiales, ni se ajustan estrictamente a las normas dictadas por aquéllas (Zamora, 1989: 530).

En lo que tiene que ver con el segundo condicionante de la mirada y la explicación al que anteriormente me referí, el que depende del propio observador, debo decir que aunque trataré de conducirme tal como el maestro Émile Durkheim nos enseñó en sus *Reglas del método sociológico* —«la regla primera y más fundamental es *considerar los hechos sociales como cosas*» (Durkheim, 1985: 49)—, no puedo desprenderme de la carga subjetiva que impone mi propio origen y mi biografía, académica o no. Es claro en este sentido, que no podré cumplir el primer *corolario* que el mismo Durkheim dedujo de esta primera y principal regla (en realidad pienso que nadie podría hacerlo) y que reza así: «*es preciso descartar sistemáticamente todas las nociones previas*» (1985: 62). A pesar de que trataré de ser todo lo *objetivo* que se puede y debe en el análisis científico de la reali-

dad social —de modo fundamental objetivando las condiciones en que se produce el conocimiento—, he de confesar que he vivido y vivo la Semana Santa en toda su intensidad.

Mi mirada está condicionada por mi biografía que en el tema que nos ocupa es la de un «nativo» que ha participado activamente en casi todos los aspectos de la fiesta, que ha experimentado casi todas las sensaciones que ésta puede producir, y cuya vida cotidiana discurre entre los sevillanos barrios de San Lorenzo y San Vicente, que cuentan con la mayor densidad de hermandades y cofradías de toda la ciudad, y quizá el rincón de Sevilla donde más intensamente se vive la Semana Santa a lo largo de todo el año. Es pues la mía una mirada culturalmente condicionada, aunque esta misma experiencia me permite acercarme al mundo de la Semana Santa con algún bagaje que no le es dado disponer al absolutamente extraño.

Tradición y cambio en las hermandades

Aparte de su relación con lo religioso, que se resume en la conmemoración de la Pasión de Jesucristo (tema que, como ya avisé, no voy a contemplar en este texto), el valor característico y primordial de la Semana Santa en Sevilla es la *tradición*. Este es el canon por el que se miden objetivamente todos y cada uno de los aspectos de la celebración, tanto en lo formal —sean la organización de las cofradías; el diseño de las insignias y demás enseres; la estética de pasos y figuras, y la forma de llevarlos; las túnicas de los nazarenos y el modo de vestirlas; y hasta el sitio en que se deben parar las imágenes, o dónde se ha de tocar esta o aquella marcha procesional—, como en otros aspectos menos visibles: ¿no es realmente un tema de debate la participación de las mujeres en la hermandad y su salida en la cofradía, precisamente por lo que tiene de heterodoxia? Esta es una cuestión de la que luego volveré a ocuparme.

Parece pues que lo *tradicional* señala el patrón sobre el que todo se mide. Y la opinión de los que son reputados como conocedores de la *tradición*, es respetada y muchas veces seguida por todos aquellos que realmente consideran que las cosas de la Semana Santa, tanto en lo que tiene que ver con la hermandad como en lo que respecta a la cofradía, deben permanecer siempre estables: atenerse a lo que siempre ha sido, a lo que «*debe ser*», a la *tradición* pasada de generación en generación por los que *saben*, y desde hace algunas decenas de años plasmada en archivos gráficos y sonoros. Claro que este concepto de lo *tradicional* es algo difuso: es ya sabido que la tradición se inventa, y el hecho de que algo sea considerado como *tradicional* no implica necesariamente que sea muy antiguo, sino que ha sido admitido y es reputado como tal por la sociedad que la utiliza y sostiene (Hobsbawm, 1993). Y en la Semana Santa hay una gran cantidad de elementos, formales y de otro tipo, considerados comúnmente como tradicionales, que se han ido incorporando a las hermandades y cofradías, y también al sentir de los espectadores, a lo largo de su centenaria historia, a veces en momentos harto lejanos en el tiempo, a veces en fechas bien recientes.

La Semana Santa de Sevilla es, en sus formas esenciales, una creación de los siglos XVI y XVII. Una consecuencia del ardor contrarreformista que vivió la Iglesia española,

y también la sevillana, después del concilio de Trento, asociado con la tardomedieval costumbre de los «disciplinantes». De ahí viene también posiblemente el fervor mariano que se ha convertido en parte esencial de nuestra Semana Santa: el rechazo público de la interpretación que hicieron los reformadores centroeuropeos, los llamados «protestantes», de la presencia de María en el culto cristiano. De las causas del inmediato y continuado éxito que tuvo en nuestra ciudad esta protesta pública de fe, y también del público rechazo de la iconoclasia en un momento en el que, por la omnipresencia del Santo Tribunal de la Inquisición, resultaba esencial para la propia supervivencia de cada individuo, daré cuenta posteriormente al intentar explicar por qué, a pesar de lo que la sociedad ha cambiado desde entonces hasta aquí, la Semana Santa sigue existiendo y, al parecer, con mayor fuerza que nunca.

Pero si Semana Santa es *tradición*, también es evidente que entre aquella celebración de la Pasión y esta fiesta total no hay demasiados parecidos. Ni siquiera entre la Semana Santa de principios de este siglo y la que ahora presenciamos: el papel del bordador Rodríguez Ojeda y de su particular interpretación estética de pasos, ornamentos, insignias y túnicas ha resultado crucial, como saben los iniciados en el mundo cofradiero, en la conformación actual de las cofradías (4). Como también son ya *tradicionales* el *Pregón* del domingo de Pasión, la marcha «*Campanilleros*», el «palquillo» de la Campana, el «caballo» de Triana, el paso de la Virgen de los Ángeles de la Hermandad de Los Negritos, el «pescaito» a los hermanos-costaleros, el desfile procesional de las imágenes de la popular Hermandad del Cerro por determinadas calles de la ciudad, o las manos blancas y finas de una joven que sobresalen de la negra túnica de la Hermandad de la Vera-Cruz. Aunque algunas de estas cosas, y muchas otras, no hayan sido convenientemente aprobadas por los guardianes de la ortodoxia y la misma *tradición*.

Como tampoco tiene nada que ver la vida cotidiana de las hermandades de hoy – que disponen de «casas de hermandad» en las que se reúnen varones, adultos o jóvenes, y mujeres de cualquier edad – con la que era ordinaria hace sólo treinta años; o la procedencia geográfica y social tanto de los nazarenos de cada hermandad como del público que ve el desfile de las cofradías en sus barrios, con lo que era norma sólo a mediados del siglo. Por no decir nada de las relaciones de los cofrades con las autoridades eclesiásticas, y muy particularmente con los curas de las parroquias, dos grupos *tradicionalmente* incompatibles, y que desde la fundación en 1955 del Consejo General de Hermandades y Cofradías, y especialmente desde el Sínodo Hispalense de 1973 – como bien ha mostrado Joaquín Rodríguez Mateos (1994) – mantienen relaciones más que amistosas, salvo contadas excepciones que quizás no es bueno recordar ahora.

De modo que la Semana Santa de Sevilla, y las hermandades y cofradías que la hacen posible junto con el pueblo (que no es un mero espectador), ha cambiado y ha conformado como *tradicionales* algunos elementos de reciente incorporación, siempre que, como veremos, fueran congruentes con la misma celebración y sobre todo con las características profundas de la cultura del territorio en el que se produce. Y es que, como trataré de demostrar, la Semana Santa de Sevilla, igual que las de toda Andalucía, es de naturaleza esencialmente dinámica, tanto en su manifestación ritual de «fiesta total», uno

de cuyos protagonistas son las cofradías, como en lo que tiene que ver con las hermandades que producen estas últimas, siendo precisamente el potencial de cambio de que disponen, y el cambio mismo, su característica más sobresaliente.

Frente a la concepción de la Semana Santa como expresión de lo *tradicional* (en el sentido de lo permanente) y materialización expresiva de las *esencias* (?) de un pueblo —predicadas como inmutables—, pretendo mostrar que así como la *tradición* se inventa y se renueva incesantemente, el ritual de la Semana Santa no sólo cambia al tiempo que lo hace la sociedad que lo crea y protagoniza, sino que, con su realización misma, sanciona y da legitimidad a dichos cambios. Del mismo modo que las hermandades —en su aspecto de ámbito de sociabilidad— se transforman y adaptan a las siempre cambiantes condiciones del medio social en el que viven. Una explicación de la Semana Santa que, como se verá, no sólo es congruente con la naturaleza misma de los rituales tal como ha sido descrita en la reciente literatura antropológica, sino también con el universo de símbolos y significaciones profundas que la misma Semana Santa contiene. De algún modo propondré la idea de que luchar contra la innovación en la Semana Santa no sólo resulta una tarea imposible, sino que lograrlo significaría también su desaparición. Al mismo tiempo intentaré presentar un ensayo de interpretación de cómo se producen estos cambios, el modo en que son introducidos en la Semana Santa y cómo acaban siendo aceptados tanto por los responsables de las hermandades y cofradías y por los que *saben*, como por todo el pueblo que de una u otra forma participa en la fiesta y celebración.

Los cambios en la vida de las hermandades

La celebración de la Semana Santa es, como se sabe, el resultado de un doble proceso. De un lado, es la consecuencia del incansable trabajo de las hermandades a lo largo de cada año, y el acto más importante en el ciclo anual de éstas. De otra parte, se trata de una fiesta total —manifestación de la religiosidad popular de los sevillanos, aunque no sólo— en la que ocupa un lugar central el recurrente ritual (aunque para muchos de los nativos entre los que me cuento sea siempre nuevo y distinto) que supone el desfile procesional por las calles de la ciudad de las cofradías de nazarenos acompañando a las imágenes titulares de cada hermandad, y en el que, como veremos, también interviene el pueblo no sólo como simple espectador. Dedicaré un poco de tiempo a algunos aspectos del cambio en cada uno de estos dos componentes de la Semana Santa, para hacer posteriormente un análisis que pretendo integrador.

Formalmente, las hermandades son asociaciones piadosas de fieles cristianos, destinadas a rendir culto a Jesucristo y la Virgen María —a veces también al Santísimo Sacramento—, así como a ejercer la caridad, según viene establecido explícitamente en sus estatutos o «reglas». Como tales asociaciones pías, estas hermandades están sometidas en su ordenación y funcionamiento a las normas contenidas en el código del Derecho Canónico, o derivadas de aquéllas, así como a las especiales directrices del arzobispado de la diócesis, que en el argot cofrade es conocido como *Palacio*. Esta dependencia se ha puesto de manifiesto en gran cantidad de ocasiones, como queda suficientemente documentado en

muchas de las historias que se han escrito sobre la Semana Santa sevillana, entre las que se pueden citar las de Antonio Núñez de Herrera (1934), Isidoro Moreno Navarro (1982) y un reciente trabajo ya citado de Joaquín Rodríguez Mateos (1994). En los últimos cincuenta años, esta vinculación ha sido especialmente cuidada por parte de las autoridades eclesiásticas, y de ello es consecuencia la creación del Consejo General de Hermandades y Cofradías en 1955, verdadera correa de transmisión entre las hermandades y el Palacio Arzobispal. Según esta ordenación, las hermandades deberían conducirse del modo expreso que se establece en las ordenanzas generales de la Iglesia Católica, del arzobispado y de sus propias «reglas». En algún modo quedarían fuera de la «sociedad civil», que a veces muestra comportamientos y valores bien distintos de los que son predicados como idóneos desde la Iglesia.

Pero si esto es así en el plano jurídico-formal, la realidad social de las hermandades es bastante distinta. Como ha sido mostrado en diversos análisis sociológicos y antropológicos —especialmente los pioneros del ya citado Moreno Navarro (1974 y 1982)—, las hermandades sevillanas son espacios para la sociabilidad; y su organización, características y funciones están más relacionados con el carácter global de la sociedad en la que se insertan que con lo estrictamente religioso, con las líneas que se marcan desde la jerarquía eclesiástica. Lo que no quiere decir que no sean asociaciones religiosas (que lo son, aunque más desde la perspectiva de la religiosidad popular que desde la ortodoxia); ni tampoco que la caridad no se encuentre asimismo entre sus fines. Significa sencillamente que son asociaciones que surgen y se desarrollan por causas —y también se explican en términos— que no tienen que ver directamente con motivaciones religiosas; o en otro sentido quizás más exacto, que lo religioso no es otra cosa que una de las formas de expresión de las sociedades, y en este caso de la sociedad sevillana (5).

En orden a cumplir los objetivos que tengo planteados en mi exposición, me conviene centrar la atención en tres aspectos relacionados con la vida y transformaciones de las hermandades sevillanas: el origen y la motivación de sus miembros; las características mismas de las personas que las componen; y finalmente, algunas cuestiones relacionadas con la cotidianidad de la vida de estas asociaciones. Estos aspectos no agotan, como es evidente, la nómina de las transformaciones ocurridas en las hermandades, pero sirven para ilustrar suficientemente el tema que estoy tratando.

El origen y la motivación de los hermanos

Está documentado que, en sus orígenes, podían distinguirse tres tipos de hermandades según la procedencia social de sus miembros: algunas eran gremiales (toneleros en La Carretería, hortelanos en La Macarena, cocheros en San Isidoro...); otras reunían a los miembros de la nobleza y la hidalguía de la ciudad (la primitiva del Nazareno y la Santa Cruz en Jerusalén, o la desaparecida de la Vera-Cruz, del convento de San Francisco); otras, finalmente, tenían naturaleza étnica (la del Cristo de la Fundación de negros, y El Calvario de mulatos).

Con posterioridad, estas mismas hermandades y otras que se fueron creando —al tiempo que algunas desaparecían—, cambiaron. De asociación gremial, étnica o de clase, pasaron a convertirse en referentes territoriales; en símbolo y lugar de reunión de los habitantes de los barrios en los que se ubicaban y a los que pertenecían sus asociados. Este es el origen de la tipología de Moreno Navarro, que distingue entre hermandades de *barrio* y hermandades de *centro* (Moreno, 1974: 40 y ss). Las primeras más populares, y las segundas más elitistas y serias. Esta nueva configuración de las hermandades dio a las cofradías que cada una de ellas formaba, unas ciertas características que son bien conocidas, así como produjo una transformación también importante en lo que tiene que ver tanto con las relaciones internas entre los socios-hermanos, como con las que mantuvieron los responsables de cada hermandad con el resto de la sociedad, según fuera su posición en el sistema de rol/estatus de la ciudad. También este hecho es conocido y no conviene pararse excesivamente en él.

En los últimos años, que quizás no alcanzan las tres décadas, la situación ha vuelto a cambiar. Ahora, con la gran expansión territorial de la ciudad, que ha pasado a convertirse en un importante centro del sector de los servicios, y con la aparición de nuevas hermandades que hacen su estación de penitencia desde barrios muy lejanos del centro urbano, sólo aquellas que tienen su sede más allá del cinturón que supone la ronda histórica mantienen su carácter de asociación de base territorial, quizá con la única excepción clara de la Hermandad de San Bernardo, y en menor medida San Benito. Evidentemente me refiero con esto sólo a lo que tiene que ver con el carácter de elemento identificador de los vecinos de una zona de la ciudad, y no al carácter más o menos alegre o bullicioso, «folk-lórico», del desfile procesional que también parece caracterizar a estas hermandades de barrio, según el modelo tipológico antes citado. Este es otro asunto.

Por el contrario, las hermandades calificadas de *barrio* que tienen su ubicación intramuros, manteniendo esencialmente su mismo carácter en lo que a lo procesional se refiere, han dejado de estar formadas fundamentalmente por vecinos del barrio en el que radican, y han perdido en buena parte su naturaleza diacrítica. Igual que tampoco la tienen las hermandades de nueva creación que se han ubicado en templos de la Sevilla interior. La ampliación física del espacio considerado como *centro* urbano, ha llevado a las hermandades que se sitúan en él a asimilarse, en lo que se refiere a la procedencia social y territorial de sus asociados, con el modelo de las hermandades llamadas *serias* del reducido centro histórico de la ciudad.

Y esta no es una transformación baladí, porque si en algunos casos los hermanos son originarios del mismo barrio que tuvieron que abandonar por causas diversas, en otros se trata de nuevas incorporaciones que se producen no por ninguna relación sentimental o de identificación, aunque sea de segunda generación, con el territorio en cuestión, sino por otro tipo de razones. Alguna de ellas es sin duda de naturaleza diríamos *piadosa* y tiene su origen en la devoción a alguna advocación de un Cristo o una Virgen; otras pueden ser *estéticas* (la especial admiración por una imagen o por la forma de procesionar una cofradía, por ejemplo), o pueden tener relación con el prestigio social de una hermandad determinada, aunque no son las más importantes. Pero no es arriesgado afirmar que en la afilia-

ción de un vecino a esta o aquella hermandad tiene mucho más que ver hoy el nuevo tipo de redes sociales, el nuevo sistema de relaciones que es propio de las grandes ciudades de la posmodernidad, en las que los barrios han perdido su carácter de «pequeña comunidad» y la territorialidad ya no es una variante definitiva y determinante en la constitución de las redes. Otros factores como las relaciones laborales, que siempre tienen mucho de dependencia y de expectativa; el clientelismo en cualquiera de sus formas; la coincidencia política; la amistad, o el mismo parentesco extenso, son mucho más determinantes en la elección de la hermandad que alguien puede escoger para participar en alguna de las cofradías de la Semana Santa.

De modo que los cambios sociales y económicos, culturales, que producen una nueva conformación de la ciudad y de la vida y la cultura urbanas, son directamente responsables de una transformación sumamente importante en la composición de una hermandad. Una nueva composición que es trascendente en la redefinición de los límites y objetivos de la hermandad misma en tanto que espacio de sociabilidad, y ámbito adecuado y reconocido para la adquisición de prestigio social de algunos de sus socios; en la definición de los intereses particulares de los hermanos, y sin duda en su propia manifestación formal de cofradía. Poco tienen posiblemente que ver las hermandades de la Candelaria o del Baratillo de hoy, por citar sólo dos ejemplos, con aquellas que reunían no hace tanto tiempo a los vecinos de la colación de San Nicolás o del barrio del Arenal: una nueva ciudad y una nueva cultura urbana generan un nuevo modelo social bajo la apariencia de una misma forma asociativa.

Jóvenes y mujeres en las hermandades y cofradías

Un segundo cambio se ha producido en la vida y en la conformación sociológica de las hermandades. Según lo que sabemos, y ésta es la experiencia de los cofrades antiguos, las hermandades funcionaban en la práctica como asociaciones masculinas; eran lo que en términos antropológicos se conoce como «club de varones» (véase Moreno, 1974: 23). De hecho, aparte del momento mismo de la salida procesional, la cotidianeidad de las hermandades se reducía a la reunión de un pequeño grupo de varones adultos en los reducidos locales que les habían sido cedidos por las parroquias o, más comúnmente, en los bares de las cercanías del templo donde tuvieran su residencia. Los niños, los adolescentes y los jóvenes, aunque tuvieran la condición de hermanos, sólo participaban en la salida procesional —caso de que las «reglas» lo permitieran—, mientras que las mujeres estaban ausentes por completo tanto de las reuniones como de la cofradía. Exceptuando, desde luego, los casos de las esposas de algunos miembros relevantes de las juntas de gobierno o las mujeres de las familias que dominaran la hermandad, que solían actuar como «camareras», lo que en la práctica significaba que acudirían al templo para *vestir* los ropajes más interiores de la Virgen titular. Más allá de esto, ni los adolescentes ni las mujeres tenían relevancia alguna en la vida de las hermandades.

Hace ya veinticinco años, en el comienzo de la década de los setenta, se iniciaron una serie de cambios que dieron como resultado, en primer lugar, la paulatina incorpora-

ción de jóvenes a la vida de las hermandades. Y poco después la de las mujeres. Todo ello unido a la aparición de las «casas de hermandad». En Sevilla la incorporación de los jóvenes comenzó en la Hermandad de Santa Marta hacia 1968, y siguió en el resto de las hermandades. Primero se ofrecieron aisladamente como colaboradores para el trabajo que significaba la preparación de las cofradías; a continuación se organizaron formalmente en «grupos jóvenes», y finalmente formaron «juntas auxiliares». El último resultado de este proceso ha sido la formación de los grupos de *hermanos-costaleros*, que a lo largo de la década de los ochenta han dado lugar a una situación completamente nueva en lo que tiene que ver tanto con el reparto del poder en el seno de las hermandades como con el comportamiento de las cofradías en la calle. La Iglesia impulsó y fomentó esta nueva posibilidad de influir en los jóvenes, en una época en que otras formas de asociación de jóvenes cristianos en torno a las parroquias (congregaciones, Acción Católica...) estaban en franca decadencia. Como en muchos otros campos, la Iglesia Católica caminaba en esto por detrás de la realidad de la sociedad: la *Orientación para la Renovación de las Hermandades*, publicada por el Cardenal Bueno Monreal en 1975, instaba a las hermandades a impulsar los grupos jóvenes, cuando ya hacía años que funcionaban en las que tenían una vida social más activa.

La incorporación de las mujeres ha seguido un camino paralelo. De un lado, conforme lo grupos de jóvenes se iban formando y afirmando en las hermandades, estos fueron rodeándose de chicas. La existencia de la «casa de hermandad» proporcionaba un espacio adecuado para la reunión entre jóvenes de ambos sexos, en un momento en que no disponían de otros lugares más íntimos y separados. Otras excusas más formales también fomentaron la presencia de mujeres jóvenes en el ámbito de la hermandad: la organización de un coro para la liturgia del templo fue una de ellas. De hecho el resultado fue que las hermandades pasaron de ser sólo ámbitos de sociabilidad de varones adultos, a espacios de socialización y de encuentro entre jóvenes de ambos sexos, lo que obviamente redundó en favorecedor de formación de parejas social e ideológicamente homogéneas bajo la vigilante mirada de los adultos y de la Iglesia. Muchas de aquellas jóvenes que en los setenta y ochenta acudieron a las «casas de hermandad», son hoy mujeres adultas —*cofrades* casadas con *cofrades*— con presencia activa en las hermandades.

Paralelamente a este proceso, los últimos veinticinco años han visto otro modo de incorporación de las mujeres a la hermandad. En este caso se trata de las esposas de los varones adultos que tradicionalmente se reunían en ellas. De la visita a las «casas de hermandad» en los momentos culminantes de la vida social y religiosa de la asociación, en calidad de acompañantes de sus esposos-hermanos, las mujeres pasaron a colaborar de forma estable en aquellas labores necesarias para el mantenimiento de las hermandades y las cofradías que eran reputadas tradicionalmente como «femeninas», y que no se redujeron en exclusiva al acto casi simbólico de vestir el interior de las imágenes de las Vírgenes. Y de ahí a mantener a una presencia permanente en la vida asociativa y religiosa de la hermandad. La culminación de este reciente proceso de incorporación de las mujeres a las hermandades ha sido su presencia vistiendo la túnica de nazareno en las cofradías con plenos derechos, ya que es sabido que en Sevilla siempre han salido mujeres en las cofra-

días aprovechando el anonimato del antifaz. Este ha sido el origen de una de las controversias más importantes en la vida de las hermandades sevillanas. Un conflicto que aún no ha sido totalmente resuelto, a pesar de que las instrucciones de la jerarquía eclesiástica, tras las modificaciones de las normas del derecho canónico en relación con la presencia y actividad de las mujeres en la Iglesia, insta a las hermandades a «normalizarse» en lo que tiene que ver con este aspecto de la práctica religiosa.

Han sido generalmente las hermandades *serias* de menos antigüedad, y las más próximas a la ortodoxia religiosa y más proclives a considerar la hermandad fundamentalmente como una asociación de militancia cristiana —como la actual Vera-Cruz, o los Javieres—, así como las hermandades de *barrio*, más populares y menos «integristas» y conservadoras —como p.e. San Esteban—, las que antes han admitido y aprovechado la nueva situación, y han llenado sus filas de «mujeres nazarenas». Mientras que las otras hermandades *serias* que se autorreputan como celosas guardadoras de la *tradición*, y que están formadas por miembros de las capas más altas de la sociedad o por sevillanos manifiestamente conservadores en lo ideológico y lo político, las que hasta ahora se han opuesto radicalmente a la nueva realidad social y a las directrices de *Palacio*, a pesar de que en otros aspectos siguen con prontitud toda indicación que sale de los despachos del arzobispado o del Consejo General de Hermandades y Cofradías, fiel reflejo de lo que en aquél se piensa.

De nuevo podemos plantearnos algunas preguntas sobre la razón de estos cambios. ¿Son producto de una iniciativa especial de jóvenes o mujeres próximos al mundo cofrade? ¿Responden a otras condiciones externas y ajenas a las propias hermandades? Parece que, como en el caso anterior, la presencia de los jóvenes y las mujeres, la transformación radical sufrida por las hermandades al pasar de *clubes de varones* a ser asociaciones abiertas, o relativamente abiertas, no es consecuencia de una voluntad expresa de sus miembros y menos de los guardianes de la *tradición* y la ortodoxia. Si observamos las características y el momento de los cambios, podremos ver que la aparición de los jóvenes en las hermandades coincide en tiempo y forma con la irrupción de la juventud como una nueva *categoría social* en las sociedades occidentales y también en Andalucía (Zamora, 1996). La existencia misma de la «juventud» como grupo social diferenciado es casi tan moderna como su incorporación activa a las hermandades. En esto la Iglesia fue por detrás de la realidad social en la que se inserta. Las consecuencias profundas de esta situación merecen un estudio pormenorizado con una perspectiva de cierta profundidad temporal.

El caso de las mujeres tiene un carácter semejante. En nuestra sociedad, la conquista del espacio público por parte de las mujeres se ha producido tardíamente en relación con el resto del mundo occidental. Esto es consecuencia de la más tardía industrialización de España respecto a los demás países de su entorno, y la lógica posterior incorporación plena de la mujer a los mercados laborales. Unido todo ello, qué duda cabe, al mantenimiento durante años de una situación social y política conservadora, que se oponía a cualquier cambio en los patrones tradicionales de vida. La conquista de los espacios públicos por parte de las mujeres hizo que las esposas de los cofrades se consideraran con derecho a acompañar a sus esposos a un mundo que, por su carácter formalmente religioso, no

estaba marcado explícitamente como masculino. Igual se produjo en otros ámbitos de la vida social y económica. En el caso de las mujeres jóvenes, la entrada en el mundo cofrade se produjo con mayor naturalidad: éstas habían crecido en un mundo nuevo y su participación en otros espacios antes masculinizados (institutos y universidades, fábricas y oficinas, la calle y los bares...) no resultaba contradictoria con la propia representación que ellas tenían de la sociedad y su lugar dentro de la misma.

El cambio del modelo tradicional de la hermandad en la década de los setenta fue trascendental y garantizó su propia supervivencia al adaptarse, también de este modo, a las nuevas condiciones de la sociedad que las había generado y a cuyo sistema global sirven.

Los nuevos repartos del poder

Estas incorporaciones han cambiado no sólo la vida en la «casa de hermandad», sino que han producido también transformaciones profundas en la estructura interna de las asociaciones, en los modos de repartir y ejercer el poder, en la organización de los diferentes grupos de intereses, y en los procesos de toma de decisiones que tienen que ver con cuestiones tan importantes para la hermandad y la misma Semana Santa como son la elección de los miembros de las juntas de gobierno o el estilo del desfile procesional.

Este es un tema que requiere de una aproximación más profunda y detallada. Pero piénsese que si tradicionalmente las decisiones en el seno de una hermandad se tomaban por parte de un muy reducido grupo de hermanos reunidos en torno al patronazgo de algunas familias importantes, o de algunos personajes que podrían utilizarlas para mejorar su posición en el sistema de rol/estatus de la ciudad, la aparición de grupos organizados de jóvenes y sobre todo de costaleros-hermanos, puede romper, y de hecho ha roto ya en algunos casos, los sistemas tradicionales de reparto de poder en el seno de las asociaciones. El control de estos grupos por los dirigentes tradicionales de las hermandades se ha convertido en un asunto prioritario, que obliga al planteamiento de nuevas estrategias, a la modificación del sistema de alianzas, a negociaciones sobre los fines de la asociación. Todo en el marco de los desacuerdos en relación con el papel de las hermandades en el ámbito eclesial, que sitúa en un lugar al sector más proclive a seguir las instrucciones del arzobispado y que ocupa las posiciones fundamentales en el Consejo de Cofradías, y en otro a aquellos hermanos más próximos a considerar las hermandades como asociaciones «civiles», en las que el elemento religioso no tiene por qué coincidir con las ideas dominantes en los ámbitos eclesiales. Y sin duda todo ello está teniendo y tendrá como consecuencia un nuevo modelo asociativo, más acorde con las circunstancias también nuevas de su entorno social, y desde luego una distinta manifestación de la cofradía en la calle, de la Semana Santa. Habrá que permanecer expectantes.

El ritual de la Semana Santa como negociación

Pero por encima de todo esto, la Semana Santa es una fiesta total en la que el lugar central lo ocupan las cofradías. Este es su aspecto más visible y en el que la lucha contra la

innovación se produce, si cabe, de una forma más agresiva. Las cofradías tienen una estética que se considera *tradicional*, aunque como vimos se trate de una tradición a veces muy reciente. En los últimos años la Semana Santa ha vivido una revitalización como parece que nunca antes había sucedido. Hay más nazarenos que nunca, lo que puede llegar a convertirse en un problema tan importante que los responsables de la organización de los desfiles procesionales, tanto en el marco del Consejo General como en cada una de las hermandades y cofradías, empiezan a plantearse la necesidad de buscar una solución: sistema de turnos, *numerus clausus*, restricción del acceso de nuevos hermanos, organización de las cofradías en filas de a tres, etc.

De forma paralela, la participación del pueblo espectador parece también haberse incrementado en la última década de una forma que algunos consideran «desproporcionada». Desde el Domingo de Ramos, las calles de Sevilla se convierten en un hervidero humano que no desaparece hasta la noche del Sábado Santo. Prácticamente se han perdido quizás para siempre aquellos rincones que algunos pudimos disfrutar en la casi soledad, o al menos en la única compañía de algunos *iniciados* en los secretos de la magia y el duende. La *madrugá* hace de Sevilla un espacio imposible.

Y si la popularización absoluta de la fiesta puede tener indudables ventajas no sólo para las hermandades —que arriman así más recursos a sus siempre deficitarias arcas— sino también para la propia ciudad (sobre todo en los aspectos económicos), los más *tradicionalistas* ven también en esa misma popularización un serio peligro para lo que consideran *propio* y *auténtico* en la Semana Santa. El incremento de nazarenos es visto como el resultado de una moda que hay que sobrellevar en tanto produce mayores ingresos para sufragar gastos. Aunque desde muchas partes, sobre todo desde los sectores más integristas y conservadores, surgen voces que claman contra la evidente ausencia de espíritu religioso y *penitencial* en muchos de los nuevos nazarenos y nazarenas. En consecuencia, en alguna hermandad en la que impera esta última opinión, se ha impuesto como requisito para la admisión de nuevos hermanos el informe favorable del párroco de la feligresía a la que el candidato pertenezca.

La masificación de las calles —más allá de la tradicional *bullá*— no sólo se percibe como un problema para el mantenimiento del orden y buen discurrir de las cofradías, sino como un riesgo para la ortodoxia: muchos de estos espectadores, se piensa, no conocen los arcanos de la Semana Santa y buscan más los aspectos considerados por algunos de modo negativo como *folkloricos*. Para unos la nueva realidad no se corresponde con el sentido de rememoración y conmemoración de la Pasión que la Semana Santa debe tener; y para otros es un serio peligro que lleva directamente a la desaparición de las verdaderas esencias estéticas y rituales de la fiesta: lo excesivamente popular y festivo, dicen, conduce a lo «chabacano», casi a la astracanada.

Esta es la causa, argumentarán algunos, de que los pasos comiencen a *andar* —casi habría que decir a *estar parados*— de otro modo: ante el clamor de la multitud, los costaleros pretenderán su lucimiento y no respetarán las órdenes del «fiscal de paso» que se esfuerza en conservar las *esencias tradicionales* de la cofradía. Se considera, quizás no

muy acertadamente, que éstas son defendidas obviamente por los nazarenos que, uniformados por la túnica y anónimos por el uso del antifaz (aunque casi todo el mundo sabe qué rostro se oculta bajo el *capirote* de los nazarenos que ocupan posiciones relevantes), buscarán el prestigio de la hermandad y no el de cada uno de ellos. Estos últimos opinan que, por el contrario, los costaleros, descubiertos y mostrándose orgullosamente alrededor del paso o de la cofradía, buscan exclusivamente un lucimiento y prestigio individual que les vendrá dado por su fuerza y el *trabajo bien hecho* y, sobre todo, al gusto de los espectadores.

Una cosa y otra suponen para algunos un riesgo para la continuidad misma de la Semana Santa. Sobre todo para aquellos sectores que consideran que conservar es el valor primordial; un grupo que coincide generalmente ya con los defensores de la ortodoxia eclesial, ya con los representantes de los sectores que hasta ahora han ocupado las posiciones preeminentes en las hermandades y en la propia sociedad. En definitiva, los sectores ideológica y políticamente conservadores, y socialmente dominantes, al menos en el mundo cofrade. Intentaré esbozar una interpretación de este fenómeno, de sus causas y de sus consecuencias, una de las cuales, entre otras no menos importantes, es el mismo mantenimiento de la Semana Santa sevillana.

El rito de la Semana Santa

El desfile procesional de las cofradías por las calles de Sevilla en los días de la Semana Santa constituye, como ya he señalado en varias ocasiones, uno de los elementos (quizás el esencial) de una fiesta total que no es otra cosa que una *fiesta de primavera*, un ritual de exaltación de la vida, que marca uno de los momentos culminantes del ciclo anual de la naturaleza en el mundo mediterráneo. El recurrente desfile cofradiero, y todo lo que sucede a su alrededor, desde la *saeta* hasta los aplausos del público espectador, no es otra cosa que una forma de *ritual*. Dado que una gran parte de la argumentación que sigue se sustenta precisamente en esta naturaleza ritual de la Semana Santa y los desfiles procesionales, conviene detenerse unos momentos en la significación de este concepto.

Desde que el teólogo W. Robertson Smith estableció en 1899 el principio de que toda religión está compuesta esencialmente de creencias y rituales (Smith, 1956), estos últimos se han convertido en uno de los objetos preferentes de la reflexión de sociólogos y antropólogos. Una de las definiciones más precisas y claras del concepto de *ritual* se debe al antropólogo y sociólogo francés Marcel Mauss (1872-1950), que lo consideraba como «*actos tradicionales eficaces relativos a cosas consideradas sagradas*» (6), en el sentido que su maestro y tío E. Durkheim dio a lo «sagrado», y entendiendo la eficacia como utilidad social. Poco después, Alfred R. Radcliffe-Brown añadía que la realización de los rituales produce en sus protagonistas ciertos «sentimientos» que son ventajosos para toda la sociedad (Leach, 1977). José Luis García y Honorio Velasco, junto con un grupo de colaboradores, emprendieron recientemente un estudio de los rituales y los procesos sociales en España (García y Velasco, 1991), y tras un minucioso estudio sobre las teorías del ritual, concluyeron que los *rituales* «son medios sociales para procesos sociales, reglas

para reflexionar sobre las reglas. Someten mundos contruidos al juego de la construcción y negociación de significados. Ponen a prueba y agitan la continuidad de la vida social enfrentando a los individuos con la incertidumbre de los cambios. *Su eficacia reside en hacer tradición jugando con los cambios periódica e indefinidamente*» (García y Velasco, 1991: 14) (7).

De modo que se tratan los rituales de actos en los que la sociedad se representa a sí misma, se reconoce, entiende y justifica a través de un complicado bosque de símbolos conformado por objetos, palabras y, sobre todo, comportamientos cargados de significación. Como todos los miembros de una sociedad comparten un mismo universo cultural y al menos una serie mínima de normas y valores, todos pueden participar en el ritual; entienden su significado, tanto el de los objetos (que representan ideas valiosas para todos), como el de las conductas (que simbolizan relaciones), y lo utilizan en la consecución de sus fines. Es este consenso mínimo el que permite la celebración del ritual.

Pero en las sociedades complejas y altamente estratificadas, existen conflictos y tensiones derivados de las distintas posiciones que los individuos y los grupos ocupan en el sistema socioeconómico global. Esta posición diferencial respecto del poder y del protagonismo en la sociedad, hace que asimismo los distintos grupos tengan distintas representaciones de lo que la sociedad es y debería ser, así como algunos sistemas de significación particulares —de algún modo *subculturas*—, que además cambian a lo largo del tiempo del mismo modo que las sociedades cambian en su propia configuración. Igual que la sociedad se transforma, se modifican los sistemas de significados y también los rituales a través de los que la sociedad se representa y se identifica. Así los rituales continúan y mantienen su preeminencia colectiva.

Esta forma de concebir los símbolos y los rituales corresponde con una concepción de la vida social, y de la sociedad misma, como un proceso; o si se quiere como una compleja interacción de gentes que más se caracterizan por la heterogeneidad que por la uniformidad, más por la confrontación que por la unanimidad, y que no niegan ser interdependientes ni tampoco copartícipes de un mismo cuerpo de tradiciones —aunque podrían pretenderlo—, de modo que se encuentran continuamente involucrados en tanteos y negociaciones. Esta imagen de la vida social, de la sociedad misma, parece más ajustada a las sociedades plurales, complejas, que aquella que predica la estabilidad, que la experiencia histórica evidentemente niega (García y Velasco, 1991: 255 y ss.).

De modo que nada puede ser reproducido escrupulosamente a lo largo del tiempo, y aunque en el tema de los rituales los grupos dominantes tratan de ejercer un severo control reglamentario, so pretexto de la legitimidad que se predica de la profundidad temporal, *tradicional*, de las formas y los contenidos, la realidad de la vida social muestra que nada de esto es posible. Por el contrario, las *tradiciones* van permanentemente renovándose; las formas van cambiando; los significados reconstruyéndose, y el ritual puede de esta forma sobrevivir. Lo que no es más que la garantía misma de la pervivencia de una sociedad, un grupo de personas que comparte un territorio, una historia y una cultura. Así que el ritual no es otra cosa que un proceso de negociación; de superación incruenta de conflictos

sociales en niveles que son simbólicos, y una forma de confirmar y sancionar las transformaciones sociales ocurridas, y que todos se ven forzados a aceptar, elevándolas al nivel de lo *sagrado*, de lo que resulta trascendente para la sociedad.

Si nos trasladamos al universo de la Semana Santa sevillana, podríamos decir que lo que se produce cada año en nuestras calles en los primeros días de la primavera, no es otra cosa que la representación misma de una sociedad que se reconoce a sí misma, en lo que era y en lo que admite ser, bajo la forma del ritual del desfile procesional, recurrente y siempre nuevo, tradicional y siempre innovador. Los protagonistas de este ritual no son sólo las hermandades transformadas en cofradías penitenciales (o no tanto), sino que el pueblo en la calle, los supuestos espectadores, también lo son. Y en el transcurso del ritual se produce una negociación de múltiples frentes y que tiene trascendencia en diferentes niveles de la totalidad social.

De una parte se produce un forcejeo que afecta a la estructura interna y al reparto de cuotas de poder en el interior de las propias hermandades. Esta negociación se hace visible fundamentalmente en aquellas cofradías formadas por grupos sociales diversos y que son conscientes de su heterogeneidad, de modo que no todos comparten el mismo modelo de ortodoxia religiosa o cofrade, y en las que existe una fuerte lucha entre los distintos grupos por el control interno de la hermandad. De algún modo se podría decir que quieren adaptar la estructura de la asociación a la que se considera adecuada y coherente con la nueva realidad social exterior. Una sociedad en la que, al menos formalmente y como consecuencia del cambio de una dictadura arcaizante a una democracia de corte liberal, la jerarquización de los distintos grupos sociales se ha organizado de modo diferente a como lo estaba hace sólo veinticinco años. Aquéllos que no tienen el poder, pero que lo quieren alcanzar y desean sancionar ritualmente este logro, desafían el orden impuesto por los que tienen la autoridad y desean conservarla.

La aparente anarquía de los cuerpos de nazarenos y la parcial ruptura con la regla en la uniformidad, son sólo una muestra de este pulso. Pero es en la conducta de las cuadrillas de hermanos-costaleros donde el enfrentamiento se hace más evidente. La aprobación de los espectadores será un argumento de peso para considerar que realmente las cosas son como aquéllos quieren. Si la nueva situación no es aceptada por los responsables de la cofradía —que generalmente pertenecerán al grupo que tradicionalmente controlaba la hermandad—, entonces se pone en juego el propio desfile procesional en un *coup de force* que nunca llega a un desenlace trágico, sino que se resuelve en el interior de un segmento cuyos márgenes todo el mundo sabe que no es posible superar sin poner en riesgo la propia existencia del ritual.

En el ámbito de la sociedad global, la negociación se produce entre cofradías y espectadores. De un lado quienes se consideran depositarios de la tradición y la autoridad, dueños de las cofradías y lo que representan, y verdaderos y únicos protagonistas de la Semana Santa, y de otro el pueblo que quiere subvertir ese orden, limitar la autoridad y el poder de aquéllos, y se considera verdadero dueño de una representación que se hace en un espacio que es público. De algún modo trata de sancionar ritualmente lo que es creen-

cia y valor común de la sociedad desde el advenimiento de la democracia liberal: la preeminencia del pueblo, y la imposición de los criterios de las mayorías. El cambio, siquiera sea en el plano meramente formal, en las posiciones de poder de la nueva sociedad. El reconocimiento en el ritual de la inversión que se considera que la democracia ha supuesto. De nuevo el pueblo expresa su aprobación o desagrado, y subvierte el orden tradicional estableciendo uno nuevo que significa la real aceptación de los nuevos principios. La conquista de nuevos espacios se hace de igual forma manteniendo unos límites, sobrepasados los cuales no es posible la continuidad.

En ambos casos, el abandono de ciertas normas y conductas reconocidas como propias de aquellos grupos que detentaban el poder social y que lo han perdido —un cierto orden, la proximidad a los dictados de la jerarquías eclesiásticas, una cierta estética...—, y su sustitución por otras reconocidas como propias por las mayorías, sanciona el nuevo orden social y transforma la representación ritual, que al producirse de nuevo ofrece a la sociedad una nueva imagen de sí misma, más próxima a la que todo el mundo acepta, o es forzado a aceptar, como real. El cambio social ya se ha producido; ahora se trata de cambiar los símbolos, de elevar a la categoría de *sagrado*, esto es transcendente e inmutable, el nuevo orden social.

Cambio y permanencia de la Semana Santa

Dedicaré las últimas páginas a ensayar una ideas en torno a las causas que creo hacen posible la persistencia de la Semana Santa, un ritual de indudable raíz religiosa aunque en el marco de la *religiosidad popular* y que tiene sus orígenes cinco siglos atrás, en el centro mismo de una sociedad a la que muchos reconocen como formalmente laica, o al menos bastante despegada de la ortodoxia católica, y que en bastante medida podemos calificar como una sociedad «posmoderna».

Resulta desde luego aparentemente paradójico, que una fiesta que hunde sus raíces en la sociedad preindustrial, en una ciudad que difícilmente superaría los cien mil habitantes, que respondía a unas condiciones sociales, económicas y religiosas hace largo tiempo desaparecidas, haya permanecido en tanto que la sociedad ha operado cambios tan importantes que el único parecido entre la que hoy vivimos y aquella son prácticamente la lengua, con las transformaciones propias, y la ocupación del mismo territorio. Y no sólo que la fiesta y el ritual hayan permanecido, sino que lo han hecho con una fuerza que nadie hubiera imaginado hace sólo cincuenta años.

Las razones son, a mi entender, al menos dos: primero la significación profunda de lo que se celebra; en segundo lugar que, dada la importancia que lo significado tiene para la esta sociedad, el mismo ritual se transforma para garantizar la comunicación de lo que se quiere significar. Además de que, como veremos, las mismas características de la fiesta y de la representación, son paradójicamente perfectamente congruentes con la sociedad que vivimos.

El éxito que en Sevilla, y al menos en toda Andalucía, tuvo la propuesta que la

Iglesia contrarreformista hizo a la sociedad española de rendir culto público y ceremonial a las imágenes sagradas, y especialmente a las que rememoraban la Pasión en los días en que la misma Iglesia conmemoraba la crucifixión y muerte de Cristo, radica fundamentalmente en su coincidencia con un momento especialmente relevante en el ciclo anual de las sociedades del Mediterráneo: el equinoccio de primavera, que en una sociedad de base agrícola en esta parte del Planeta significa la vida, la supervivencia. De modo que la Semana Santa no es aquí conmemoración de muerte sino de vida, a la vez que el recordatorio de que para que algo viva algo tiene que morir. Como tiene que pudrirse el grano para que nazca la nueva espiga, o tiene que fermentar el mosto para que se haga el vino. El triunfo de la Resurrección sobre la muerte en la Cruz, del principio judeo-cristiano de que no hay beneficio sin sufrimiento ni gloria sin sacrificio, es en última instancia el triunfo de la Vida sobre la Muerte.

Por eso la Semana Santa es aquí fiesta en vez de duelo, alegría en vez de dolor, jolgorio en vez de penitencia, y las Vírgenes son reinas con cara de niña, que uno no sabe bien si lloran de dolor o de alegre emoción contenida. Algo que la misma Iglesia no ha terminado aún de digerir, y que fue causa de que en los años posconciliares los curas más identificados con el pensamiento emanado del Vaticano II dieran la espalda a esta forma de entender la Pasión, tan particular, festiva y jaracandosa; quizás muy cristiana en tanto que el cristianismo es un producto absolutamente mediterráneo, pero desde luego nada congruente con el catolicismo romano. Como enuncia el dicho *cofrade*, se trata de una forma de entender lo religioso a la manera «*católica, apostólica, sevillana*».

Así que se trata de una fiesta y un ritual que también nos indica el ciclo de los años, el ritmo de la vida, y que explica, como todos los rituales, cuestiones que son trascendentes para explicarnos a nosotros mismos. Es pues un ritual que tiene múltiples niveles de significación, pero que todos son entendidos consciente o inconscientemente por cuantos participan en él. Y ese nivel explicativo profundo lo convierte en útil también para representar a la propia sociedad en los términos que he tratado de expresar anteriormente.

Pero la especial fuerza que tiene en nuestros días la Semana Santa responde también a las características de la sociedad de hoy, por contradictorio que pudiera parecer. Según los últimos análisis sociológicos, la sociedad española actual, no muy diferente del resto de las sociedades posindustriales europeas, prima relaciones sociales en forma de *redes débiles*, que no entrañan fuertes compromisos; la expresión de la *identidad personal*; distinción acentuada de las esferas pública y privada, con *permisividad* especialmente en el ámbito público; y fundamentalmente manifiesta una cierta tendencia al *pragmatismo*, al abandono de las utopías y a la búsqueda de satisfacciones personales; al *hedonismo* y el deseo de experimentación de placeres; al *presentismo*; y finalmente al *individualismo*, creciente insolidaridad y pérdida de fe en lo social y la acción colectiva. Un modo de pensar y actuar que no es sino un ejemplo de una sociedad en la que aparece evidente lo que Alain Touraine (1993) denomina la «descomposición de la modernidad», el fin de un modo de enfrentarse al mundo y la aparición de otro absolutamente nuevo, fragmentado hasta el extremo que nos aparece caótico (véase, Zamora, 1996).

La Semana Santa es fundamentalmente expresividad y una expresividad en la que lo sensorial ocupa un lugar predominante. Se diría que es la explosión de los sentidos en el momento en que el azahar estalla y llena la ciudad de aromas imposibles. Porque la Semana Santa es olor, luz y color, sonido y teatro: el mejor ejemplo de un espectáculo total y además en primavera. Para una sociedad que prima lo placentero y lo audiovisual, el triunfo de la vida sobre la muerte a la que esconde y de la que huye, la superioridad de lo alegre y festivo sobre el dolor, un ritual como el que tratamos satisface plenamente. Y por otro lado, si se priman los compromisos débiles, ¿hay algún compromiso más leve que el de un *capirotero*? Pertenecer a una hermandad impone en la práctica muy pocas obligaciones. Se podría decir que ninguna. Y por el contrario permite ser absolutamente protagonista de la fiesta, situarse a los dos lados del ritual: dentro de la escena misma un día, y del lado del espectador durante seis restantes.

Por eso el sevillano gusta de la fiesta y la disfruta. Participa en el ritual y lo utiliza para sus negociaciones. Se ve representado, significado y explicado en él. Tanto en su propia individualidad como en relación con los demás miembros de la sociedad. Es una fiesta religiosa, pero en un significado profundo y universal de lo «religioso», que es uno de los aspectos del campo mucho más amplio que es lo «sagrado», y perfectamente congruente con la aparente «antirreligiosidad» de una sociedad (Delgado, 1989). Por todo esto, como mínimo, la Semana Santa tal como se celebra en Sevilla no desaparece. Su implantación profunda en el universo de las representaciones de la sociedad que la protagoniza, y también su naturaleza eminentemente dinámica, le permiten no sólo sobrevivir, sino también mantener su lugar central en el ciclo anual de la ciudad.

Oponerse a los cambios que en ella se puedan producir resulta inútil porque el ritual cambia como cambia la misma sociedad, y es ese su mayor seguro de vida. Pero además, una oposición radical a las transformaciones sería como negar la posibilidad de negociación que el propio ritual representa, y entonces desaparecería. Oponerse a la innovación resulta entonces un empeño imposible, y eso es lo que permite que sigamos disfrutando de la magia durante los siete días más importantes del año en Sevilla.

Notas

- (1) La primera versión de este texto corresponde a una conferencia pronunciada en el ciclo «Semana Santa de Andalucía: unidad y diversidad», organizado por la Fundación Machado en el mes de marzo de 1995 en Sevilla.
- (2) Agradezco a Emilio Samaniego Gómez, ilustre cofrade y profundo conocedor de la historia y los secretos de la Semana Santa de Sevilla, la información que generosamente me ha brindado sobre diversos aspectos de la historia reciente, la organización y la vida cotidiana de las hermandades y cofradías. Quiero aclarar, sin embargo, que las interpretaciones y opiniones que sobre estos temas aparecen en las páginas que siguen son exclusivamente mías.
- (3) La literatura antropológica que trata de la importancia que la proyección de la *subjetividad* del observador tiene sobre la descripción y explicación de lo observado

es tan abundante que resultaría excesivo para el objetivo de estas páginas. En relación con la subjetividad en la aproximación antropológica al mundo de las fiestas puede verse el trabajo de Joan Prat i Carós (1983) citado en la Bibliografía.

- (4) Véase en este sentido el trabajo del también bordador, sobrino y discípulo de Rodríguez Ojeda, José Carrasquilla (1983) y el estudio de Julio Martínez Velasco (1985) sobre los cambios ocurridos en la semana santa sevillana después de la intervención del maestro y cofrade.
- (5) Resulta interesante e ilustrativo en este sentido la interpretación que el antropólogo Manuel Delgado (1989) hace de la *religiosidad* y la *antirreligiosidad* de los españoles.
- (6) Mauss dio esta definición en 1909 en un ensayo denominado *La prière. I: Les origines*, que fue distribuido privadamente y ha permanecido inédito. La cita ha sido tomada de Cazeneuve, 1970: 85.
- (7) Las cursivas son mías. En la citada obra *Rituales y proceso social* (García y Velasco, 1991), los autores proponen un acertado modelo para el análisis y explicación de los rituales que, en líneas generales, seguiré en este ensayo.

Bibliografía

- Bourdieu, P.: *Cosas dichas*. Gedisa. Barcelona, 1989.
- Bourdieu, P.: *El sentido práctico*. Taurus. Madrid, 1991.
- Carrasquilla Perea, J.G.: «Semblanza del bordador sevillano Juan Manuel Rodríguez Ojeda». *Boletín de Bellas Artes*. Real Academia de Bellas Artes. Sevilla, 1983. vol. XI (2ª época).
- Carrero Rodríguez, J.: *Diccionario cofrade*. Hermandad de las Penas de San Vicente. Sevilla, 1980.
- Cazeneuve, J.: *Sociología de Marcel Mauss*. Península. Barcelona, 1970.
- Delgado Ruiz, M.: «La antirreligiosidad popular en España». En *La religiosidad popular: I. Antropología e Historia* (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 499-514.
- Durkheim, E.: *Las reglas del método sociológico*. Ediciones Orbis. Barcelona, 1985 [edición original de 1895].
- García, J.L., H. Velasco, y otros: *Rituales y proceso social. Estudio comparativo de cinco zonas españolas*. Ministerio de Cultura. Madrid, 1991.
- Hobsbawm, E.: «Inventing Traditions». En *The Invention of Tradition* (E. Hobsbawm y T. Ranger, eds.). Cambridge University Press. Cambridge, 1993. págs. 1-14.
- Leach, E.R.: «Ritual». En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (D.L. Sills, dir.). Aguilar. Madrid, 1977. vol. 9 págs. 383-388.

- Martínez Velasco, J.: «La semana santa antes y después de Rodríguez Ojeda». En *ABC de Sevilla*, 24 a 28 de febrero, 1985.
- Moreno Navarro, I.: *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la antropología*. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1974.
- *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Ayuntamiento de Sevilla. Sevilla, 1982.
- Núñez de Herrera, A.: *Teoría y realidad de la Semana Santa*. Grupo Andaluz de Ediciones. Sevilla, 1981 [edición original de 1934]
- Peyré, J.: *La pasión según sevilla*. Revisión y edición castellana, introducción y notas de José L. Ortiz de Lanzagorta. J. Rodríguez Castillejo, S.A. Sevilla, 1989 [edición original de 1953].
- Prat i Caros, J.: «Aspectos simbólicos de las fiestas». En *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España* (H. Velasco, edit.). Tres-catorce-dieciséte. Madrid, 1982. págs. 150-168.
- Rodríguez Mateos, J.: «La evolución reciente de la posición eclesiástica sobre hermandades y cofradías». *Demófilo. Revista de cultura tradicional*. Fundación Machado. Sevilla, 1994. Vol. 12, págs. 33-45.
- Smith, W.R.: *The Religion of the Semites*. Meridian. New York, 1956 [edición original de 1889].
- Touraine, A.: *Crítica de la modernidad*. Temas de Hoy. Madrid, 1993.
- Zamora Acosta, E.: «Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla». En *La religiosidad popular: I. Antropología e Historia* (C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez, Coords.). Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 527-544.
- «Juventud y cultura juvenil en la «sociedad de consumo». A propósito de los jóvenes andaluces de los 90». *Fundamentos de Antropología*. C.I.E. Ángel Ganivet. Granada, 1996. Vol. 4-5, págs. 231-249.

FIESTA, INTERPRETACIONES E IDEOLOGÍA: LA SEMANA SANTA DE SEVILLA, DRAMA RITUAL URBANO

Manuel J. GÓMEZ LARA

Universidad de Sevilla

Jorge JIMÉNEZ BARRIENTOS

I.E.S. Pilas

En el presente estudio hemos intentado profundizar en los sentidos actuales de la Semana Santa a partir de una serie de reflexiones procedentes de recientes trabajos sobre rituales urbanos. La Fiesta Mayor tiene una abundantísima bibliografía que da cuenta de la historia de las cofradías y de sus principales elementos artísticos y humanos. Pero si buscamos estudios que nos permitan comprender la actualidad de una celebración que ha sufrido profundos cambios —opinión mayoritariamente compartida— no hallaremos más que lamentaciones por los fundamentos perdidos o alterados, y el secular discurso normativo eclesiástico. La masificación, la mercantilización, las actitudes de los espectadores —sobre todo de los más jóvenes—, la presencia, en aumento, de mujeres nazarenas o el conflicto entre las juntas de gobiernos y las cuadrillas de costaleros y capataces, por citar algunos aspectos, no suelen merecer otra consideración que la condena o el silencio ya que, se dice, alteran las esencias formales y espirituales de la celebración. Las páginas que siguen pretenden situar la discusión acerca de estos aspectos desde otras coordenadas.

El discurso de la Iglesia continua negando el carácter de fiesta urbana de la Semana Santa y lo enfrenta a su supuesto único sentido, el de celebración litúrgica. Como ha señalado Joaquín Rodríguez Mateos, asistimos a una discusión propiciada por el intento de la jerarquía eclesiástica y de grupos seculares próximos a ella de despojar la Semana Santa de los elementos que la articulan como la fiesta popular más importante de la ciudad. En esta línea se sitúan no sólo la condena explícita de los aspectos más espectaculares —música y conducción de los pasos (1)— sino, sobre todo, el énfasis puesto en la necesidad de ajustar la celebración pasionista a la ortodoxia emanada de la pastoral vaticana. Dice Rodríguez Mateos: “La ‘tutorización’ eclesiástica sobre las manifestaciones religiosas populares, con la ‘depuración’ y ‘perfeccionamiento’ que lleva a cabo de su sentir espiritual, supone, en síntesis un intento de eliminación de todo vestigio sociocultural en las mismas, cambiando el profundo sentido de sus significados y funciones tradicionales en aras de una pretendida pureza ortodoxa.” (42)

Hay que decir que el discurso de la jerarquía no es nuevo. Desde las sinodales del cardenal Niño de Guevara, una serie de normativas se orientaron hacia el cuidado del decoro procesional. La posibilidad de que en una celebración penitencial, litúrgicamente

ordenada, aparecieran elementos festivos, con su inevitable corolario de desorden, era la preocupación fundamental. Más allá de los aspectos concretos condenados, lo importante era delimitar meridianamente el tiempo profano y el religioso. Impedir que «se diga que las carnestolendas (...) se an transferido a las semanas sanctas» (2) era a finales del siglo XVII, y es en nuestros días, el núcleo del discurso eclesiástico. No obstante, los aspectos repetidamente prohibidos, denunciados y censurados desde los siglos barrocos —conductas ajenas a los «significados esenciales»— han pervivido al tiempo que la misma celebración. El deseo de la iglesia contrarreformista de hacer de la ciudad un templo, espíritu que animó las procesiones de la Semana Santa barroca, posibilitó la incorporación de elementos ajenos a los fundamentos doctrinales. Asimismo, la participación mayoritaria de una sociedad uniforme en las creencias, pero dispar en las prácticas, contaminó desde un principio la celebración pasionista. Desde finales del siglo XVII se veía con claridad que los comportamientos heterodoxos sólo acabarían definitivamente suprimiendo el motivo que los originaba, es decir, las procesiones. Ante la negativa de los cofrades a aceptar cortapisas a sus prácticas habituales, el anónimo autor del memorial titulado “Medio que se propone para el remedio de los escándalos y pecados que se ocassiona de las processiones de Semana Santa...” afirmaba: «Ya por último se oie la última ressoluçión de los cofrades, que resueltos diçen: pues no salgan cofradías. A que bien se les responde con el último decreto: pues no salga ninguna. Y quedará todo remediado con maior siguridad, la gente descansada, los corazones quietos, los caudales más enteros, la relixió sin nota y la Magestad de Dios nuestro Señor más servido y glorificado.» (f. 7rº)

En el siglo XVIII, el afán de control por parte de la iglesia encontró un aliado en las autoridades ilustradas. Aunque amplios sectores sociales se resistieron a las reformas, otros, más próximos ideológicamente a los gobernantes, encontraron un buen argumento en las llamadas a la purificación de la fe católica, sobre todo en sus aspectos culturales, para ratificar las prohibiciones heredadas del siglo anterior (3) Además, las practicas de penitencia pública —que no eran exclusivas de las procesiones de Semana Santa— fueron objeto de acerbos críticas por parte de los intelectuales ilustrados: si para Campomanes, fiscal del Consejo de Castilla, «las cofradías, con sus abusos han declinado en una especie de antigualla supersticiosa (...)» para Blanco White flagelantes, disciplinantes y empalados representaban «lo más abyecto de las clases bajas.»

Bermejo, a finales del pasado siglo, se hacía también portavoz del discurso de la ortodoxia, es decir, de la exclusión de los elementos festivos que han caracterizado, a lo largo de la historia, a todas las manifestaciones religiosas populares. En la visión idílica de la celebración narrada por Bermejo no cabían enfrentamientos entre las cofradías y los prelados, entre aquéllas y el poder civil, entre las propias corporaciones o en el seno de las mismas. La reconstrucción de la Semana Santa partió, pues, de unos criterios que primaban el aspecto de conmemoración religiosa litúrgica e institucional y silenciaban los que podríamos calificar de folklóricos y festivos. Así, al tiempo que el desagrado instintivo de los ilustrados comenzaba a desaparecer como parece indicar la aparición de obras como la de Bermejo (4), la Iglesia buscó el apoyo y control de las renacientes hermandades, insistiendo en 1897 en la subordinación de éstas a la jerarquía eclesiástica.

La grave crisis propiciada por los enfrentamientos con el poder civil la pasada centuria —que conllevó la ausencia de procesiones durante casi una década— las guerras y la pérdida de base social y patrimonio, restó importancia a las procesiones y, consecuentemente, a los conflictos por ellas generados. Sin embargo, la recuperación de finales de siglo coincide con la reaparición —o aparición— de fenómenos que se entienden como condenables y ante los que la autoridad eclesiástica intervino. Al margen de la insistencia en el decoro y orden de las procesiones, el arzobispado intentó eliminar prácticas que evidenciaban la confusión de lo sagrado y lo profano, como la mascarada que organizaban las cigarreras dentro de la Fábrica de Tabacos durante los días pasionistas. En 1892, el arzobispo instó al director de la fábrica a que la suprimiera. Sin embargo, las operarias se adelantaron a la anunciada prohibición realizándola el Viernes de Dolores: la comitiva salió en procesión por las galerías «con todos los ocurrentes y chistosos detalles del año anterior(. . .)» (5) Se trataba de una escenificación en la que, además de dar vida a los personajes sacros y alegóricos, las trabajadoras se vestían de nazareno, algunas representaban a los forasteros visitantes y otras al público de la ciudad (6).

Hubo que esperar unas décadas para que, a la par que resurgían las hermandades, se organizase un discurso distinto del que la jerarquía eclesiástica y parte de las juntas rectoras de las hermandades pretendían como único y primigenio. Si todavía en 1891, desde las páginas de *El Porvenir*, se consideraba ridículo y poco respetuoso que los pasos hicieran reverencias, se meciesen o se contonearan (7), desde principios de nuestro siglo se aplaudirá esta forma de mover los pasos.

En ese discurso se justificaba lo que la jerarquía católica siempre había condenado y se hacía desde los presupuestos de la teoría romántica del alma de los pueblos. En él, la interpretación local del dogma de la Redención, la Pasión según Sevilla, figuraba como la expresión más depurada del alma de nuestro pueblo, irreductible a imposiciones externas, producto de un consenso que recogía los hitos estéticos de la comunidad, manifestación unánime, no excluyente, donde cada parte era complementaria. Esta teoría se sustentaba en una lectura del dogma de la Salvación que, al destacar la figura del Justo perseguido, de su sufrimiento, permitía explicar la identificación popular con la celebración. Es el sentimiento, por lo tanto, la relación que primaría entre la comunidad y la Semana Santa según esta interpretación. Sin embargo, también este discurso es una reconstrucción y, por tanto, una visión ordenadora, aunque se sitúe en otro plano que la eclesiástica, en concreto, en el de la estética (8). Ciertos comportamientos se consideraron ajenos por el efecto estético que producían, por no hallar justificación en la historia imaginaria de la ciudad; la cuestión es que esa historia se reinventa con cada nueva generación o, como afirma Vovelle, «en todas las épocas la fiesta se crea la herencia que le conviene.» (195)

La continuidad de tal visión en nuestros días se ejemplifica en el manifiesto de 1992 de la Fundación Machado. En él se pedía un mayor esfuerzo para conservar la Semana Santa, manifestación de “la religiosidad popular,” ante, por un lado, “la falta de sensibilidad de algunos responsables eclesiásticos,” y, por otro, “la carencia de unas normas que amolden la ciudad al Gran Teatro en el que se transforma durante siete días,” en clara alusión al arzobispado y al Ayuntamiento respectivamente. Para la opinión representada

en este manifiesto la contradicción se sitúa entre “la estética depurada con que las cofradías realizan su estación” y el estado de la ciudad. Subyace la idea de la pérdida autenticidad de la fiesta y con ella del ser de la ciudad: «Pero el duro trayecto desde el Domingo de Ramos al Miércoles Santo fue –salvo excepciones minoritarias– la dura travesía de un desierto cada vez más *kitsch*, menos fundamentado en devoción y tradición. En dos palabras: menos sevillano» (9).

Contra este discurso que, pese a sus críticas formales, asume lo festivo y pone énfasis en los factores sentimentales, estéticos y folklóricos se ha levantado –o mejor, recrudescido– el de la jerarquía eclesiástica que, a partir de asimilar toda la celebración a las hermandades, pretende prescribirles un sentido “auténtico,” definido desde la pastoral y con actuaciones directas en las juntas de gobierno y en las reglas. El objetivo es poner límite a la laicización de la celebración pasionista, acotar estrechamente el tiempo sagrado. Así, la hermandad sólo es “una asociación cristiana (. . .)” y “se acude a la hermandad para ser mejores cristianos,” en palabras del arzobispo de Sevilla, y no con “dogmatismos conservadores de desfiles folklóricos y espectáculos simplemente sentimentales,” en las del obispo Juan Antonio del Val Gallo. Al mismo tiempo se ha denunciado que “se camufla lo religioso con aspectos culturales, estéticos,” y el secretario de la Conferencia episcopal –monseñor José Sánchez– ha llegado a afirmar que “no puede uno ser cofrade y no ir a misa porque entonces se está quedando sólo en lo de fuera” (10). En esta dirección pueden entenderse la exigencia de cursos de formación a los aspirantes a hermanos de las cofradías del Gran Poder y del Silencio, o la reciente llamada arzobispal a que las hermandades se aseguren de que los nuevos miembros se ajusten a la más estricta ortodoxia católica.

Pese a todo, la constatación de que es «lo de fuera» lo que prevalece, la hacía el propio arzobispo de Sevilla cuando afirmaba en 1993: “Lo que es un gran problema es que los cristianos aparezcan en abundancia en Semana Santa en la calle y que el resto del año ¿dónde están los cristianos? Este es el gran problema.” Pese a la pertinencia de su pregunta, un año después, monseñor Amigo obviaba el problema dictaminando: “De ninguna manera se puede confundir fe con cultura ni religión con folklore” (11). Evidentemente, los procesos de enculturación, practicados durante siglos y de nuevo teorizados por los jesuitas en su última Congregación general, no parecen del agrado del prelado franciscano.

Creemos que es posible aportar nuevos elementos para la discusión si en lugar de preguntarnos por la observancia católica de los participantes, atendemos a los aspectos estructurales de la celebración en la calle, al tiempo que intentamos situar cómo los dos textos oficiales de la Semana Santa –el eclesiástico y el esteticista– son la pantalla sobre la que se proyectan múltiples interpretaciones y actitudes que problematizan la visión unitarista de la celebración que las dos opciones señaladas plantean.

La reducción de la Semana Santa a un acto cultural reglado –«las procesiones tienen que ser siempre una catequesis,» ha afirmado monseñor Amigo (12) – o a una experiencia inefable, perdida para siempre por los efectos nocivos de los hábitos en las nuevas sociedades urbanas –«El viejo equilibrio entre la espontánea devoción popular y formalismo

burgués ha sido definitivamente destrozado por fenómenos socioculturales derivados de la absoluta imposición de los modelos consumistas de la sociedad de masas» (13)— nos remite a un modelo de fiesta del que cualquier improvisación o cambio deberían quedar excluidos. Ahora bien, lo que ocurre en la ciudad, desde el Domingo de Ramos hasta el Sábado Santo, los mecanismos de la vida interna de las cofradías y su capacidad para articular formas múltiple de identificación social parece desmentir tal apreciación.

Quizás sea interesante partir, como vía de trabajo, de un concepto derivado de las teorizaciones de autores como Victor Turner o Eviatar Zerubavel sobre la representación pública y el tiempo festivo. En ellas se procura dar cuenta de fenómenos similares al que nos ocupa a partir de otros parámetros de análisis. El concepto en cuestión es el de “drama ritual urbano,” desarrollado a partir del estudio de los ciclos de obras medievales en las ciudades europeas, las fiestas nacionales modernas en Occidente, los periodos festivos del calendario judaico o árabe o las grandes fiestas urbanas del hinduismo. Anotaremos a continuación algunos de esos parámetros y su posible actualización en la celebración sevillana.

1. La percepción del drama ritual urbano no está informada por un discurso unívoco y unilateral sino que integra diversas narrativas —individuales y grupales—. Esto es posible en la medida en que existe un texto oficial de la fiesta —el litúrgico— que adquiere sentido y valor comunicativo en la calle. Las narrativas organizan el tiempo festivo, ofreciendo múltiples formas de integración en las celebraciones, al tiempo que permiten articular a los asistentes una historia imaginaria y simbólica del evento y del espacio donde discurre.
2. La improvisación e innovación son dos características esenciales del modelo ya que éste tiene que ser permanente actualizado.
3. El vínculo entre la mayoría de los participantes y el núcleo organizativo responde al modelo de alianza social definido como “débil” (14). Este tipo de relaciones llevan al individuo más allá de sus círculos íntimos y le permiten establecer los vínculos interpersonales sobre los que se estructura su percepción de asuntos tales como la integración social o la calidad de vida. En las sociedades urbanas contemporáneas, esta integración no se basa exclusivamente en el apoyo que recibe desde las estructuras vinculantes sino que, en gran medida, dependerá de su capacidad para acceder a diversas redes sociales en las que pueda articularse la necesidad de ser reconocido por los demás sin que ello tenga un alto coste para su intimidad.
4. Los aspectos comerciales o mercantiles son igualmente inherentes a esta estructura por el medio geográfico y social en el que se desarrollan: la ciudad. Y, consecuentemente, la consideración de que el gasto superfluo, la abundancia compartida, no es un elemento «extraño» sino central y cohesionador.

En las páginas que siguen intentaremos concretar estas ideas.

Aunque el desarrollo argumental de la celebración pasionista era y es la narrativa de la Pasión según los evangelios, la Fiesta Mayor conformada a partir de la segunda

mitad del siglo pasado y consolidada en el presente, sigue un modelo de secuencia narrativa que difiere de la religiosa.

Según Zerubavel, el tiempo de la fiesta tiende a ampliarse, a empezar cuanto antes y ser consumido hasta el límite. El respeto debido a la fiesta sagrada determinaba que era mejor pecar por exceso que por defecto en la demarcación del tiempo dedicado a Dios (15). Así han de entenderse las tradicionales vísperas del Corpus o la Inmaculada, fastuosamente celebradas por el Cabildo Catedralicio, parroquias y collaciones de la ciudad en otras épocas. En el caso de la Semana Santa, esas vísperas se han extendido prácticamente a toda la Cuaresma e incluso más allá —el besapiés de Pasión, el Quinario del Gran Poder— y se ven reflejadas en la multitud de actos cofradieros que se celebran en ámbitos más o menos públicos. Al tiempo, el discurso periodístico las puntúa con informaciones y glosas relativas a los preparativos, en un tono que destaca la visión sentimental y esteticista de la primavera sevillana: «Sí, Sevilla ha querido vestirse ya de señas, ser en sí misma un presagio, porque ya siente cuan cerca tiene su tiempo mejor, el tiempo mejor de todos nosotros» (16).

El momento álgido es el Viernes de Dolores, que de ser día dedicado a ceremonias de carácter restringido —*via crucis* por los templos a los que asistían unos pocos fieles y amigos o traslados de algunas imágenes a los pasos— se ha transformado en la primera jornada con nazarenos en las calles. Pese a la evidencia de la masificación (17), el discurso de los fundamentos perdidos se reconcilia con estas vísperas, en donde quiere ver la permanencia de las esencias más hermosas de la fiesta: «Todo se ha desarrollado en el resguardo, en una intimidad en la que probablemente se muestre el rostro más verdadero, tierno e inmediato de la Semana Santa que hoy empieza» (18). El énfasis del lenguaje periodístico llega, a veces, a matices sutilísimos, casi incomprensibles para cualquiera ajeno a las peculiares reglas de un discurso que, por encima de lo informativo, es una llamada a la identificación mecánica del lector con el tópico de Sevilla; valga como ejemplo esta distinción entre víspera y preludio: «El tiempo ha dejado de ser víspera para ser preludio, que es el antes inmediato de las cosas (...) sólo nos resta agotar la última espera, ésa que sucede en una semana que llaman de Pasión porque es apasionante. Sumérjanse en ella y vivan, ahora que todo está comenzando, porque, así que pase una semana, todo se habrá empezado a terminar» (19).

La Semana Mayor se organiza —día a día— con un sentido episódico determinado por la antigüedad de la hermandad y no por la referencia de sus pasos a la narración evangélica. Esta es la percepción que del transcurrir de la Semana tiene la mayoría de la población que, bien como participante, bien como transeunte de la fiesta urbana, nunca ve un desarrollo ordenado de las escenas pasionistas —excepto en ocasiones excepcionales como el Santo Entierro *grande*— sino escenas que remiten a una historia percibida de manera fragmentaria. El principio que controla la narración es, sorprendentemente, el *programa* y la historia individual de cada Semana Santa vivida. De este modo cada día se estructura como una puesta en escena cuyo punto álgido siempre ocurre en las últimas horas y nos remite a la historia acumulada de la hermandad —la “antigüedad” legitima su

“ser en la ciudad”— y hasta tal punto esto es cierto que la mayoría de los pleitos entre cofradías tenían como causa motivos de precedencia.

Considerando el marco temporal completo de la fiesta —de Domingo de Ramos a Sabado Santo— la narrativa dominante, pese a estar determinada en gran medida por la prescriptiva procesional de la Iglesia, se configura en torno a un esquema dramático, al que se da forma mediante el discurso y la presencia de la multitud en la calle.

Su primer momento álgido es el Domingo de Ramos, en el que se celebra el comienzo del tiempo sagrado. Quizás el episodio más significativo de esta jornada del ritual urbano sea el paso de la “Borriquita.” Al tiempo que remite al comienzo de la celebración litúrgica, escenifica la imagen del porvenir de la fiesta, la presencia de su propia continuidad, y por ende, del modelo —idealizado— de convivencia al que remite la fiesta ritual urbana: «Sevilla vuelve a estrenarse a sí misma en otra mañana de Domingo de Ramos, tan similar en todo a las precedentes y tan distinta a la vez de la anterior. Así seguirá siendo por muchos años» (20). Las largas filas de pequeños nazarenos son glosadas inevitablemente como: “cantera cierta de cofrades” o “estreno de la condición de sevillano» (21). Hay que decir que la coincidencia entre la narrativa urbana y la evangélica es relativamente moderna ya que este paso —con el mismo sentido simbólico reseñado— procesionaba hasta hace poco con los otros dos de la corporación en último lugar de la jornada. Lo que se hace, en cualquier caso, es marcar el comienzo de la fiesta y por ello otro discurso aparece en este momento: el miedo a perder lo que se va a tener, que glosaba *El Correo de Andalucía* del 31-3-1993. Es pensar el final de la fiesta en el momento antes de que ésta comience como una manera de exorcizar el antes y el después, y así sumergirse en un tiempo absoluto —el «tiempo suspendido»— en el que la diferenciación en horas o minutos se hace irrelevante ante lo esencial: el principio y el final del tiempo festivo.

El Lunes, Martes y Miércoles, jornadas todas ellas con una antigüedad procesional de aproximadamente un siglo, tienen una doble función en esta narrativa: de un lado, han permitido la ampliación de la fiesta y rellenar huecos vacíos en la representación de la Pasión; al tiempo, se daba cabida a las cofradías que a lo largo de este siglo se han creado. Así, se ha potenciado la base social de la celebración —origen de la tan traída y llevada masificación (22)— lo cual no es sino la respuesta esperable ante el incremento de población de las últimas tres décadas y el prestigio adquirido por la celebración. En palabras del profesor Isidoro Moreno, «lo que se considera desbordamiento de cánones y de supuestas esencias no es, en la mayoría de los casos, otra cosa que la afirmación del derecho de todos a la ciudad (. . .)» (23).

El siguiente punto del desarrollo narrativo a considerar es la jornada de veinticuatro horas que comienza el mediodía del Jueves con las visitas matinales a los sagrarios y concluye con el regreso a sus templos de las últimas de la *Madrugá*. Este continuo temporal es el momento del gasto inútil y la alucinación del tiempo y el entorno real. O al menos así se cuenta. Sueño y vigilia, día y noche, solemnidad y regocijo, centro y barrios antiguos son los discursos paradigmáticos que parecen confluir en estas horas en las que todos los transeúntes de la fiesta se concentran en el casco antiguo. La paradoja, como modelo

discursivo, goza de una amplia tradición en la representación verbal de lo inefable, de aquello que por superar lo cotidiano sólo puede aprehenderse como algo que es y no es al tiempo: «Son unas horas en las que se está en tierra de nadie, una especie zona franca en la que se mezclan todos y todo, un maremagno que te lleva a la calle aunque no quieras ver pasos» (24).

El espacio se reduce y la presencia del grupo —o la necesidad de evitarlo— remite al estar con los otros que sustenta la vivencia cotidiana de una ciudad. La antigüedad y los modos procesionales se verbalizan y visualizan, hacen transitables y vivibles los paradigmas imaginarios de la ciudad: Silencio, Macarena, Gran Poder, Trianera. Cuatro significantes que detienen una multitud de significados recurrentes y renovados cada año que, por subjetivos e individuales, creemos imposibles ni tan siquiera mencionar aquí.

Casi sin solución de continuidad el drama ritual urbano toca a su fin. La jornada de luto de la iglesia por su Fundador se transforma —según la interpretación de la ciudad— en nostalgia por la fiesta que acaba, transcurridos ya sus momentos culminantes. Aquí difiere la articulación del tiempo festivo sevillano de otros —las Fallas, las fiestas de moros y cristianos o el Misterio de Elche, por ejemplo, orientadas hacia un gran momento final. En Sevilla, las últimas jornadas —la resolución de la fiesta— vienen marcadas por dos imágenes cuyo efecto es dejar la narrativa en suspenso. Son la Resurrección en la muerte —que no “tras la muerte”— y la soledad de María. La primera es una paradoja barroca perfectamente reinterpretada en las leyendas populares sobre «El Cachorro». La insistencia en que el Cristo tiene los rasgos de un gitano agonizante en que se inspiró el escultor, es un modo de subrayar la idea de vida en una iconografía de muerte como es la Crucifixión. La tratadística escultórica desde la que se proyectó la escultura y que pretendía hacer visible en la representación de la muerte en la cruz el triunfo de la vida por venir, se sumerge así en la fabulación popular, como parte de las amplias posibilidades significativas de estos iconos.

La otra imagen es la soledad de la Madre, soledad que en el imaginario popular, informado según las narrativas marianas tradicionales, continuará aún después de la Resurrección y hasta el momento de su propia Asunción. El cierre en San Lorenzo es quizás uno de los aspectos más peculiares de la celebración; como decía J. J. León «la palabra es nostalgia (...) la pena no es para el cristiano; es para Sevilla, porque sus calles se han quedado más solas (...) [pero] las calles esperarán otra vez el momento en que vuelva a ser Domingo de Ramos, porque entonces se recuperará un aroma de eternidad y todos los sueños se podrán cumplir con la misma ilusión que se soñaron» (25). Esta narrativa en suspenso, inconclusa, proyecta sobre el tiempo cotidiano un sentido de espera que sólo será satisfecha al comienzo de la siguiente Semana Santa, como promesa de retorno seguro al tiempo de la fiesta (26).

Quizás esta lectura de la narración festiva se deba a una vivencia generacional de la fiesta y los más jóvenes la amplíen y transformen incluyendo la procesión del Resucitado. En cualquier caso no ha sucedido aún. Quizás como resultado de un proceso histórico, de tensiones y discursos enfrentados entre agentes específicos de la ciudad que durante siglos

la definió como innecesaria. Fue la teología barroca postrentina la que recomendó su eliminación de las fiestas pasionistas, aduciendo la falta de decoro de dicha representación al no haber información iconográfica evangélica precisa sobre la escena (Gómez Lara y Jiménez Barrientos, 1990: 82). Pero además la razón de su supresión fue evitar los frecuentes escándalos que con motivo de los regocijos de la Resurrección se daban en iglesias y feligresía (27). Fruto de esta prohibición fue la inclusión en la imagen del Crucificado de elementos que apuntaban la idea de triunfo glorioso –sobre todo, por medio del énfasis en el canon de belleza clásica en las esculturas y la falta de cruencia de las mismas. Nada tiene de sorprendente, pues, que, obligada a prescindir desde el Barroco de dicha escena, se designara como final la Soledad de María.

La capacidad de la estructura dramática del ritual para incorporar cambios se demuestra, por ejemplo, en la ampliación de las procesiones a Lunes, Martes y Miércoles o la del final de la fiesta hasta el Sábado. Sin embargo, también es patente en el asunto del Resucitado la resistencia a efectuar modificaciones que afecten a su estructura reconocible, un hecho que admitía uno de los fundadores de la corporación salesiana: «Es necesario que todavía pase una generación para que nos podamos sentir incardinados con Sevilla. Nuestra hora de salida y nuestra cofradía son muy difíciles. Por eso, si dejamos de trabajar un día por nuestra hermandad se nos puede caer» (28). Evidentemente, cualquier ciudadano de Sevilla, católico o no, sabe que la conclusión de la narrativa cristiana es la Resurrección de Jesús. Otra cosa distinta es que dicha escena y dicha jornada formen parte integral de la celebración que conocemos.

La Semana Santa, drama ritual urbano, acoge en su organización y desarrollo tanto el discurso legitimador del drama evangélico como los que conforman el universo de lo festivo. Al contrario que en las ceremonias litúrgicas, en este tipo de manifestaciones no se insiste en la confrontación entre orden y desorden, sino más bien en un estado de transformación en el que estos componentes no se excluyen, creándose así la sensación de que ambos estados se superan durante el transcurso de la fiesta. De esta manera se garantiza la posibilidad de elegir (29). Es el continuo ir y venir del *folklore verde* al *negro* lo que caracteriza la madrugada como momento climático. La aparente coexistencia de modelos opuestos –en realidad la “seriedad” de unas y el “regocijo” de otras no son sino puestas en escena distintas– aporta esa sensación de orden dentro del desorden, esto es, la expresión paradójica que intenta captar lo inefable y que, por supuesto, se interpreta como «saber sevillano».

También desde esta perspectiva se hacen inteligibles ciertos fenómenos como son la permanente referencia a episodios de desorden en paralelo a la abundante literatura prescriptiva emanada de las autoridades civiles y eclesiásticas. Afirma Victor Turner que: “Es extraño que un ritual esté tan completamente estereotipado que toda palabra, gesto, o escena pueda ser entendida en la medida de las normas que prescriben dicho ritual. Más frecuentemente, fases y episodios invariables del mismo aparecen mezclados con nuevas aportaciones tanto en el plano verbal como no verbal durante la *performance* del ritual –su

puesta en escena; en estos casos la improvisación será no sólo permitida sino incluso demandada.” (84-5) Cualquier intento de restringir esos aspectos de improvisación —y, por tanto, desorden— con prescriptivas uniformadoras resulta, con el paso de los años, en la aparición o redefinición de nuevos elementos que volverán a cumplir esa misma función.

Dos aspectos pueden ser considerados desde esta hipótesis: de un lado la tendencia a la renovación de los enseres procesionales; del otro, la paradoja que sitúa a capataces y costaleros como el elemento humano más significado de la fiesta y, simultáneamente, la percepción de su papel como problemático dentro de la estructura interna de la hermandad.

Un simple repaso a los últimos años nos viene a demostrar la verdad de este aserto: se cambia y mucho (30). La renovación de los enseres ha sido explicada a partir del sentido espectacular de la fiesta. En los carteles de principios de siglos se anunciaban las novedades de los pasos con una clara intención de reclamo. En ciertas ocasiones —sobre todo en el pasado— los cambios se justificaban por el mal estado de conservación de imágenes o enseres; sin embargo, en la mayoría de los casos, el enriquecimiento de los pasos por medio de donaciones de devotos, ha sido la fuerza motriz de dichas sustituciones. Esto es algo de problemática aceptación por parte de la Iglesia, cuyas normas sobre la austeridad que debe presidir todas las manifestaciones culturales son claras desde el Concilio Vaticano II.

El enriquecimiento —expresión barroca de la magnificencia divina— se ha transformado a finales de nuestro siglo en señal de exceso y, por tanto, de insistencia en lo espectacular, en lo superfluo. De ahí la necesidad de que ese lujo, inevitable como consecuencia del modelo devocional católico tradicional, tenga que ser justificado o reconvertido. El aparente despojo de joyas —interpretado como un retorno a un clasicismo perdido— ha ocurrido en paralelo a la profusión de los ricos bordados y a la realización de varales, respiraderos, jarras y candelерías en materiales nobles. Quizás merezca la pena pensar la riqueza material de la celebración a partir del hecho de la donación, aspecto importantísimo de la relación entre el devoto y la imagen. En la donación concurren diversos planos. En primer lugar, aumenta el prestigio social de los donantes; en segundo lugar, refuerza lazos sociales cuando la donación es realizada por un grupo y, finalmente, aumenta la proximidad con el objeto de la devoción (31).

Pero las donaciones a la hermandad no está restringidas al uso suntuario. Centros de asistencia a discapacitados, de la tercera edad, etc, forman parte de un nuevo modelo de actividad asistencial que nada tiene que ver con el sentido de estas obligaciones en las cofradías de antaño. Hoy día, con un sistema de asistencia pública universal, estas actividades tienen un sentido complementario que puede situarse en paralelo al creciente aumento del voluntariado en otras sociedades civiles occidentales, como toma individual de conciencia frente al tema de la solidaridad más que de la caridad.

La progresiva uniformización de las procesiones sevillanas a lo largo de este siglo ha provocado que sea la conducción de los pasos —en conjunción con el itinerario— el

elemento más característico de la cofradía en la calle. Los intentos de evitar las improvisaciones, las cuales redundan siempre en el carácter espectacular de la celebración, son antiguos, y a este respecto la condena eclesiástica ha sido y es clara. Desde principios de siglo, la pastoral del arzobispado arremetió contra prácticas habituales, sin conseguirlo, como que los pasos se parasen al gusto del capataz o de particulares (Gómez Lara y Jiménez Barrientos, 1995: 16-18). Dado que la conducción de los pasos ha adquirido el importante papel de personalizar a la cofradía en la calle —«los pasos tienen el estilo de la hermandad,» afirmaba el capataz Manuel Rechi (32)— la ejecución de movimientos, definidos despectivamente como “costalerismo deportivo” por lo que de demostración de fuerza, hombría y habilidad tienen, es el centro de la polémica y del aplauso.

La forma de llevar los pasos permite la improvisación a lo largo de todo un rosario de puntos memorables —normalmente vinculados a determinados lugares del itinerario— donde el lucimiento puede ser ejecutado no sólo sin riesgo de condena sino con el beneplácito general. La importancia de capataces y costaleros en la dimensión espectacular del evento —la obligación de hacerlo bien demanda una profesionalización en mayor o menor medida (33)— ha comenzado a chocar con la idea que alimentó la aparición de las cuadrillas de hermanos costaleros. La discusión planteada ya en el seno de muchas juntas sobre las cuotas de poder y la capacidad de decisión de las cuadrillas para imponer a personas de su confianza en las juntas de gobierno no ha hecho más que comenzar pero, de momento, hermandades como la de los Panaderos, Bofetá, Negritos o Montesión ya han vivido estos enfrentamientos. La situación ha merecido titulares como el siguiente: «La delantera de las vanidades. Luchas, conspiraciones e intrigas rodean cada vez más al disputado puesto de capataz de una cofradía» (34).

Otra forma de verificar el modelo de análisis en la realidad de la fiesta sevillana es atender al modo de relación que prima entre los participantes y el núcleo organizativo de la misma —la hermandad. De la cofradía, modelo asociativo caracterizado por los vínculos fuertes entre sus miembros —clase social, gremios, órdenes religiosas, minorías raciales—, y condicionado por su número restringido, se ha pasado a un modelo complejo, acorde con la realidad de las modernas concentraciones urbanas. Los vínculos sociales fuertes aún priman entre los miembros de las juntas de gobierno y dentro de las cuadrillas de costaleros, con el consiguiente enfrentamiento de intereses por dirigir una asociación caracterizada por su presencia pública. Pero el número de cofrades directamente comprometidos con la organización del desfile es siempre muy inferior al de la masa de participantes en el mismo (35). Estos son los llamados peyorativamente «capiroteros» cuya relación con la hermandad es la definida desde una perspectiva sociológica como “débil”.

Como ha señalado Mara Adelman, es este tipo de relación la que posibilita una integración en la cotidianeidad de la estructura social (1987: 137). No hay que olvidar que la complejidad de las modernas urbes impone al individuo la adopción de una serie de roles diversos a través de los cuales puede establecer alianzas temporales no excluyentes. En el caso de Sevilla, la participación en el ritual dramático urbano pone en funcionamien-

to una serie de vínculos débiles que conectan al individuo, más allá de la hermandad, con una parte importante de la trama significativa de la ciudad en la que convergen elaboraciones ideológicas y, en no pocas ocasiones, políticas, sobre el pasado y el presente. Es en este nivel de construcción imaginaria donde puede imbricarse el valor simbólico de la participación en las procesiones de Semana Santa actualmente. Al ser una acción ejecutada en tiempo festivo, favorece la convivencia y la fluidez del sistema de intercambio social. Lo cualificado de este tiempo hace que sean irrelevantes, en la práctica, aspectos como la adscripción social o el credo político. Estas cuestiones tienen en la ciudad moderna otros ámbitos de discusión a los que el tiempo festivo es, por su definición de excepcional, ajeno.

Desde esta perspectiva, la mercantilización y el gasto son también inherentes a la fiesta aunque desde muy antiguo se hayan presentado estos aspectos como accidentales, no deseados y corregibles. Una mirada histórica puede demostrar lo falso de dicha aseveración. Desde 1900, al menos, una apostilla se repetía al pie de unas nóminas que sólo contenían el nombre de la hermandad y la hora de salida: el abandono del camino de regreso tradicional, esto es, por Placentines y Francos, para volver a pasar por la Plaza, a imitación de la Lanzada, que lo hizo aquel año. En las observaciones a la nómina de 1910 se atribuía al afán de lucimiento de las hermandades tal trastorno de lo "antiguo" y se achacaba el exhibicionismo a lo que modernamente se ha llamado "la mercantilización" de la Semana Santa. Se argumentaba que las cofradías habían hecho dejación de su religiosidad y costumbres seculares porque habían perdido su independencia económica ya que les pagaba el Ayuntamiento y éste estaba interesado en atraer al turismo aún a costa de la pérdida de las tradiciones. Pero lo cierto es que si las procesiones dejaron de ser un hecho anecdótico se debió al apoyo económico municipal. Es decir, cuando adquirieron un valor mercantil.

En este sentido, el proceso de mercantilización no es nuevo (36), simplemente se ha adaptado a los modernos medios de promoción y consumo que se hacen especialmente visibles en los centros urbanos. No es extraño pues que la fiesta haya generado toda una industria del *souvenir*: videos, diapositivas, carteles, insignias, mecheros, joyas, camisetas serigrafiadas, *pins*, miniaturas, mecheros, ambientadores, coleccionables e incluso juegos de mesa, por no mencionar la peculiar decoración de muchos bares, con sus paredes cubiertas de imágenes procesionales. Lo sorprendente es que desde las páginas del *Boletín de Cofradías* se denoste esta "avalancha mercantil pesetera" al tiempo que se anuncian en sus páginas no menos de veinticuatro empresas especializadas, incluidos bares, en el mercado cofradiero. O que monseñor Amigo critique «la comercialización de productos de Semana Santa al margen de las cofradías» (¿significa esto que estaría a favor si fuera el Consejo el beneficiario?) (37), lo cual no le ha impedido bendecir una «librería cofrade» donde se pueden hallar los objetos criticados (38).

Opiniones aparte, la dimensión mercantil y sus secuelas son un hecho innegable. La fiesta —todas las fiestas— se incardina en la estructura económica de una ciudad, y en el caso de Sevilla de una manera especial dada la importancia del sector turístico. Pero nos

atreveríamos a ir más lejos y afirmar que la dimensión turística de la fiesta es una de las condiciones de la vida económica de las cofradías. El lujo y la magnificencia sólo es posible porque los ingresos de la hermandad lo permiten y esos ingresos dependen en gran parte de lo que se recauda por sillas y palcos en la carrera oficial. Las cifras de espectadores e ingresos son lo suficientemente importantes como para justificar conflictos como los surgidos entre la Sociedad General de Autores de España y el Consejo por el pago de derechos de autor de las marchas procesionales, o entre este último y los *silleros*.

De igual manera, el gasto es consubstancial a este modelo. El tiempo festivo siempre se ha marcado sobredimensionando lo superfluo y el gasto inútil frente a la productividad que marca el tiempo cotidiano. Además de cimentar la sociabilidad, ofrece una tranquilizadora imagen de abundancia que contribuye a alejar carencias diarias. Vestido, comida y bebida, pero también la política de estrenos de las cofradías, forman la parte más llamativa de este asunto aunque, una vez más, se elaboren discursos encubridores que lo justifican en nombre de la tradición o que lo condenan en aras de la ortodoxia. Ejemplo de este gasto serían costumbres recientes como la de estrenar en Domingo de Ramos; o la muy antigua de las comidas de hermandad durante los preparativos cuaresmales, de las que tenemos constancia documental desde, por lo menos, la segunda mitad del siglo XVII. En el libro de cuentas de la Hermandad de la Sentencia de los años 1658 a 1692 se recogen, a veces con todo detalle, los gastos registrados por conceptos de bebida, comida y tabaco durante las reuniones cuaresmales (Alvárez Jusué, 1954).

En estas actividades, relacionadas todas ellas con placeres sensibles, es donde los comportamientos festivos son más patentes de modo que se entiende que suplantán el sentido original de la celebración: carnaval y no Semana Santa como se decía en el memorial de 1671. Esto es, lo que durante nuestro siglo y, con especial insistencia en los últimos años, se ha denominado «confusión de fiestas». Un concepto casi tautológico porque lo característico de toda fiesta pública es precisamente esa «confusión».

El consumo especial en los días de la fiesta es una constante señalada desde principios de siglo que no ha hecho más que aumentar en nuestros días. Así Manuel Chaves, en el artículo "De madrugada", publicado en 1902 en *El Liberal* decía: «¡Madrugada de gran negocio para cafés, restaurants, para puestos al aire libre y para vendedores ambulantes de comestibles y bebidas» y Galerín, desde el mismo periódico, nos dejaba, años después, la siguiente instantánea: "Ahora las saetas se han metido en las tabernas y cantan a grito pelado los que se avergonzarían de hacerlo en las calles. [Se acumulan] cañas, chatos, tapas, cucuruchos de pescado, paquetes de torrijas..."

Incluso en la década de los cuarenta, años de escasez y carestía, Fernando Ramos en la sección "Ventana sobre la vida" del diario *Sevilla* daba cuenta del aspecto señalado al describir el estado de las calles tras la procesión: "[Las calles han quedado] con un interminable reguero de desperdicios —tan largo como la carrera que siguen las hermandades a su paso por el centro— en el que las cáscaras de *cacahuet* se mezclan con papeles de caramelos y duras escamas de gambas, más algunos que otros cascos de botellas (. . .)". Los últimos años se han caracterizado por la generalización de esta situación y la apari-

ción de nuevos rituales de consumo —beber en la calle, por ejemplo (39)— que se entienden como contrarios al decoro.

Los elementos apuntados se ajustan al patrón del drama ritual urbano. Esta consideración tiene un interés: ir más allá de la pregunta sobre la sinceridad o no de la creencia religiosa en estas manifestaciones, para plantearse su función como uno de los discursos articuladores de los procesos de filiación de los sevillanos. Desde esta perspectiva, la coexistencia de la doble narrativa de la fiesta es vital para que ésta pueda existir —esencial para establecer, de un lado, su legitimidad y, por otro, para poder situar, tranquilizadamente, todas las manifestaciones de desorden como simples anomalías de un evento que, por definición, es un modelo idealizado. Sin embargo, este equilibrio no es nunca tal sino más bien un proceso reinterpretado mediante prácticas que ideologizan la evidente superposición de modelos, llegando a veces a hacer de dichas interpretaciones creencias políticas que han alterado bruscamente la historia cofradiera sevillana.

Notas

- (1) Estos fueron los puntos que centraron las reuniones entre el Vicario General de la diócesis y las cofradías mantenidas a lo largo del pasado mes de febrero (*El Correo de Andalucía* 3-2-95).
- (2) Anon. «Medio que se propone (...) Dizesse en una palabra," f. 5v°. Agradecemos a Joaquín Rodríguez Mateos habernos facilitado la transcripción del documento.
- (3) Para un desarrollo más pormenorizado de los conflictos véase Rodríguez Mateos, 1991.
- (4) Aunque no del todo, como puede apreciarse en las evaluaciones artísticas de la mayoría de las imágenes procesionales que aparecen en la *Sevilla monumental y artística* (1892) de José Gestoso.
- (5) *El Baluarte* 10-4-1892.
- (6) *El Cronista* 10-4-1892.
- (7) *El Porvenir* 29-3-1891.
- (8) Al margen de las posturas más radicales —«integristas» y «fundamentalistas»— este doble discurso aparece mezclado. Se explica entonces que tal o cual detalle procesional es adecuado —es decir, estéticamente correcto— porque es más apropiado al decoro religioso. Una vez más la discriminación está sujeta a los infinitos matices que permite toda construcción cultural. Véase por ejemplo como se elabora la idea de que un paso marche bien: «Los capataces no enseñan hoy a andar y hay que dejarse de tanta marcha en el *casé* durante los ensayos. Está claro que como mejor anda un paso es, simplemente, andando, aunque eso es muy difícil hacerlo hoy con naturalidad» (*ABC* 11-3-1989).
- (9) *El País* 1-4-1994.

- (10) Hay que decir que esta rigidez no es la única posición en el medio eclesiástico. Para Juan del Río, capellán de la Universidad de Sevilla, «las hermandades y cofradías del siglo XXI son instituciones humanizadoras en una sociedad sin alma. Todo ello, quizás, porque en el entramado social que las compone te puedes encontrar desde la fe de la *orla del manto* hasta aquel cofrade que tiene muy claro su compromiso cristiano.» (*El Correo de Andalucía* 3-3-1995)
- (11) *ABC* 29-6-1994.
- (12) *ABC* 19-3-1993.
- (13) *El País* 1-4-1994
- (14) Una definición orientadora de este concepto podría ser la de la profesora Adelman cuando señala que «puede servir de paraguas a un amplio conjunto de relaciones de apoyo social cuyos agentes no están involucrados en la red de relaciones vinculantes de familia y amigos (...) este modelo de relaciones sirve para minimizar la obligación del individuo y limitar la relación misma permitiendo, al tiempo, el acceso a bienes y servicios que no podría obtener de relaciones más íntimas» (Adelman et al, 1993, 6) Véase también Granovetter, 105-130.
- (15) En especial el capítulo titulado «Sacred Time and profane time», pp. 101-137.
- (16) *El Correo de Andalucía* 10-3-1993
- (17) Amén de la multitud de actos celebrados durante la Cuaresma, algunos con gran resonancia pública, como el *Via Crucis* general de Hermandades o la Exaltación de la saeta, durante el fin de semana previo al Domingo de Ramos se multiplicaron los besapiés y besamanos –más de veinte imágenes. Ese viernes salieron dos *via crucis* y el sábado otros dos, aunque «la primera» en la calle fue la Agrupación parroquial del Polígono de San Pablo de Jesús Cautivo y la Virgen del Rosario Doloroso, con dos pasos y tres bandas. El Viernes de Dolores, amén de los ya conocidos traslados, se realizaron otras diez procesiones, en la mayoría de los casos con pasos y acompañamiento musical, entre ellas figuraba el Carmen Doloroso que al siguiente año lo hizo ya como hermandad penitencial y el Sábado –recien aprobada– la de Nuestro Padre Jesús Cautivo y María Santísima de los Dolores lo hacía por Torreblanca, con pasos, música y, además, nazarenos (Véase *El Correo de Andalucía* 31-3-1995 y *ABC* 7 y 9-4-1995).
- (18) *El País* 27-3-1994.
- (19) *El Correo de Andalucía* 31-3-1995.
- (20) *Diario 16* 27-3-1994.
- (21) *Diario 16* 4-4-1993.
- (22) Este término comprende muchos fenómenos distintos: el aumento global de hermanos en las cofradías (véase nota 35), el número de éstas y del público en la calle. Sobre la primera cuestión y la cuantiosa incorporación de hermanas a las procesio-

nes afirmaba J.J. León: «El único problema de la limitación de nazarenos es de índole económica. A más hermanos, más ingresos. Una cofradía que limite la salida se arriesga a tener menos suscripciones y, por tanto, podrían disminuir los recursos» (*ABC* 27-2-1994). Junto a este hecho, la incorporación de la mujer a todos los niveles de actuación y la sanción legal de tal *status*, terminará por convertir en anacronismo, poco en consonancia con una fiesta viva, la exclusión de la mujer del desfile anual o de las juntas de gobierno. En cuanto al número de corporaciones hay que decir que la actual limitación de las nuevas a sus barrios resistirá hasta que la llamada a una política de igualdad las lleve a la Catedral. En este sentido, hay que decir que los aparentes problemas logísticos que se derivarían de tal medida –ya planteados con anterioridad– nunca han sido obstáculo para llevarla a cabo, al menos durante este siglo.

- (23) *El Correo de Andalucía* 24-3-1995.
- (24) *El Correo de Andalucía* 1-4-1994
- (25) *ABC* 15-4-1990
- (26) Este sentido de espera se visualiza en la costumbre de muchos bares de ir marcando día a día el tiempo que queda para el Domingo de Ramos.
- (27) Tanto la iglesia reformada como la contrarreformista reaccionaron ante prácticas pascuales en las que el oficiante debía provocar la risa de los fieles en el curso de la liturgia del sermón y así escenificar el salmo pascual «Hic est dies quem fecit dominus, exultemus et laetemur in eo» (Jacobelli, 1991: 66). Los medios de los que se valía el sacerdote para provocar dicha risa fueron duramente censurados durante más de dos siglos hasta que se consiguió su completa erradicación.
- (28) *El Correo de Andalucía* 15-7-1994.
- (29) Véase Victor Turner, especialmente el cap. «Liminal to liminoid, in play, flow and ritual», pp. 20-60.
- (30) La prensa local da cumplida cuenta todos los años de cómo la dinámica innovadora no se ha detenido, y ello pese a que en los últimos años se insiste en la aparición de una actitud conservacionista por parte de las hermandades. Esto ha llevado a no desprenderse de las piezas sustituidas, al entenderlas como parte del patrimonio de la hermandad, pero no a dejar de emprender nuevas realizaciones.
- (31) La suscripción popular para adquirir o renovar enseres es una democratización de la donación, antaño sólo reservada a los estratos sociales pudientes. Valga como botón de muestra la llamada «operación centímetro» de la Hermandad de los Gitanos, para la realización del nuevo palio, el cual «se dividió» en pequeñas partes que podían suscribir los hermanos o cualquier devoto a cien, quinientas o mil pesetas (*ABC* 27-2-1994).
- (32) *ABC* 9-3-1995.

- (33) Sentenciaba Rafael Ariza que «hermanos devotos hay muchos pero costaleros no hay tantos» (*El Correo de Andalucía* 15-12-1993) y los hermanos Carlos y Manuel Villanueva tras afirmar que no les importaba que se dijera que estaban profesionalizando las cuadrillas y que eran los únicos capataces que cobraban por sacar un paso en Sevilla, apostillaban: «Oficialmente sí somos los únicos, pero por debajo hay más de uno que también, lo que pasa es que no rezan. Hay capataces que se dan el golpe en el pecho de hermanos y luego ponen la mano y llevan hasta costaleros cobrando» (*El Correo de Andalucía* 12-1-1994).
- (34) Para obtener una visión de la cuestión véanse la serie de entrevistas a capataces publicadas por *El Correo de Andalucía* (8, 15, 22, 29-12-1993; 12-1-1994; 24-1995) y las referencias al mismo en Velázquez Mijarra, esp., pp. 127-155.
- (35) El aumento espectacular de hermanos cofrades era evaluado negativamente por monseñor Amigo en los siguientes términos: «las cofradías (...) pierden su propia razón de ser, porque nos encontramos ante un montón de gente sin ideas claras sobre lo que significa ser cofrade; y esto sí que es peligroso. Porque con la masificación se tiende a la formación de grupos que acaban fragmentando a la cofradía y dan lugar a las presiones consiguientes a la hora de las candidaturas y a la vida de hermandad en general» (*ABC* 9-4-1995). La preocupación ante el funcionamiento democrático —es decir, con confrontación de pareceres— dentro de la hermandad ha llevado al ex-pregonero García Caviades incluso a cuestionar la validez de la legislación canónica que lo hace posible y a pedir la intervención de la autoridad eclesiástica cuando se presenten más de una candidatura. (*El Correo de Andalucía* 17-3-1995)
- (36) Ya el cardenal Solís en 1776 prohibía que en los «días santos pongan en los sitios donde hacen sus estaciones las cofradías mesas de comestibles ni licores, ni se transite con motivo de vender éstos por medio de ellas» (Aguilar Piñal, 302).
- (37) *ABC* 5-4-1994.
- (38) *El Correo de Andalucía* 2-4-1995.
- (39) Estos rituales de bebida y comida cambian con cada nueva generación y no es nueva la nostalgia ante dichos cambios. Así lo contaba Galerín en el artículo «Películas»: «Ha desaparecido el dulce clásico de las sillas. Ayer recorrimos toda la carrera en nuestra procesión y no vimos al clásico vendedor de *almendraos* de canela a perra gorda la *ocena*. La gente se cuida más, come mejor. El de los *almendraos* ha desaparecido para dejar paso al hombre de los *bocaillos* de jamón. —¡Hay cerveza! ¡Hay manzanilla! ¡Hay bocadillos! ¡Hay torrijas! — Pobre vendedor de los *almendraos* de canela, á perra gorda la *ocena*!» (*El Liberal* 11-4-1925). Como se puede apreciar todo lo que se menciona como de consumo novedoso es lo que en nuestros días se ha hecho típico.

Bibliografía

- Adelman, M.B., Parks, M.R. & Albretch, T.L. : «Beyond close relationships: social support and weak ties». En T.L. Albretch, M.B. Adelman and Associates, eds., *Communicating social support*. Newbury, CA: Sage Publications, 1987, 126-145.
- Adelman, M.B., Ahuvia, Aaron & Cathy Goodwin: «Beyond smiling: social support and service quality,» forthcoming in *Frontiers in Service Quality*, Roland Rust and Richar Oliver eds, Sage Press, 1993.
- Aguilar Piñal, F.: *Historia de Sevilla: Siglo XVIII*. Publicaciones Universidad de Sevilla. Sevilla, 1982.
- Alvárez Jusué, A.: «La cofradía de la Esperanza de la Macarena en el siglo XVII», *Archivo Hispalense*, 64-65. Sevilla, 1954.
- Anon: «Medio que se propone para el remedio de los escándalos y pecados que se ocasionan en las procesiones de Semana Santa. Sin reducir las ni prohibirlas. Dizesse en una palabra». Archivo de la Santa Iglesia Catedral de Sevilla, secc. IX, leg. 52.4. Sevilla, 1671.
- Gómez Lara, M. J. y Jiménez Barrientos, J.: *Semana Santa: Fiesta Mayor en Sevilla*. Alfar. Sevilla, 1990.
- *Memoria de un siglo: Sevilla y su Semana Santa*. Fundación el Monte. Sevilla, 1995.
- Granovetter, M.S.: «The strength of weak ties: a network theory revisited,» in P.V. Marsden & N. Lin eds., *Social structure and network analysis*. Newbury, CA: Sage, 1982, 105-130.
- Jacobelli, M. C.: *Risus Paschalis*. Planeta. Barcelona, 1991.
- Turner, V.: *From ritual to Theatre*. PAJ Publications. New York, 1982.
- Velázquez Mijarra, E.: *Léxico de capataces y costaleros*. Guadalquivir. Sevilla, 1994.
- Vovelle, M.: *Ideología y mentalidades*. Ariel. Barcelona, 1985
- Zerubavel, E.: *Hidden Rhythms*. University of California Press. Berkeley, 1981.

SEMANA SANTA DE SEVILLA: LA CONSTRUCCIÓN RECURRENTE DE UNA IDENTIDAD

Joaquín RODRÍGUEZ MATEOS
Universidad de Sevilla

José Félix Machuca, en su poéticamente heterodoxo *Swing María*, enunciaba sin paliativos: "Sevilla consigue en siete días lo que otras ciudades sólo pueden soñar". La ciudad se representa a sí misma en su fiesta por excelencia, en una manifestación de tintes religiosos que ha llegado a formar parte consustancial de la vida cultural de la ciudad. En los círculos oficiales se le trata de "Fiesta mayor", y en el discurso de los cofrades deja de ser Semana Santa para alcanzar el calificativo de "semana grande", en la que consideran los propios sevillanos su fiesta principal y definitoria. Ello revela suficientemente el hecho de constituir una fiesta viva, activa y dinámica -como recalca el profesor Isidoro Moreno-enfrentando su vigencia a la fosilización ritual que manifiestan otras fiestas españolas. La fiesta es, ante todo, un espectáculo que de sí misma representa la sociedad, interactuando sus miembros en público, por lo que en ella cobra relieve propiamente la comunidad celebrante. El comportamiento festivo está constituido por un conjunto de ritos simbólicos que exteriorizan los valores sociales en su nivel más profundo, por lo que estos rituales se revelan, pues, como la llave de los principios sociales que informan el ideario colectivo. Se fortalece de esta manera una conciencia común que materializa la identidad social al amparo de sus símbolos. En palabras de Gil Calvo, "la fiesta es la voz de la comunidad, que se congrega festivamente para hablarse a sí misma por boca de su transfiguración festiva" (1990: 39).

La Semana Santa constituye un período liminal, una transición ritual entre un antes y un después en la vida cotidiana del grupo, transición que, como expone Turner, es un período de empobrecimiento estructural y de enriquecimiento simbólico. De este modo, aparece como una totalidad simbólica en la que se integran, explican y justifican dominios de la realidad distintos y separados, como importante expresión del universo tradicional. Esto es, se integran y conjugan, en un marco de referencia único y común, una serie de significados objetivados socialmente y subjetivamente reales que conforman y dan sentido a diversos órdenes de la vida social. De esta manera explica la experiencia personal de los propios participantes en la fiesta -tanto en calidad de actores como de espectadores- y su biografía, integrándolas en una estructura significativa: gran parte de la experiencia, personal y colectiva, de los miembros de la comunidad encuentra sentido dentro de este marco de referencia, y se desarrolla dentro del mismo. Como expone Rafael Briones, un conjunto de elementos, aparentemente incoherentes, insignificantes, desarticulados e inútiles, se revelan dentro de una unidad coherente y viva. Esta celebración festiva, esta

totalidad simbólica, por tanto, se revela como un referente ideal, reconstruido y reelaborado cíclicamente, que integra, cohesiona, identifica y refuerza a la sociedad, en conjunto, y a sus miembros, considerados individualmente.

Por ello, la celebración festiva de la Semana Santa es una representación ideal y simbólica, con la que se construye efímeramente -en una ciudad de lo efímero- la ciudad que pretende ser, física y socialmente, y que, como tal, no existe. La fiesta construye así, a través de esta paradójica realidad ideal, una ciudad imaginada, una ciudad mental. Como tal construcción imaginaria, toda la realidad se desdibuja, transportándose a esa ciudad ideal, soñada o inventada, donde desaparecen todas las posiciones iniciales del orden estructural de la comunidad. La Semana Santa, a través de sus cofradías, recrea la ciudad que, en parte, quiere ser, trascendiendo su realidad, y que, en parte, quiere volver a ser según fue en tiempos, antes de los cambios sociales, poblacionales, económicos y urbanos que desarticulaban su tejido tradicional y la convirtieron apresuradamente en una urbe contemporánea y descompuesta. Podríamos decir que la ciudad se resiste a perder su identidad tradicional, con sus ritmos de vida aparejados, necesitando recrearla permanentemente para sentirla viva. La Semana Santa es una tremenda invención de la más profunda necesidad cultural: la de *ser*, y la de *ser idealmente*. La ciudad se hace real mediante un acto de construcción social, mediante una representación colectiva de carácter fundante que construye cíclicamente el orden social, tal y como ella cree y quiere verse. El periodista Antonio Burgos se preguntaba así: “¿No soñamos, acaso, a la ciudad los sevillanos, más que vivirla? Para nosotros, Sevilla es el mejor de los mundos, (...) ese recuerdo de la Semana Santa, esa invención personal que cada cual, cada año, se hace de su propia Semana Santa”. Hay, desde luego, tantas *semanas santas* como sevillanos, porque cada uno vive, y en parte construye, la suya propia a golpe de experiencia y sentimiento, insertándola en ese sueño colectivo, en esa recreación ideal que la ciudad hace de sí misma. Es la Semana Santa entera un inmenso símbolo de la ciudad soñada, de la ciudad ideal y efímera. Cumple así la fiesta su fin -en palabras de Carmelo Lisón- idealizando, a la vez que sacraliza, a la comunidad, de donde nace su profunda autocomplacencia.

En esas fechas, y al calor de sus elementos evocadores, se concentran las sensaciones y situaciones que conforman la experiencia personal de los participantes en la fiesta. La interacción de la emoción religiosa promueve el estímulo de unos a otros y refuerza las concepciones compartidas, originando una fuerte *communitas* ideal que origina esa especial sensación de igualitariedad que las fiestas populares producen en los participantes en ella, una impresión de disolución de las desigualdades ante la representación colectiva de cuanto une y vincula a los miembros de la comunidad por encima de sus divisiones internas, como manifestación de la continuidad social. Este proceso supone, para Clifford Geertz, una idiosincrática transformación de la realidad al fusionarse, gracias al ritual festivo, el mundo vivido y el mundo imaginado en un período liminal homogéneo y solidario, “hecho de indisoluble efervescencia colectiva” (Gil Calvo, 1991: 41). Como exponen Gómez Lara y Jiménez Barrientos (1990: 31), es “un momento de afirmación personal y social y de homenaje a la ciudad y a su historia”, sacralizándose de este modo el tiempo festivo. La tendencia de éste a su expansión, a su ampliación sobre el tiempo ordinario y profano -lo

que se está constatando en los últimos años con la "ocupación" semanasantera de los días de la semana de Pasión, previos a la Semana Santa- no es más que un afán por prolongar la efímera disolución de la realidad ordinaria en esta trasmutación ideal de la ciudad soñada, hasta el punto de que su finalización suele provocar en muchos de los participantes unos estados de ánimo que oscilan entre la nostalgia, la tristeza y el más profundo abatimiento.

De todas maneras no es sólo suficiente que exista la ciudad, que se revele en la conciencia colectiva como tal realidad, sino que su existencia debe renovarse periódicamente para sostener su verosimilitud, debiendo mantenerse viva y reafirmarse por escrupulosa repetición. Durkheim afirmó ya que "no puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad", debiéndose alcanzar por medio de "reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos". Esta repetitiva reproducción que produce el tiempo circular afianza y consolida así los valores y símbolos tradicionales que conforman el sistema de significados de la sociedad. El tiempo cíclico de la fiesta cumple así su función, apareciendo siempre como un referente anhelado sobre el horizonte de la vida cotidiana: no son infrecuentes los bares tradicionales en los que se lleva la cuenta exacta en una pequeña pizarra de los días que restan para el nuevo inicio de la Semana Santa. El ritual periódico se revela, pues, como el mecanismo básico para mantener la importante funcionalidad simbólica e integradora de la fiesta como medio de reproducción de la identidad individual y colectiva, y su magnitud -cualitativa y cuantitativa- es exponente de ello.

Este concepto de *pertenencia*, su sensación entre los miembros de la comunidad, se revela como uno de los puntales de toda la estructura, ya que mantiene por sí mismo, por encima de otras posibles consideraciones, la identidad, la integración y la participación. Y es que la auténtica función asociativa de las hermandades no está, para este amplio sector de la sociedad que aglutina, tanto en su socialización directa en la comunidad como en su integración simbólica en la misma a través de la identidad que estas asociaciones le confiere. Para un hermano de cualquier hermandad no es importante el asistir frecuentemente a ella, sino saberse hermano de ella y, como enunciaba Núñez de Herrera, "sentirse inscrito en ella", en donde radica una gran parte del éxito asociativo de las hermandades. Y de aquí el hecho fundamental de la celebración periódica, de la repetición cíclica de la fiesta, para promover esta sensación de pertenencia de los cofrades a su cofradía, en concreto, o de los ciudadanos a su ciudad, en general. Tal como exponía Elizabeth Nottigham (1964: 28), "el proceso mismo de compartir ritos y creencias simbólicas fortalece en el grupo el sentido de su propia identidad, y acentúa su "nosotros sentimos"", intensificándose así los vínculos simbólicos entre los individuos. Este *sentir en común* por un conjunto social -suficientemente motivado por los estados anímicos suscitados en él por la interacción con los símbolos sagrados- es lo que origina que el proceso mismo de compartir los ritos fortalezca en el grupo el sentido de su propia identidad en una sensación de *comunidad de fieles* "frente a la potencial amenaza del entorno y de sus miembros" (Mol, 1976: 65). El colectivo cobra de esta manera un sentido global de la existencia, ensalzan-

do hasta la hipóbole una conciencia social de *superioridad*, ante y frente al exterior, que reafirmará su personalidad específica y diferencial. "Porque -en palabras de Carmelo Lisón (1983: 60)- en definitiva, los actores en esa fiesta teatral, u orgía simbólica, lo que hacen es pensarse y celebrarse a sí mismos como solidarios internamente y diferentes de otras comunidades, como superiores-mejores en una compuesta palabra".

En el proceso de construcción social de la realidad, "la identidad constituye un elemento clave de la realidad subjetiva" (Berger y Luckmann, 1986: 216). La ciudad se mira a sí misma en la Semana Santa y bebe en sus formas externas para reactualizar y reforzar los patrones definitorios de su identidad social. Todo cuanto transmite estos códigos socioculturales -la estética, los "pregones", la infraliteratura *sensiblera*, los actos de exaltación...- son siempre tildados de "muy sevillanos" o "muy nuestros" en tanto reproducen y alimentan el tópico como seña de identidad específica. Este hecho de poseer un repertorio común de representaciones sociales desempeña -como afirma Ibáñez Gracia (1988: 54)- "un papel importante en la configuración de la identidad grupal y en la formación de la conciencia de pertenencia grupal". La propia formalización de la Semana Santa es en sí, pues, el objetivo de la acción ritual de la comunidad como referente principal de sí misma. Para ello, la sociedad necesita intensificar la producción simbólica, poniendo en juego y consumiendo grandes dosis de lo que podría denominarse *estética cofrade*. La superabundancia de "pregones", carteles anunciadores, exposiciones, proyecciones y conferencias inciden así en la conformación de una identidad que trasciende ya la propia celebración de la Semana Santa, alimentando la autoestima social en torno a sus símbolos. La prensa recoge día a día, con el beneplácito de los cofrades, la abundante información producida por las hermandades, originando una eclosión que se convierte al tiempo en un fuerte canal de transmisión de identidad, opinión y valores, contribuyendo a su extensión. Como exponía un antiguo Hermano Mayor de una hermandad, "es una demanda necesaria que, incluso con sus riesgos, es provechosa para aquéllas [las hermandades] y ayuda a un mejor conocimiento y transparencia sobre la vida de nuestras hermandades y cofradías", si bien hay *oficialistas* que denuncian una artificial construcción de éstas a causa de tales influencias.

La fiesta, articulada en un conjunto de celebraciones rituales, ordena todos los acontecimientos colectivos "dentro de una unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro" (Berger y Luckmann, 1986: 133). De esta forma se reproduce permanentemente una continuidad, vinculando la realidad con la historia y con los hechos tradicionales, de manera que se trascienda la finitud de las personas con la permanencia de la celebración, por lo que se otorga una fuerte estabilidad a toda la estructura ceremonial en su conjunto. Como siguen exponiendo Berger y Luckmann, "todos los miembros de una sociedad pueden ahora concebirse ellos mismos como pertenecientes a un universo significativo, que ya existía antes de que ellos nacieran y seguirá existiendo después de su muerte". Surgirá de este concepto el enorme peso que la tradición -"canon universal en las cofradías", como exponía Antonio Burgos- adquiere en estas asociaciones populares.

Siguiendo esta formulación, las hermandades buscan siempre en el pasado la justificación y el refrendo de cuanto son y llevan a cabo, haciendo aparecer inalterada la con-

tinuidad histórica -que se pretende más antigua de lo que suele ser realmente- y motivando así el sentimiento de *obligatoriedad* de la transmisión tradicional. El sentido del ritual exige el cumplimiento minucioso de la tradición, al que deben atenerse los participantes de forma coactiva, a pesar de que la fiesta se transforme continuamente de manera más o menos perceptible. La sucesión de los valores y el adoctrinamiento en ellos se revelan necesarios para la continuidad del universo simbólico, por lo que los procesos de enculturación son continuos a lo largo de la actividad convivencial y de culto de las hermandades, especialmente en torno a la juventud. Del mismo modo, las tradiciones familiares llegan a provocar en muchos casos una adscripción casi automática -sobre todo para el caso de los varones, siendo ésta por lo común una línea de transmisión patrilineal- por cuanto se institucionaliza la pertenencia a la hermandad en el núcleo familiar, que se convierte de esta manera en símbolo integrador del mismo. La pertenencia a la corporación se renueva en tres cuartas partes de las familias adscritas tradicionalmente a alguna de ellas, produciéndose con frecuencia la inscripción en las mismas de los hijos recién bautizados de los cofrades, con lo que se establece un continuo en los patrones de identificación socioculturales. Es motivo de orgullo para una amplia mayoría de cofrades contribuir a la perpetuación generacional de la adscripción, transmitiéndose de esta forma conscientemente unas específicas señas de identidad que mantienen la continuidad del universo simbólico, como así se expresa repetidamente por ellos mismos: "Todos mis hijos son hermanos, también mis nietos, desde que nacieron. En mi familia es una institución"; "Gratificación personal ha sido para mí la incorporación de mis hijos y familiares cercanos a la cofradía. En ellos veo la continuidad de una obra que ha sido un motivo fundamental en mi vida"; o bien "Yo he sabido transmitir la dedicación y devoción que siempre he sentido por la hermandad a mis hijos, y más tarde a mis nietos". Esta frecuente simbiosis entre familia y hermandad suele conferir un sentido y un orden simbólicos a la propia familia como unidad social, de donde derivan fuertes sentimientos de deber y obligación en mantener el vínculo asociativo, retroalimentando la pervivencia de la institución. Como interpreta Pedro Gómez, esta continuidad "es como un cíclico hacerse presente los antepasados, lo que ellos determinaron y establecieron como costumbres y tradiciones engendradoras de la vida social contemporánea. Por eso, recuperar una fiesta perdida es una forma de rendir homenaje a esos antepasados, reconocer su paternidad, sentirse miembros de una comunidad concreta y transmitir a los descendientes el legado de una identidad cultural sin la que podrían hallarse desarraigados y desquiciados" (1992: 41).

Al hilo de esta ideación se rememoran e intentan recuperar hechos perdidos, en una obsesiva búsqueda de una tradición legitimadora en permanente contradicción con su propia realidad actual. Ante la desintegración de muchas categorías de identidad -políticas, ideológicas, religiosas...- la sociedad se aísla, se refugia celosamente en su propia tradición simbólica, de forma que contribuya a su periódica reafirmación. Se lamenta la pérdida de algunas tradiciones al tiempo que se alaba la recuperación de otras. "Como alguien ha dicho por ahí -declaraba a la prensa el Presidente del Consejo de Cofradías de Sevilla- en las cosas relativas a la Semana Santa, cuanto menos se toque, mejor". Tal como afirmaba Mircea Eliade (1951: 84) "el pasado no es sino la prefiguración del futuro", con lo que la tradición simbólica se perpetúa a sí misma. Se da de esta manera una tendencia hacia la

inercia de las acciones institucionalizadas, motivando la permanencia de la realidad a base de reprimir expresamente cuanto aparece como innovación rupturista de la tradición. Esto es lo que lleva a decir a Gil Calvo que "la clave del ritual reside en la rutina: en los hábitos adquiridos e interiorizados en la memoria para que puedan ser automáticamente reproducidos sin necesidad de prestarles atención consciente" (1991: 49).

La cultura andaluza se caracteriza, en términos generales, por su escasa articulación social. El hecho de constituir uno de los islotes que más ha tardado en incorporarse a la modernización industrializadora ha provocado la persistencia de ciertos núcleos de integración basados en el asociacionismo religioso tradicional, estructurantes característicos de las sociedades pre-modernas, de donde emana la fuerte proyección de las hermandades y cofradías. Desde luego, en una sociedad con una fuerte tradición de componentes socio-religiosos, la filiación parental cristiana favorece y estimula la adscripción en asociaciones voluntarias de fines explícitamente religiosos. Cumplen aquí las hermandades su papel como lugar de encuentro y comunicación entre los miembros de un mismo sector, grupo o comunidad de origen. Algunas de sus características tradicionales, como la de constituirse en "clubs de varones" o el comensalismo ritual, perduran aún, aunque sometidas a una paulatina disolución a causa de los cambios socioculturales, y abolidas, en buena medida, por la cultura de masas (Gil Calvo, 1991: 116).

Por otra parte, el mundo urbano provoca *per se* una creciente disolución de las identidades personales. La atomización de la vida cotidiana, la despersonalización de las relaciones sociales y el individualismo suelen conllevar una serie de tendencias divisorias de la comunidad -geográficas, personales, psicológicas- y el consiguiente desarrollo del anonimato, de donde emana una creciente sensación de necesidad de integración social. Con uno u otro fin explícito, se busca la impresión de comunidad, de intereses compartidos en interacción con otros; y lo que es más, de *comunicación* con los demás. La sociedad compleja trenza intrincadas redes de relaciones sociales en las que se juegan roles determinados, donde las instituciones tradicionales desaparecen como centros de intercambio: de aquí la disolución de las relaciones interpersonales que han mantenido la integración social basada en el parentesco, la etnicidad, la edad o el territorio, y la necesidad de su sustitución por otras alternativas funcionales basadas en criterios de corporativismo y de voluntariedad, aunque persistan, entremezcladas o residualmente, algunas de estas bases.

Este proceso suele llevar aparejada una intensificación del papel social de las organizaciones religiosas. Su carácter integrador origina un fuerte sentimiento de pertenencia frente al poder divisorio del nuevo orden social. El carácter cohesivo manifestado por la religión tradicional ha venido, pues, a reforzar las necesidades sociales de vertebración, ofreciendo un conjunto simbólico de significación que integra e identifica al conjunto social a través de sus diversas estructuras. Estas asociaciones suponen al mismo tiempo una defensa de los valores tradicionales como orientaciones básicas de la sociedad, contribuyendo con ello a la cohesión social por su cristalización en símbolos religiosos. El obvio carácter conservador que suponen implica su papel recurrente en las épocas de tensión o crisis, como en las situaciones de cambio sociocultural que han afectado a la vida española, en general, en los últimos veinte o veinticinco años. Al ser éstas unas institucio-

nes fuertemente tradicionales se convierten en importantes instrumentos revivalistas, reforzando la supervivencia y mantenimiento de los valores y formas de comportamiento, al tiempo que transmitiéndolos al nuevo orden social. El peso de los valores religiosos defendidos por las hermandades consolidan aún más su carácter tradicional, por cuanto promueven normalmente el conservadurismo y militan en contra del cambio, lo que supone un respaldo implícito de la costumbre como comportamiento sancionado (Nottingham, 1964: 57-58). Institucionalmente suelen levantar fuertes barreras ante las influencias del mundo moderno, perpetuando los valores tradicionales y la identidad cultural, ya que "una identidad sacralizada es una identidad estabilizada frente al cambio o legitimada ante el cambio" (Recio, 1985: 41). Esto se hace más acentuado en los momentos de una rápida dinámica social, en los que valores e identidades quedan amenazados por una ruptura de la tradición, de donde emana el fundamentalismo de que suelen hacer gala las propias hermandades y cofradías frente a las corrientes ideológicas externas. Del cumplimiento de estos fines surge el permanente control purista por los individuos que viven más profundamente la tradición simbólica -los iniciados, que para el mundo de las hermandades y cofradías reciben el nombre de capillitas, lo que "a unos suena como el mejor de los panegíricos y en la que otros encuentran la peor de las ofensas" (Burgos, 1972: 70). El conservadurismo derivado de esta tendencia provoca ciertos recelos hacia todo lo novedoso, argumentándose siempre el fuerte sentido de la tradición, refrendada históricamente, para justificar el continuismo de la acción. Ejemplos de ello se encuentran con abundancia en el discurso de los cofrades: "seamos defensores a ultranza de nuestras tradiciones arraigadas día a día por nuestros padres y abuelos, y no nos dejemos llevar por los modernismos religiosos, que también los hay, y un buen día nos podamos arrepentir...". Lo que desde dentro amenaza a la tradición es situado rápidamente bajo el ámbito del "folklore", un término negativo para la gran mayoría de los cofrades -por encima de todo, un término descalificador- como instrumento vaciador de la supuesta integridad de las formas; los "excesos" se hacen "folklore" para los conservadores de las formas tradicionales, de manera que se dice que "sobran cosas y debería procurarse que no se pierdan los valores auténticos". Esto suele desembocar en un purismo fundamentalista de las formas externas con que se presenta el ritual y de su particular estética, caracterizadas por su inercia.

No obstante, la dinámica sociocultural provoca paulatinamente una serie de fisuras en el universo tradicional. El mayor o menor grado de rechazo de las innovaciones depende de la intensidad de las mismas -su capacidad rupturista y deslegitimadora- y de la diligencia o impetuosidad con que se producen, de lo que es buena muestra la diferencia en las reacciones expresadas en los casos de la incorporación activa a las hermandades de la juventud, por un lado, o la mujer, por otro. Al tiempo que se reproduce la tradición, ésta se readapta tácitamente, integrando y legitimando el cambiante orden institucional. La comunidad necesita integrar continuamente las novedades en el pensamiento social, acomodar las alteraciones producidas en sus estructuras como resultado de la dinámica y el cambio sociocultural; y ello, obviamente, de una manera ordenada, ritualizada, incorporando situaciones cambiantes de forma no dramática ni rupturista, que reactualice y reconstruya regularmente el nuevo orden social. "Es así -según Ibáñez Gracia- cómo nos

adaptamos a las nuevas realidades sin que éstas nos transporten permanentemente hacia paisajes totalmente extraños" (1988: 54). El hecho de que el ritual presente siempre la realidad en términos ideales, pulsando los símbolos y su acción evaluativa por su carácter cohesivo y sancionador, confiere un orden legítimo y supremo a las cambiantes estructuras sociales, de donde emana su funcionalidad y, por ende, su vigencia. De esta manera han evolucionado las hermandades, con una mayoritaria sensación de inalterabilidad histórica. Por ello mismo la tradición se inventa cotidianamente dentro de las hermandades, con fines de legitimación. Normalmente representan opciones concretas de acciones llevadas a cabo por ciertas personas o grupos, o bien expresan intereses determinados y preferencias de la corporación frente al exterior, que rápidamente devienen en "tradición" para imponerse sobre otras opciones a modo de intencionadas reproducciones sociales. En ocasiones, incluso, este procedimiento se instrumentaliza frente a otras opciones que se tachan de "modernistas" o de innovaciones poco acordes con las tradiciones -"...ese modernismo que tanto desnaturaliza algunas de nuestras más importantes cofradías"- imponiéndose ese pretendido purismo que exponíamos antes, del que estas opciones se consideran valedoras y defensoras.

Por otra parte, las barreras levantadas por estas instituciones tradicionales ante la modernidad laica suelen venir impregnadas de una cierta "nostalgia de la 'sociedad perfecta' de ayer, groseramente idealizada" (Tincq, 1995: 685). Se encuentran con alguna frecuencia en el discurso tradicional de los cofrades ciertos postulados que pretenden que el universo simbólico retorne a *sus fuentes auténticas* en busca de su pureza prístina, como ya expuso el profesor Moreno Navarro (1982: 37ss.) cuando cualquier práctica, institución, creencia, etc., se considera ha sido contaminada por adherencias extrañas a su propia naturaleza. Como describía Elíade, "una nostalgia de los orígenes con deseo de recuperación del mismo", motivando una "regeneración por retorno al tiempo original" (Elíade, 1951 y 1957). En un reciente artículo publicado en el diario *El País* bajo el título "El origen: meta y mito", el filósofo Fernando Savater nos recuerda que tanto en el campo de la religión, como en el de la filosofía y la política -aspecto éste en el que centra su ensayo-, se está asistiendo "a un regreso incontenible de lo originario o, más bien, a un regreso colectivo hacia lo originario". Como él mismo afirma, en situaciones de confusiones y tensión el futuro aparece desconcertante -"cuando no francamente amenazador"- ante un presente que decepciona por su trivialidad, con lo que "el origen se ofrece como un asidero a partir del cual se podrá otra vez con firmeza valorar, discriminar y decidir (...) de modo que hay que rescatarlo, establecerlo de nuevo, revelarlo...". Los sectores sociales más ortodoxos que integran y dirigen las hermandades y cofradías buscan en este retorno a la supuesta pureza religiosa original un refugio ante la tan denunciada secularización de la sociedad. Se trata de una pretendida purificación de cuantos males se les achacan, estimando no pocas veces impulsada fuertemente por los planteamientos vertidos en los análisis de las Ciencias Sociales. Tomo como ejemplo para ello la cita de un cofrade significativo, que expresa con suficiente claridad tales aspectos: "Ante esta progresiva desacralización de nuestras instituciones, alentada desde las más diversas esferas, ¿qué camino deben seguir nuestras juntas de gobierno para compensar este movimiento arrollador? La tarea

es verdaderamente ardua y compleja, pero en el fondo sencilla: volver a la idea originaria y fundacional que posibilitó la creación de tantas y tantas hermandades". Pero el retorno a los orígenes, como escribe Savater, "legitima a unos para excluir a otros". El origen es una señal distintiva que suele crear en las personas una conciencia de *elección* frente a los demás, originando su superioridad simbólica como *garantes de la autenticidad*. Por ello, se estará siempre atentos a reconstruir y conmemorar el mito de origen como el fundamento legitimador de la realidad. Juega, por tanto, la Semana Santa de Sevilla en la actualidad un importante papel recurrente en la construcción de la identidad de la ciudad, recreando simbólicamente de forma periódica su estructura, sus elementos definitorios y su sistema de valores, y contribuyendo a la integración en ella de los cambios sociales y urbanos producidos. Las hermandades de la ciudad, en su calidad de agentes activos en la conformación del modelo festivo, desempeñan así en buena medida el mismo papel que Tincq (1995: 684 ss.) otorga a otro buen número de comunidades y grupos más o menos místicos, surgidos como reacción al entorno cultural, social y político de la postcristiandad -separado de Dios y de la influencia de la Iglesia- ante un mundo desacralizado que amenaza su identidad tradicional y la disolución de sus valores. Este particular fundamentalismo, en común con tales grupos, intenta resistir, a partir de la defensa de la tradición religiosa, a una modernidad a la que se juzga agresiva, anónima y desacralizadora, para, con la nostalgia de un orden perdido e idealizado, volver a colocar como reacción el papel de la religión y del ordenamiento social aparejada a la misma en el centro de la vida institucional. Emanan de aquí la pretendida integridad religiosa expresada en el reciente discurso de los cofrades, que, inmersa en otra serie de consideraciones e intereses en los que no vamos a entrar aquí, suponen el fundamento de una pretendida renovación religiosa que devuelva a la comunidad su identidad y su estructuración tradicional, y que la pastoral eclesial busque denodadamente en su ya secular afán depurador de las expresiones religiosas populares.

Bibliografía

- Berger, P. y Luckmann, T.: *La construcción social de la realidad*. Amorrotu-Murguía. Madrid, [1966] 1986.
- Burgos, A.: *Folklore de las cofradías de Sevilla*. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1972.
- Elíade, M.: *El mito del eterno retorno*. Emecé Editores. Buenos Aires, [1951] 1968.
- Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México, [1973] 1987.
- Gil Calvo, E.: *Estado de fiesta*. Espasa Calpe. Madrid, 1991.
- Gómez García, P.: "El cíclico retorno del paraíso: fiestas en Bérchules", en *Fiestas y Religión en la cultura popular andaluza*. Universidad de Granada. Granada, 1992.
- Gómez Lara, M. J. y Jimenez Barrientos, J.: *Semana Santa: fiesta mayor en Sevilla*. Alfar. Sevilla, 1990.
- Ibáñez Gracia, T. (Coord.): *Ideologías de la vida cotidiana*. Sendai. Barcelona, 1988.

- Lisén Tolosana, C.: *Antropología Social y Hermeneútica*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1983.
- Mol, H.J.: *Identity and the Sacred*. The Free Press. Nueva York, 1976.
- Moreno Navarro, I.: *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Excmo. Ayuntamiento. Sevilla, 1982.
- Nottingham, E.: *Sociología de la Religión*. Paidós. Buenos Aires, 1964.
- Recio Adrados, J.L.: "Religión", en Salustiano del Campo (Ed.), *Tratado de Sociología* Taurus. Madrid, 1985.
- Tincq, H.: "El auge de los extremismos religiosos en el mundo", en Jean Delumeau (Dir.), *El hecho religioso*. Alianza Editorial. Madrid, 1995

LA VITALIDAD ACTUAL DE LA SEMANA SANTA ANDALUZA: MODERNIDAD Y RITUALES FESTIVOS RELIGIOSOS POPULARES (*)

Isidoro MORENO NAVARRO
Universidad de Sevilla

El estudio socio-antropológico de los rituales colectivos festivos

Desde hace ya bastantes años, tengo como uno de mis intereses centrales en el campo de la Antropología el análisis de las fiestas. Un buen número de mis libros, artículos y otros trabajos están dedicados a cuestiones de tipo teórico y metodológico sobre el "hecho festivo" y al análisis de estos rituales colectivos, sobre todo en Andalucía, desde la perspectiva de la metodología para su estudio, desde la atención al asociacionismo y la sociabilidad ritual especialmente concretados en los sistemas de hermandades y cofradías, desde el análisis de los diversos niveles de significación de los iconos religiosos en la cultura andaluza, desde el análisis de las relaciones entre religiosidad popular andaluza e Iglesia Católica, o analizando concretos procesos rituales tan importantes como los de la Semana Santa o la romería del Rocío (1). Desde un principio, mi interés no se centró en las vertientes filológicas, en la indagación sobre orígenes o en la búsqueda de elementos más o menos pintorescos o insólitos que señalaran situaciones, reales o supuestas, de "*supervivencias culturales*". Tampoco he participado de los planteamientos púramente ideográficos, que no pocas veces rozan la metafísica o el ensayo literario, de quienes defienden, en la línea de Mircea Eliade, que la fiesta supone el paso de lo profano a lo sagrado, la búsqueda de un tiempo primigenio en el que encontraríamos "*la dimensión sagrada de la vida*" y experimentaríamos "*la santidad de la existencia humana en tanto que creación divina*" (2).

Como antropólogo, me interesan especialmente los rituales festivos colectivos en cuanto son *expresiones simbólicas de la vida social*; como contextos que nos revelan, si son analizados desde el corpus teórico y la metodología adecuados, aspectos muy relevantes del sistema cultural y de la estructura social de las sociedades y grupos que las organizan y celebran: sobre sus mecanismos sociales, políticos, económicos e ideáticos y sobre los diversos *Nosotros* identitarios e identificatorios en ellos existentes; sobre sus relaciones de conflicto y/o consenso y sobre su propia evolución y transformación (3).

(*) Algunas de las ideas centrales de este trabajo fueron ya expuestas en la primera *Summer School on Religions in Europe* (Passignano, Florencia, 1994), y en las Primeras Jornadas sobre Religiosidad Popular (Almería, 1996).

En este sentido, los procesos rituales festivos son especialmente reveladores de la realidad social —de las prácticas y representaciones sociales— tanto por lo que reflejan como por lo que ocultan o niegan de ella. Tanto en lo que expresan de *estructura* como en lo que manifiestan de *communitas*, para utilizar la terminología de Turner (4). Las fiestas son, así, un lenguaje *sobre* la realidad y poseen un código comunicativo y un campo de significaciones sin acceder a los cuales captaríamos de ellas todo lo más los aspectos sensoriales, sin llegar a entender sus significados; que son múltiples dada la naturaleza polisémica de todo mensaje simbólico.

Estoy de acuerdo con García Canclini cuando este afirma, contrariamente a lo que muchos han señalado con indudable ligereza, que no existe oposición absoluta entre fiesta y vida cotidiana, entre el tiempo de trabajo y el de la fiesta, entre los elementos cotidianos y los ceremoniales. La fiesta *“no es una huida del orden social, sino más bien el intento de imponer un orden mediante el ritual a poderes que el pueblo siente incontrolables”*; es *“un fenómeno global que incluye todos los aspectos de la vida social, mostrando el papel de lo económico, lo político, lo religioso, lo estético, en el proceso de continuidad-transformación”*, y su *“repetición, desaparición e innovación pueden ser leídas como esfuerzos por intervenir en la remodelación de las estructuras sociales, mantener una regulación endógena de la vida social local o reformularla en su integración al orden externo”* (5).

Por mi parte, no voy a repetir aquí cuanto ya he escrito o analizado en otros lugares y ocasiones: voy a centrarme en tratar de dar respuesta a una cuestión que estimo fundamental: ¿cómo podemos explicar el actual marcado áuge en Andalucía de las fiestas religiosas populares, siendo la andaluza una sociedad en la que los índices de participación en el ritual litúrgico de la misa y en los sacramentos que no constituyen ritos de paso están entre los más bajos de España, y estando también este nuestro país andaluz caracterizado hoy por su plena existencia en la Modernidad, con lo que ello supone de elevado laicismo en la cotidianidad de la mayor parte de los andaluces?

La mayoría de los intentos de respuesta a esta pregunta, cuando existen, pasan mayoritariamente por la referencia a “la fuerza de la tradición”. Sería esta vigencia de la tradición la causa principal del mantenimiento de la gran cantidad de procesiones, romerías y otras fiestas, generalmente con muy alta participación popular, que tienen lugar en todas nuestras ciudades y pueblos en fechas particulares, y que en Semana Santa alcanzan su mayor densidad al celebrarse simultáneamente en todos sitios.

Si aceptáramos, sin más, esta respuesta —que surge espontáneamente, por constituir el modelo de explicación consciente, por ello el menos explicativo— deberíamos realizar una nueva pregunta: la de por qué “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 y la propia Andalucía en su articulación en Europa y en el mundo.

La respuesta de “la tradición” es 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 socialmente muy poco relevantes, mientras otros se han mantenido o cobrado un fuerte áuge. Ni de por qué ello ha sucedido sobre todo en Andalucía y sus áreas de influencia mucho más, e incluso en contraste, con muchos lugares pertenecientes a nuestro mismo ámbito civilizatorio mediterráneo. Deberíamos preguntarnos si se trata realmente de perduración de la tradición o, más bien, de un proceso de resignificación y de generación de nuevas funciones que impregnan y transforman instituciones y formas “tradicionales” y que son adaptativas al nuevo mundo en que vivimos. Un mundo que en modo alguno es el “tradicional”. Deberíamos preguntarnos: ¿es adecuado aplicar el calificativo de “tradicional” a la actual Semana Santa de Almería, de Granada, o incluso de Málaga o Sevilla? Y si lo hacemos, ¿en qué sentido ello podría ser correcto y en cuáles no? Las motivaciones, los comportamientos, la relación misma entre los rituales y la cotidianidad, ¿son las mismas, o equivalentes, hoy que en otras épocas? ¿No estaremos usando y abusando desmesuradamente de la noción de “tradición”? Incluso, ¿no deberíamos aplicar a aquellas, en muchos aspectos, el concepto acuñado por el historiador británico Eric Hobsbawm de “*invención de la tradición*” (6)? ¿Por qué, por ejemplo, en la Semana Santa de Sevilla, se consideran “tradicionales” los modelos de pasos de palio, o de túnicas de los nazarenos de las cofradías de barrio, o de vestimenta de los *armaos* de la Macarena, cuando sabemos que los inventó Juan Manuel Rodríguez Ojeda a comienzos de este siglo? ¿Hasta qué punto, las músicas, los recorridos, las emociones, son “tradicionales”?

En nuestro análisis, partimos de que tanto la Semana Santa como la mayor parte de los procesos rituales festivos populares existentes hoy en Andalucía, en cuanto a sus dimensiones y funciones fundamentales, son *hechos sociales* y *simbólicos* que hay que inscribir, y sólo pueden ser explicados, en la modernidad y no principalmente en base a la perduración de rasgos “tradicionales”, aunque puedan existir instituciones y elementos culturales que posean gran antigüedad. En este sentido, no hay que olvidar que, como todo patrimonio cultural de un pueblo, en nuestro caso el andaluz, la Semana Santa supone una *superposición de temporalidades*. Pero es la *modernidad*, en concreto el tipo específico de modernidad existente en la Andalucía de nuestros días, y no su ausencia o la supuesta pervivencia del mundo “tradicional”, lo que está en la base del actual áuge en nuestro país de los rituales festivos populares mientras en otros muchos lugares han desaparecido por completo o se han convertido en casi meros espectáculos para consumo turístico.

Hacia una necesaria revisión del concepto de modernidad

Existen dos errores fundamentales muy generalizados respecto al concepto de modernidad que impiden, en mi opinión, un adecuado planteamiento de los análisis tanto en relación con las fiestas populares como con otros fenómenos de la realidad contemporánea. Ambos errores están contenidos en las corrientes hegemónicas del pensamiento occidental que van desde los ilustrados del siglo XVIII hasta el pensamiento *light* postmoderno, pasando por las diversas variantes de la ideología liberal-burguesa y por la casi totalidad de las escuelas marxistas. Consisten, por una parte, en considerar que la

modernidad equivale necesariamente, en todos los niveles y aspectos de la vida social y mental, a homogeneización cultural. Y, por otra, en creer que a mayor modernidad mayor secularización, en correlación siempre también directa, o mejor cabría decir, automática.

El concepto ilustrado (y lineal) de *progreso*, el concepto weberiano de *racionalidad* y el concepto marxista de *desarrollo* (ilimitado) *de las fuerzas productivas*, están en el núcleo del pensamiento europeo dominante desde hace más de doscientos años; un pensamiento axiomáticamente racional y científico, en términos absolutos, pero que representa realmente un doctrinarismo que incapacita para comprender en todas sus dimensiones la naturaleza, las sociedades humanas, los individuos concretos y las relaciones dinámicas entre ellos. Y que es radicalmente antidialéctico y unidimensional.

Junto a la relativa homogeneización que, sin duda, ha supuesto en algunos aspectos el proceso de mundialización en el que sin duda estamos inmersos —que, de todos modos, es más bien una globalización del mercado de capitales y del mercado de la información que un acercamiento a la *aldea global* que apuntara MacLuhan—, y en gran parte como reacción al mismo, asistimos también, la mayoría de los “intelectuales” occidentales u occidentalizados, en una penosa situación de sorpresa y desconcierto cuando no de temor, a la acentuación, reconstrucción o aparición de identidades e identificaciones colectivas: identidades etnonacionalitarias y de sexo/género; identificaciones colectivas a través de referentes religiosos, musicales, deportivos... Cuando desde todos los ámbitos del pensamiento europeo se nos afirmaba que la *modernidad*, tanto en el plano económico como social, político, cultural e incluso psicológico, había de llevarnos indefectiblemente al individualismo absoluto —cada individuo, y sólo el individuo, sujeto único de emociones, obligaciones y derechos, se generan nuevas solidaridades colectivas o reaparecen otras que se creía desaparecidas, “superadas”, arrojadas al muchas veces despectivamente llamado baul de la Historia, y que, como contradicen la supuesta “ley” de la modernización, son descalificadas, cuando no estigmatizadas, atribuyéndoles una *naturaleza* “tribalista”, “irracional” o “arcaica”, cuando no “reaccionaria” o “fundamentalista”. Pero, en todo caso, pocos podrán negar hoy que, en gran medida, la *aldea global* a la que se refería McLuhan podría también ser llamada, no con menor realidad, *babel planetaria* o *mosaico de identidades*

***Sacralidad versus secularidad y religión versus laicismo:* los dos ejes de coordenadas para el análisis.**

Tampoco es cierto que la modernización suponga necesariamente secularización. Esta idea, de hecho también compartida desde paradigmas distintos por Marx y Weber, defiende que a mayor racionalidad (versión weberiana), o mayor desarrollo del conocimiento científico y técnico —de las fuerzas productivas— (versión marxista), menor presencia del ámbito de lo sagrado en la sociedad y mayor secularización de esta. En el orden social racional (variante weberiana) o tras la revolución científico-técnica (en sus diversas variantes marxistas) no habría lugar para lo sagrado. La modernidad —entendida de ambas diferentes maneras— conllevaría automáticamente un acelerado proceso de secularización.

Contrariamente a ambos planteamientos, coincidentes en sus conclusiones, porque en realidad lo son en sus raíces, sostengo que lo que caracteriza realmente a la *modernidad* no es la ausencia de lo sagrado sino precisamente la pluralidad de sacralidades, la fragmentación de lo sagrado y no su desaparición.

Ante esta doble fragmentación no prevista: fragmentación de la supuesta aldea global en múltiples colectivos identitarios y fragmentación de lo sagrado en lugar de proceso de secularización, se extiende, de forma cada vez más general, el discurso de que en una época de crisis civilizatoria como la actual –crisis económica, crisis de valores políticos, profunda crisis ideológica y moral, angustia del vivir aquí y ahora– estamos ante un generalizado *revival* de lo irracional, de lo tribal, de lo sobrenatural y de lo esotérico. Ello explicaría la proliferación de los etnonacionalismos y de las (mal) llamadas sectas, la afición por las “ciencias ocultas” y la parasicología, y la eclosión de los integristas religiosos. Todo lo cual habría venido a quebrar el ascenso de la racionalidad, del universalismo y del pensamiento *científico*.

Por mi parte, y apartándome de este discurso eurocéntrico, que es incapaz de explicar la dinámica del mundo contemporáneo, considero que, en realidad, no se ha producido el proceso global de secularización que casi todos afirman ha tenido lugar por corresponder “obligatoriamente” –según se supone– al avance indudable de la modernidad. ¿Ya no están sacralizados los objetivos, valores y normas centrales de nuestra sociedad? ¿O lo que ha ocurrido, más bien, es un proceso de laicismo, es decir, de debilitamiento del papel socialmente central de la religión como mecanismo de reproducción social, y que por ello ha desocupado parcialmente el ámbito de lo sagrado que había venido ocupando casi en monopolio sólo compartido con el Estado? Me inclino, abiertamente, por esta segunda hipótesis.

La confusión conceptual, la falsa equivalencia, entre el ámbito de lo religioso y el ámbito de lo sagrado ha llevado a aceptar que laicismo equivale a secularización y que la crisis de la religión en muchas conciencias individuales, así como su pérdida de centralidad en la reproducción social a nivel colectivo, ha llevado a una evidente desacralización (es decir, secularización) de la sociedad. Estimo que ello no ha ocurrido realmente y sí, en cambio, que mientras nos ocupábamos intelectualmente de la polémica en torno a lo religioso, iban penetrando en el nivel de lo sagrado, parcialmente desocupado por la religión, objetivos, ideas-fuerza y valores no religiosos, pertenecientes al ámbito laico, sujetos a un rápido proceso de sacralización.

Para mejor hacerme entender, y aunque he desarrollado el tema recientemente en otros lugares (7), considero que es metodológicamente adecuado establecer un doble eje de coordenadas: el eje *sacralidad versus secularidad* y el eje *religión versus laicismo*. Constituye un grave error solapar estos dos ejes, superponerlos reduciendo sus cuatro cuadrantes a un único continuum entre dos supuestos polos: el de lo sagrado-religioso y el de lo secular-laico (muchas veces, más confusamente aún, denominado profano). Considero que nunca en la Historia, en sociedad ni cultura alguna, ello ha tenido realidad pero, en todo caso, y centrándonos en nuestro mundo contemporáneo, lo que caracteriza a este

no es el triunfo de la secularización racionalista sino la fragmentación de lo sagrado ahora compartido entre contenidos religiosos plurales y contenidos no religiosos, también plurales, que se disputan o se distribuyen consensuadamente, según los casos y situaciones, el lugar central en este ámbito de los absolutos sociales que es el nivel de lo sagrado.

La distinción entre lo *sagrado-religioso* y lo *sagrado-laico* es necesaria, por ejemplo, para no caer en inadecuaciones tales como calificar de religiones a algunas ideologías y sistemas políticos —como el nazismo o las versiones dogmáticas del marxismo y el socialismo reales— por el hecho cierto de que tuvieran sacralizadas sus ideologías, o definir automáticamente a todos los creyentes religiosos como antimodernos, arcaicos o reaccionarios.

Como señalaba certeramente Durkheim, lo sagrado es, precisamente, lo absoluto, pero nada hay que nos obligue a suponer, a priori, que en una sociedad concreta un único absoluto sea compartido por todos los grupos e individuos como universal cultural, ni que lo absoluto haya de referirse siempre, necesariamente, a fuerzas o seres sobrenaturales, inconmensurables, independientes del mundo de los humanos. Salvo que se parta del axioma, que no pertenece a las ciencias sociales ni al método y la epistemología científicos, de que la religión sea, como critican también Jean Remy (8) o Gustavo Guizzardi (9), una especie de exigencia funcional humana, de experiencia básica conectada a la estructura más profunda de la *naturaleza* del hombre, y por tanto de toda sociedad, cuya ausencia explícita supondría sólo un eclipse pasajero y la privación de algo esencial, con lo que estaríamos ante situaciones de sustitución degradada, de “religiones civiles”, o ante lo que otros, siguiendo sobre todo a Luckman (10), vienen denominando “religión invisible”, por considerar que lo religioso se refugia provisionalmente —aquí, una vez más, lo religioso es contemplado como globalmente equivalente a lo sagrado— “en los meandros del inconsciente individual”, como señala, por ejemplo, Acquaviva (11).

Hace ya varias décadas, señalaba Callois que la experiencia de lo sacro puede ser una cosa distinta a la experiencia de Dios (12). Estoy de acuerdo con él, pero creo necesario avanzar más, ya que la afirmación podría entenderse en clave exclusivamente de experiencia personal religiosa, aunque sea de un tipo de religiosidad distinta al de las religiones institucionalizadas. Yo no hablaría en términos de experiencia individual sino de realidad social, y no *del* sacro sino del ámbito de lo sacralizado. Y están sacralizadas las ideas, valores, normas y objetivos que funcionan como motores centrales de la reproducción social y dan sentido último a la existencia en la conciencia de los individuos, en tanto miembro de sociedades o colectivos sociales, movilizándolos emocionalmente.

La sucesión de sacralidades en la Edad Contemporánea de Occidente: la fragmentación del ámbito de lo sagrado

Aunque no soy nada parsoniano, sí estoy de acuerdo con Parsons en que lo sagrado, en toda sociedad, es el centro del sistema moral (yo concretaría del sistema moral hegemónico) y el eje sobre el cual se sitúan las fuerzas de integración y consenso que posibilitan la reproducción del orden social. Pero en lo que ya discrepo abiertamente de él

es en que sea la religión la que siempre haya de realizar esta función integradora y esté, por tanto, sacralizada en exclusiva. En las sociedades occidentales, con el cartesianismo y la Ilustración comienza a debilitarse la función sagrada de la religión. El Estado, hasta entonces estrechamente fundido con ella en el ámbito de lo sagrado, se autonomiza y refuerza sus mecanismos propios: multiplica su red de funcionarios, sus leyes, su policía, estabiliza su ejército "nacional" y también crea sus mitos y los sacraliza, en gran medida a través de las instituciones de educación (que son instituciones de homogeneización ideológica y de intento de homogenización étnico-cultural), produciendo nuevos rituales, que pueden ser totalmente laicos o conservar importantes elementos religiosos, pero que en todo caso contribuyen a interiorizar en los ciudadanos el carácter sagrado del Estado, de sus máximos representantes y de sus leyes y "razones".

A partir de entonces, aunque no de forma unilineal ni siempre constante, se exorciza lo religioso, asimilándolo a lo oscurantista y retrógado, por no racional, y se entroniza en el lugar sagrado central que antes ocupaba a la Razón. Un referente *sobrenatural*, la divinidad, es sustituido en el núcleo de lo sacro por un referente *natural*, la razón, considerada como absoluto aunque en realidad represente exclusivamente a la lógica liberal-burguesa.

La sacralización de la Historia y de sus leyes representó el siguiente capítulo, representado por las corrientes predominantes del marxismo real que convirtieron en doctrina sagrada un planteamiento teórico-metodológico de análisis elaborado para iluminar la praxis y transformar la sociedad. Ahora, el referente último, lo que da sentido a la vida y al esfuerzo individual y colectivo no es un trascendente *sobrenatural*, ni *natural*, sino histórico: las "leyes" extrahumanas de la Historia, ineluctables y teleológicas. A los hombres les toca hacer de actores pero la obra, en su argumento central, en su estructura y desenlace, está ya escrita.

Y en nuestros días, en la época del supuesto "fin de la Historia", es el neoliberalismo como doctrina, no sólo económica, y el "dios" Mercado los que han pasado a ocupar la centralidad de lo sagrado. El mercado se presenta como el referente último, como el absoluto, con todos los atributos que como a tal le corresponden: ser la suprema ley natural a la que tanto individuos como sociedades, estados e incluso religiones han de ajustarse; poseer un carácter intrínsecamente regulador —la "mano oculta" que compensa sus propios desequilibrios, una especie de *providencia* laica, no divina pero sí sagrada—; dotar de valor social a cuanto entra en su ámbito, desvalorizando radicalmente cuanto no pertenece a este —los trabajos que se realizan fuera del mercado de trabajo no se consideran tales y todo cuanto no produce una utilidad específica y mensurable es inútil—; y construcción de una ética regida por el objetivo sagrado de obtener el máximo beneficio en el mínimo tiempo, en la que valores como la "libre iniciativa", la competitividad y la lucha insolidaria por el éxito personal, medido sobre todo por el poder económico y/o político y el prestigio social que cada uno sea capaz de conquistar, orientan las normas, comportamientos y hasta sentimientos, todos ellos mercantilizados.

Conviene señalar, para no ser mal entendido, que cuando se produce un cambio en el contenido central de lo sagrado ello no significa que de su ámbito desaparezcan auto-

máticamente los contenidos anteriores. Estos pasan, sin duda, a una posición secundaria respecto a la que antes poseían pero pueden seguir ejerciendo una función importante, sobre todo si en la percepción de muchos individuos y colectivos sociales permanecen centrales aunque no lo sean en la estructura del sistema social. Y ello, tanto si se readaptan para no ser incompatibles con los nuevos objetivos y valores centrales sacralizados—como es el caso, perfectamente analizado por François Houtart, del cristianismo de la “Nueva Evangelización” promovida por el actual papa Karol Wojtila (13)— como si representan alternativas enfrentadas a aquellos—como sería el caso, para continuar en el ámbito de la religión católica, de los movimientos y doctrinas de la “Teología de la Liberación”.

En definitiva, y para no extenderme excesivamente en estos planteamientos conceptuales y metodológicos, quedémonos ahora con lo fundamental: el ámbito de lo sagrado, y por tanto la función sagrada de promover la integración social, se encuentra hoy, tanto a nivel planetario como en el seno de cada una de las formaciones sociales existentes, en una situación de fragmentación, aunque los diversos sacros no se hallen en posiciones equivalentes de influencia y poder. Y recordemos también la otra gran fragmentación a la que al principio, más someramente me referí: la fragmentación identitaria. Tratemos de enlazar los componentes de estas dos realidades fragmentadas, una a nivel ideológico—la fragmentación del ámbito de lo sagrado— y otra a nivel societario—la fragmentación de los ámbitos identitario e identificatorio—, y estaremos en situación metodológicamente correcta para tratar de responder a aquella pregunta inicial que nos hacíamos: ¿por qué en Andalucía, en contraste con lo que ocurre en casi toda Europa, se mantienen e incluso se expanden con gran pujanza rituales festivos populares en torno a los iconos religiosos como sucede en la Semana Santa?

Rituales religiosos populares, *matriz estructural identitaria* y referentes de identificación: el caso de Andalucía

En otros lugares (14) he señalado que, desde una mirada externa y superficial, podría parecer esquizofrénica una sociedad como la andaluza que, a la vez, posee un muy bajo nivel de práctica cristiana en cuanto a los índices que para medir esta utiliza la Iglesia Católica—cumplimiento del precepto dominical y participación en los sacramentos que no son ritos de paso— y una tan gran presencia de personas en un tan abundante número de rituales festivos cuyos elementos centrales son, sin duda, explícitamente religiosos. El hecho subraya su carácter paradójico, al menos en apariencia, si a esto unimos la existencia en Andalucía de un muy elevado grado de conflictividad social desde hace casi dos siglos, un anticlericalismo muy evidente, debido principalmente al alineamiento de la Iglesia, desde el siglo XIX, con la clase dominante, hasta el punto de ser considerada por “los pobres” (la gran mayoría de la población) como el símbolo principal de “los ricos”, y una tradición sociopolítica mayoritariamente de izquierda, no sólo en las agrocidades con predominio de campesinos sin tierra sino también en las grandes ciudades.

Además, aquí no ha ocurrido ni ocurre, como en muchos lugares de América Indolatina desde hace unas décadas, que la religión católica haya sido tomada por amplios

sectores de las clases populares, con el liderazgo de clérigos, teólogos e incluso obispos, como eje consciente de resistencia e incluso como motor revolucionario frente a la injusticia social de los poderosos, habiéndose convertido muchos de sus rituales litúrgicos y de religión popular en contextos de afirmación política liberadora. En Andalucía, prácticamente sin excepciones, la Iglesia oficial no ha perdido nunca el control, al menos institucional, de los rituales colectivos religiosos y de las organizaciones dedicadas a su organización, las hermandades y cofradías, y en estas los sectores sociales de carácter conservador siguen manteniendo el protagonismo principal. Y, por contra, los sectores progresistas dentro de la Iglesia, incluidos los curas radicales, se encuentran casi unánimemente distanciados de ellos, en abierto contraste, ya señalado, con la situación indolatinoamericana.

El contexto es tal que se presta fácilmente, como así sucede, a interpretaciones unidimensionales y reduccionistas, contradictorias entre sí, no pocas veces reflejadas en frases estereotipadas: "Andalucía, la tierra de María Santísima", "Andalucía, donde es más fuerte la fe católica", o "Andalucía, el lugar menos cristiano de España...", la tierra de la idolatría y el *fanatismo*..., donde no hay otra fe que la del carbonero...". Y es también significativo que la ciudad de Sevilla posea entre sus títulos oficiales el de "Mariana", mientras que también se la haya conocido tradicionalmente como "Sevilla, la roja".

Para entender la situación convendría conocer adecuadamente el proceso histórico andaluz —velado, en gran parte, por la historiografía oficial del Estado Español, que es muy sesgadamente castellanista y ortodoxamente cristiana— y, sobre todo, las claves de su cultura, que son específicas y claramente diferentes a las de otras culturas peninsulares: algo evidente a cualquier observador sin anteojeras pero interesadamente negado por temor a su potencial dimensión política y con base en el hecho de la "*falta*" de lengua propia (15). No es posible aquí desarrollar, ni siquiera esquemáticamente, el tema, pero sí al menos conviene tener presente, que los rituales y elementos de la comúnmente denominada *religiosidad popular* hay que contemplarlos —y no sólo en Andalucía sino en general, aunque aquí muy especialmente— dentro de la permanente dialéctica entre dos fuerzas asimétricas pero igualmente presentes: la que representa el poder político y la ideología dominantes, que intenta controlar políticamente e integrar ideológicamente en el orden social a las clases y etnias subalternas de la forma menos conflictiva posible, y la constituida por las estrategias, tanto activas como no plenamente conscientes, de adaptación, resistencia o incluso a veces rebelión, sobre todo simbólica —según los casos y contextos—, de las clases, etnias y grupos sociales dominados: campesinos, menestrales, artesanos, trabajadores urbanos y agrícolas, negros, mulatos, moriscos, gitanos, mujeres, homosexuales..., para preservar su propia identidad colectiva y autoestima individual en un marco caracterizado por la opresión económica y política y por la intolerancia ideológica.

En este marco, el campo de las fiestas religiosas populares y de las organizaciones ligadas a estas ha sido tradicionalmente un escenario en el que se han representado y dirimido simbólicamente los conflictos y obtenido los consensos sociales entre grupos objetivamente enfrentados al nivel de la estructura económico-social y asimétricamente situados en las relaciones de poder. ¿Dónde si no, más que en el campo de la religiosidad popular, habría sido posible que los esclavos negros de Sevilla y otras ciudades andalu-

zas, desde el siglo XV al XVIII, compitieran e incluso pleitearan con sus amos para hacer valer sus derechos asociativos y sus privilegios simbólicos, incluso a veces logrando humillar a aquellos? (16). ¿En qué otro espacio social menestrales e incluso jornaleros hubieran podido enfrentarse a la aristocracia? ¿Hubo otro medio, en la Contrarreforma, más allá de la pertenencia a hermandades y cofradías para que judeoconvertos, antiguos moriscos y otros individuos *sospechosos* de heterodoxia política e ideológica se hicieran reconocer como ciudadanos leales y devotos? ¿Y en qué otras asociaciones han tenido cabida, hasta hoy, incluso con papeles destacados, hombres de orientación homosexual?

Claro que si esta es una de las razones fundamentales para explicar el áuge de las fiestas religiosas populares y de las asociaciones con ellas relacionadas sobre todo durante el Antiguo Régimen —además, claro está, del patrocinio directo, aunque no exento de contradicciones, de la Iglesia oficial, que no continuó a partir de la Ilustración—, no basta para explicar el por qué del mantenimiento y actual pujanza de unas y otras, en el caso concreto andaluz, mientras que han casi desaparecido en la mayor parte de Europa y de la propia Península Ibérica. Aquí es imprescindible insistir en el tema de las identidades e identificaciones sociales.

En todo fenómeno festivo existen varias dimensiones interconectadas, aunque no coincidentes: la dimensión de los significados simbólicos, muchas veces diversos y a diferentes niveles de profundidad, la dimensión sociopolítica, que refiere al papel de cada ritual festivo respecto al orden social del grupo o sociedad que la celebra, la dimensión económica, siempre existente y hoy aún más importante que en épocas pasadas debido a la mercantilización, al menos relativa, de los propios rituales que ha generado un verdadero *consumismo* de estos, y la dimensión estético-expresiva, integrada por los elementos significantes, por los estímulos sensoriales de muy diverso tipo que contextualizan una situación como festiva y producen la movilización emocional respecto a ella (17).

De forma un tanto simplista, no pocos considerarían que, en último término, todas estas dimensiones, o al menos los elementos fundamentales de ellas, se inscriben en el ámbito ideológico. Así, desde posiciones reduccionistas, a las que han respondido la gran mayoría de los análisis realizados desde el marxismo, las fiestas serían instrumentos alienadores que tienen como función fundamental la de ocultar las contradicciones sociales. Y desde posiciones ideográficas y subjetivistas, en el otro extremo, las fiestas tendrían un fondo primigenio de espontaneísmo, libertad y contacto místico y/o lúdico con lo inmanente que les daría un carácter esencialmente extrasocial y descontextualizado que sería el que las fuerzas sociales dominantes se empeñan siempre en desnaturalizar mediante el control ritual. Por mi parte, considero que ambos planteamientos focalizan solamente, y lo hacen sesgadamente, aspectos parciales del fenómeno de las fiestas populares. Creo más útil contemplar estas, al menos en Andalucía, no tanto como fundamentalmente insertas en el ámbito ideológico —aunque lo ideológico esté sin duda siempre presente— sino en el identitario: las fiestas, tanto con significaciones y/o significantes religiosos como de otro tipo, son, sobre todo, contextos rituales donde se reproducen o redefinen identidades e identificaciones colectivas.

Debo apuntar, aunque sea de forma necesariamente muy esquemática mi visión sobre lo identitario. Entiendo que la matriz *estructural identitaria* responde al desarrollo de tres principios estructurales, y por tanto irreductibles unos a otros, que funcionan estrechamente imbricados: la etnicidad, que genera *identidad étnica* –*identidad cultural de pueblo*–, acompañada o no de expresión política nacionalitaria; el sexo/género, que genera *identidades de sexo-género*; y la producción, que genera *identidades de clase y profesionales*, como resultado de la posición en concretos procesos de trabajo bajo específicas relaciones sociales de producción. Cada una de las relaciones bajo las que subyacen estos tres principios estructurales: las relaciones interétnicas, las relaciones de sexo y las relaciones de producción, poseen en cada realidad social concreta un contenido cultural específico que componen las *culturas étnicas* (o *etnonacionales*), las *culturas de género* y las *culturas del trabajo* (y *empresariales*), que para el análisis de la realidad pueden ser definidas y aisladas por conveniencia metodológica pero que jamás poseen una encarnación “pura” y separada en aquella. Determinados elementos de estas culturas, en contextos históricos concretos, actúan o son seleccionados por los respectivos colectivos identitarios como “*marcadores de identidad*” (étnica, de sexo/género o socio-profesional), pero estos elementos, y las propias *culturas* a las que pertenecen, no son estáticas sino que se modifican profundamente en el transcurso de los procesos históricos, por lo que no deben ser contemplados desde una visión esencialista.

Pero, además, en la dinámica social real no sólo existen elementos culturales –tanto a nivel de prácticas como de representaciones ideáticas– generados directamente por el funcionamiento imbricado de los principios estructurales, sino que en ella actúan también una multiplicidad de otros elementos conectados con otros principios de segmentación ideológica y social, como son la edad, la religión, la ideología política o la pertenencia a una sociedad local, entre otros, que, sin poseer un carácter estructural –precisamente porque su contenido y grado de protagonismo social pueden ser explicados por el análisis del funcionamiento de los principios estructurales–, no por ello están menos presentes en la realidad social ya que actúan directamente sobre la conciencia de los sujetos sociales.

La presencia y grado de protagonismo de estos principios no estructurales, en sus desarrollos en construcciones culturales concretas en cada sociedad y época, dependen precisamente de la situación creada por el carácter y dinámica de cada *matriz estructural identitaria* específica. Así, la importancia del factor religioso en Irlanda, Polonia o actualmente en el mundo árabe se explica no “en sí misma”, en términos de los contenidos religiosos respectivos, sino principalmente porque actúa como “*marcador étnico*” (etnonacionalitario) de los pueblos respectivos. Por la índole de los procesos históricos específicos de cada uno de ellos, el catolicismo, en los dos primeros casos, y el islamismo, en el tercero, se convirtieron en marcadores de identidad etnonacional, en ejes de la resistencia cultural y política contra los opresores exteriores: respectivamente, Inglaterra, Rusia y Prusia y la Europa colonialista y neocolonialista. En estos casos, la religión es un factor omnipresente en la sociedad y en las conciencias individuales que marca la frontera entre el *Nosotros* colectivo y el *Ellos* dominante –al igual que en otros casos ocurre con la lengua o con la aspiración al territorio–, pero no por esto constituye un principio estructu-

ral: su propia importancia le viene dada precisamente por el carácter de las relaciones interétnicas producidas en los concretos procesos históricos. Por ello consideramos la religión, en su función social, al igual que la edad, la localidad o la ideología política, como un *principio de identificación* y no de *identidad*, es decir como un discurso y modelo identificatorio, y no identitario, ya que no está contenido en relaciones sociales estructurales.

El modelo andaluz de Modernidad y el áuge de la Semana Santa

Aplicando el anterior bagaje teórico-metodológico al análisis de los rituales festivos religiosos populares andaluces en la actualidad, en concreto ahora a la Semana Santa, si queremos que el análisis vaya más allá de las interesadas interpretaciones doctrinarias o de las superficiales intuiciones al uso, el acercamiento a la explicación de su mantenimiento y áuge se nos presenta basado en las siguientes consideraciones y ejes, necesarios de profundizar en el futuro:

1.- Es el juego dinámico de la producción-reproducción de identidades y de identificaciones colectivas y el papel de los significantes y significados religiosos como referentes de identificación colectiva –no necesariamente comunitaria–, y no primariamente el grado de profundidad de las creencias y adscripción religiosas de los individuos concretos, y ni siquiera el grado de poder social de las instituciones eclesiásticas, lo que está en la base de la generación, mantenimiento y áuge, en la Andalucía actual, de la Semana Santa y otros rituales festivos religiosos populares (18). Al igual que ello mismo explica la decadencia o desaparición de este mismo tipo de rituales en otras sociedades.

2.- Es el tipo de modernidad que el específico proceso histórico andaluz ha generado para la Andalucía contemporánea el que ha hecho posible la permanencia y actual áuge de la Semana Santa y de otros importantes rituales festivos populares con significantes religiosos. Porque la modernidad, contrariamente a lo afirmado desde las corrientes clásicas en Ciencias Sociales, tanto weberianas como marxistas, no tiene por qué responder a un patrón único; antes al contrario, su contenido cultural es resultado de la combinación específica de los elementos desarrollados a partir de la matriz estructural identitaria y los pertenecientes a los *modelos de identificación*. Es este contenido identitario, identificatorio y cultural en Andalucía, es decir, el tipo concreto de modernidad andaluza –y no la presunta continuidad de contenidos culturales “tradicionales”– el que da cuenta de la vigencia, dinámica y significaciones actuales de nuestros rituales festivos religiosos (19).

3.- Es el tipo de fragmentación del ámbito de lo sagrado que se da en la Andalucía actual lo que permite este áuge de la Semana Santa y de otras fiestas populares religiosas. Por una parte, en Andalucía se ha dado, en los últimos doscientos años, un proceso de laicismo menor al de otros países de Europa y de España pero ha sido más profundo que en ellos el proceso de secularización de lo religioso. De ello ha resultado que lo religioso no se ha eliminado de la sociedad y sigue estando muy presente ella pero de forma en gran medida desacralizada, secularizada. Sobre todo a partir de los años setenta, por razones tanto socioeconómicas como políticas, la conciencia de la polarización de clases ha sido

mucho menor que anteriormente y muchos elementos religiosos, sin perder este carácter significativo pero fuertemente secularizados han sido aceptados incluso por sectores sociales que tradicionalmente los habían considerado como marcadores de identidad de la clase dominante. Y se han convertido, por ello o han reforzado su anterior carácter si ya lo tenían, de marcadores de identidad andaluza (étnica) y de referentes de identificación colectiva de sociedades locales o de sectores o territorios sublocales: de “comunidades imaginadas”.

Por otra parte, actualmente la dominación del sacro mercado en Andalucía dista de ser total. Quiero decir con ello que no todas las relaciones sociales ni la globalidad del sistema de valores responden, al menos todavía, a una lógicamente estrictamente mercantil, utilitaria. Si el dominio del mercado fuera ya total, es decir, si su lógica hubiera ya ocupado excluyentemente todo el espacio de lo sagrado —es decir, de los absolutos sociales que rigen las prácticas y las representaciones ideáticas—, no serían oponible rituales colectivos que no fueran utilitarios: bien utilitarios monetariamente (con la finalidad principal de atraer turistas, por ejemplo), bien utilitarios eclesiásticamente (como medio o inversión para engrosar las filas de los militantes y creyentes religiosos). Estas *éticas económicas utilitarias*, en un caso de “economía monetaria” y en el otro de “economía ideológica”, junto a otras que tienen que ver con el cálculo y la inversión de interés político y de ascenso social están sin duda presentes, pero su propia pluralidad y contradicciones hacen posible que, para muchos sectores sociales andaluces, estimo que mayoritarios —incluso en el mundo de las propias hermandades y cofradías—, las vivencias y la participación en la Semana Santa de sus ciudades y pueblos no sea utilitaria desde la lógica del sacro dominante, el mercado, aplicada tanto a lo monetario como a lo ideológico religioso, sino que tenga *utilidades* no reductibles a dichos ámbitos e intereses: utilidades individuales y colectivas en el plano emocional, estético e identificatorio.

4.- Si, además, la religión para sectores crecientes de creyentes, tanto activos como pasivos, funciona hoy, también en Andalucía, como “religión a la carta” —observancia selectiva de determinadas prácticas e inobservancia de otras; adhesión a algunos aspectos de la doctrina y el dogma y puesta entre paréntesis de otros—, ello acentúa un hecho que sí posee una larga tradición en Andalucía, debido al relativismo sobre las creencias e ideologías que entendemos es una de las características fundamentales de la cultura andaluza (20), como es la redefinición de significados manteniendo los significantes tanto en sus aspectos formales como en algunas de sus significaciones anteriores, que no quedan anuladas con la incorporación de otros nuevos. Ello hace especialmente posible que tanto iconos como asociaciones y rituales religiosos se conviertan en referentes y contextos de identificación colectiva para grupos y colectividades respecto a los cuales la dimensión religiosa no sea significativa, debido a la conjunción entre el citado relativismo en las creencias y el anteriormente señalado proceso de secularización de lo religioso. Y hace, también, difícil su utilización fundamentalista más allá de lo que concierne a grupos que, aunque a veces muy activos, son minoritarios incluso dentro del ámbito de las cofradías.

Considero que la Andalucía actual se inscribe básicamente en estos ejes y para ella son válidas las anteriores consideraciones. Aquí, el sacro mercado, aún siendo crecien-

temente central –a medida que nos insertamos en Europa– aún no posee la fuerza excluyente que le es propia en el conjunto del mundo occidental. Y existen aspectos importantes de la cultura andaluza que oponen fuerte resistencia a ser subsumidos en la lógica del mercado. Por otra parte, el avance tanto del laicismo como, sobre todo, de la secularización del catolicismo –a pesar de la contraofensiva representada por Juan Pablo II y su doctrina de la “Nueva Evangelización”– ha permitido que símbolos y rituales religiosos, sin perder esta dimensión, hayan pasado a ser referentes y contextos de identificación para colectivos sociales mucho más amplios que el de los católicos activos: para ciudades, pueblos y grupos sociales que los adoptan como símbolos de reafirmación de su *Nosotros* colectivo.

Esto es lo que explica que cada Semana Santa, a lo largo y ancho de todo el territorio andaluz y en los más importantes núcleos de la Andalucía emigrada a Cataluña y Madrid, se reproduzcan los diversos *nosotros* colectivos, territoriales y sociales, y el propio *nosotros* colectivo andaluz, a través de procesiones y otras prácticas que involucran, de una u otra manera, y con diverso grado de intensidad, a buena parte del conjunto de la población andaluza, más allá de sus opciones políticas e incluso religiosas. En las grandes ciudades, además, en los días de la Semana Santa se expresa incluso la afirmación del derecho a la ciudad, como lo muestra la ocupación de los centros histórico-simbólicos, durante muchas horas del día y de la noche, por ciudadanos de toda edad, condición social e ideología, muchos de ellos cotidianamente periféricos urbanística y socialmente –lo que algunos suelen denominar con simplismo “masificación”–, o la venida a las *carreras oficiales* de nuevas cofradías de reciente fundación desde barriadas del extrarradio situadas a muchos kilómetros de distancia. Lo uno y lo otro están apuntando, en mi opinión, a la producción por el imaginario colectivo, durante esos días festivos, de una ciudad inexistente pero soñada, de una *communitas* igualitarista imposible siquiera de imaginar el resto del año.

Es esta función de *referente de identificación global* de cada una de las ciudades y pueblos andaluces, sin negar sino reproduciendo sus identificaciones e identidades grupales, y reproduciendo también la identidad colectiva de Andalucía, al producirse el mismo fenómeno simultáneamente en prácticamente todos los lugares, una de las razones fundamentales de la fuerza significativa y del auge actual de la Semana Santa andaluza.

Por otra parte, la pertenencia a asociaciones y grupos de sociabilidad para los rituales semanaseros –hermandades, cofradías, corporaciones, cuarteles, cuadrillas de costaleros, cargadores de tronos, santerías, incensarios, bandas de música, etc., según los lugares– supone una importante vía para la superación del aislamiento individualista que conlleva el proceso de modernidad. El creciente aislamiento en la “jaula de hierro” –que decía Max Weber– de los roles sociales institucionalizados y las estructuras sociales rígidamente jerarquizadas, con las consiguientes barreras a las relaciones personalizadas y humanizadas, se trasciende en los contextos del ritual y de la preparación, a veces permanente, del ritual, mediante la participación en dichos grupos que, más allá de sus finalidades explícitas funcionan como ámbitos de sociabilidad generalizada además de como referentes de identificación colectiva. Y en el ritual mismo, en su preparación, organización

y desarrollo, los individuos —básicamente los varones, aunque ello está sujeto a un proceso de rápido cambio—, sin perder la individualidad del protagonismo, sino acentuándola, se siente parte de un *nosotros* colectivo en el que se trasciende el yo bajo los antifaces de nazareno, las trabajaderas o el varal de pasos y tronos, el uniforme de las bandas, los rostrillos de las figuras bíblicas, o las vestimentas de soldados romanos o de judíos.

Desde la perspectiva, los intereses y los gestores o funcionarios de las diversas sacralidades que actualmente se disputan a nivel planetario el ámbito de lo sagrado: el sacro mercado, la sacra “racionalidad”, la sacra Historia —entendida esta como teleología por los marxismos reduccionistas—, el sacro Estado, y la sacra religión, la Semana Santa andaluza, como las romerías y otros rituales festivos religiosos que se celebran durante el resto del año, son perfectamente superfluas, inútiles, si no contraindicadas. Porque no suponen una inversión de tiempo, esfuerzo y dinero suficientemente rentables, ya que, aunque en algunas grandes ciudades sean motivo de atracción turística ello no compensa globalmente, en términos estrictamente económicos, el valor del tiempo, energías e inversiones “improductivos” que su preparación y realización conlleva. Porque no cooperan a la transformación social ni a mostrar las estructuras desigualitarias, ya que son contextos de consenso e identificación global. Porque no responden a la lógica de la razón sino a la de la emocionalidad y el disfrute estético. Y porque no son eficaces para la nueva cruzada misionera de la Iglesia Católica para evangelizar a las masas de no creyentes y no practicantes, ya que cuando terminan las fiestas no ha habido conversiones que engrosen el número de los militantes activos.

Por ello, la Semana Santa andaluza tiene sus más importantes y duros detractores precisamente entre quienes comulgan plenamente con alguno de esas sacralidades: bien sea la sacralidad católica, la sacralidad cartesiana, la sacralidad marxista o la sacralidad neoliberal. Y pueden vivirla con intensidad quienes no tengan absolutos sociales o puedan poner estos entre paréntesis al menos en su tiempo ritual. Para conectar con sus significaciones lo fundamental es contemplarla con la mente secularizada y la sensibilidad de todos los sentidos abierta a todas las sensaciones, espirituales y materiales, estéticas y emocionales. Se sea personalmente religioso o no, pero a condición de que las creencias o increencias religiosas no estén globalmente sacralizadas (y conviene señalar que el ateísmo puede estar tan sacralizado como muchos deísmos). Para entenderla, es preciso no confundir lo sagrado con lo religioso, ni lo secular con lo laicista. Y conseguir distanciarse de los diversos axiomas sacralizados. Sólo así cobrarán sentido comportamientos y significaciones que los propios actores no pueden explicarse más allá de los clichés que forman parte de la interpretación consciente.

En la lógica cultural andaluza, fuertemente antropocentrista y orientada hacia el secularismo, todavía existen importantes factores sobre los que no domina la lógica del utilitarismo economicista sacralizado. Por ello son en Andalucía posible, contrariamente a lo que ocurre en casi toda Europa, rituales festivos religiosos multitudinarios que no son ocios programados desde el poder ni un *revival* para consumo turístico. A través de ellos muchos andaluces trascienden, siquiera sea temporal y simbólicamente, su yo individualista construyendo e identificándose con diversos *nosotros* colectivos, sin por ello perder,

y sí en cambio acrecentar, el protagonismo. Algo que sería inviable si la lógica mercantilista hubiese llegado también aquí a ocupar de forma global, permanente y excluyente todo el ámbito de lo sagrado o estuviésemos adscritos a su sacralidad, o a cualquiera de las otras. Esto es lo que constituye el núcleo explicativo de la vigencia y áuge de nuestra Semana Santa. Por ello, también, su futuro, como el de los demás rituales festivos religiosos dependerá, básicamente, del mantenimiento en la cultura andaluza de su orientación secularista y relativizadora de lo definido como sagrado por las instancias que tienen el poder de realizar esa definición. Dependerá, básicamente, de la propia pervivencia de la identidad cultural andaluza.

Notas

- (1) Sin pretensión de exhaustividad señalaré los siguientes trabajos: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Madrid, 1972; *Las Hermandades Andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. Sevilla, 1974; "Rocío: rebelión al amanecer", en *Torneo*, nº 3. Sevilla, 1976; "Control político, integración ideológica e identidad étnica: el sistema de cargos de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas", en *Primeras Jornadas de Andalucía y América*. Huelva, 1981; *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla, 1982 (3a. edición, 1992); "Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socioantropológicos", en H. Velasco (ed.): *Tiempo de Fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Madrid, 1982; "Orientación de la personalidad, identificación simbólica y sistema dual de hermandades", en *Arxiu d'Etografia de Catalunya*, nº 1. Tarragona, 1982; Introducción y Estudio Preliminar a *Las cofradías de Sevilla en cromo-litografía* (Ed. facsimil del original de 1886). Sevilla, 1983; "Antropología de las Fiestas andaluzas". Sevilla, 1983, ms., publicado en *Andalucía: Identidad y Cultura*. Sevilla, Málaga, 1993; "Estructura y Simbolismo: Hermandades y Semana Santa", en VV.AA.: *Sevilla y provincia*. Sevilla, 1984; *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla, 1985; "Las cofradías de Sevilla en la época contemporánea", en J. Sánchez, I. Moreno y otros: *Las Cofradías de Sevilla. Historia, Antropología, Arte*. Sevilla, 1985; "El sentido de las fiestas andaluzas", en *Tradiciones y Fiestas. Talleres de Cultura Andaluza*. Sevilla, 1985; "Fiesta y teatralidad: de la escenificación de lo simbólico a la simbolización de lo escénico", en J. M. Díez Borque: *Teatro y Fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*. Barcelona, 1986; "La fiesta de San Antonio Abad como ritual igualitario", en *Fiestas de San Antonio Abad, Trigueros*. Huelva, 1986; "Religiosité populaire andalouse et catholicisme", en *Social Compass*, XXXIII-4. Louvaine la Neuve, 1986; "El estudio de los grupos para el ritual", en M. Luna (coord.): *Grupos para el ritual*. Murcia, 1989; "Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidades en Andalucía", en VV.AA.: *La Fiesta, la Ceremonia, el Rito*. Granada, 1989; "Rituales colectivos y reproducción de identidades en Andalucía", en J. Cucó y J. J. Pujadas (coord.): *Identidades colectivas. Etnicidad y so-*

ciabilidad en la península Ibérica. Valencia, 1990; "Cofradías, Folklore y Fundamentalismo", en *Semana Santa 92. Diario 16 Andalucía*. Sevilla, 1992; "Semana Santa", en *Babelia. El País*. Madrid, 1992; *Andalucía: Identidad y Cultura. Estudios de Antropología Andaluza*. Málaga, 1993; "Modernidad, secularización y perduración de las fiestas religiosas populares: el caso de la Semana Santa sevillana", en P. Antes, P. de Marco y A. Nesti (eds.): *Identità Europea e Diversità Religiosa nel Mutamento Contemporaneo*, pp. 353-375. Firenze, 1995.

Asimismo, he sido asesor científico y autor de los textos literarios de los medimetrajes *Costaleros* (1985) y *Antonio Divino* (1986), ambos premiados en el Festival de Cine Iberoamericano de Huelva, guionista literario de la serie de 13 programas para TVE sobre fiestas en el Estado Español "De Año en Año" (1987-88) y Director-Guionista de la serie de 52 programas para Canal Sur TV "Andalucía: un pueblo con legado" (1990-92).

- (2) Mircea Eliade: *Le sacré et le profane*. París, 1965.
- (3) I. Moreno: "Antropología de las fiestas andaluzas: simbolismo e identidad cultural" (ms.) Sevilla, 1983. Publicado en *Andalucía: Identidad y Cultura*, pp. 69-84. Málaga, 1993.
- (4) Victor Turner: *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*. Madrid, 1988
- (5) Nestor García Canclini: "Mercantilización de las fiestas y religiosidad popular (A propósito de las fiestas tarascas en Michoacán)", pp. 35 y 54 (ms.).
- (6) I. Moreno: "Identidades y Rituales. Estudio Introductorio", en J. Prat, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, 1991.
- (7) I. Moreno: "Secularización y persistencia de lo religioso en el Estado Español y América Latina", en *XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas*. México, 1993 (Resúmenes, p. 301); "¿Secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?", en *El mito y lo sagrado en la literatura y el pensamiento contemporáneos*. (ms.) Sevilla, 1994 .
- (8) Jean Remy: "Vie quotidienne, production de valeurs et religion", en *Social Compass*, XXIX-4, pp. 267-281. Louvain la Neuve, 1982.
- (9) Gustavo Guizzardi: "Secularization et idéologie ecclesiale. Hypothèse de travail", en *Social Compass*, XXIV-4, pp. 383-405. Louvain la Neuve, 1977.
- (10) Thomas Luckmann: *The Invisible Religion*. New York, 1967.
- (11) S. S. Acqaviva: *L'eclisi del sacro nella civiltà industriale*. Milano, 1961.
- (12) Roger Caillois: *L'homme et le sacré*. París, 1950. Citado por Josianne Bodart en su revisión de las "versiones no religiosas de lo sagrado", donde también se refiere a Geffre, Bourdieu, Bastide y otros autores en esta misma línea: "Modernité et néo-clercs. A partir de l'image de soi du travailleur social". *Social Compass*, XXIX-4, pp. 283-295. Louvain la Neuve, 1982.

- (13) François Houtart: "1492-1992: Cristianismo, dominación y liberación en las Américas". Conferencia en la Universidad de Sevilla, 1992 (ms).
- (14) Principalmente en "Religiosité populaire andalouse et catholicisme" (o. c.).
- (15) I. Moreno: "Sobre lo andaluz y la identidad andaluza", en VV.AA.: *Hacia una Andalucía Libre*. Sevilla, 1980; "Primer descubrimiento consciente de la etnicidad andaluza (1868-1890)", "La nueva búsqueda de la identidad (1910-1936)" y "Hacia la generalización de la conciencia de identidad (1936-1981)", en *Historia de Andalucía* (A. Domínguez Ortiz, Director), vol. VIII, pp. 233-298. Madrid, 1981 (2a. ed. 1983); "Etnicidad, conciencia de etnicidad y movimientos nacionalistas: aproximación al caso andaluz", en *Revista de Estudios Andaluces*, nº 5, pp. 68-84. Sevilla, 1985; *Andalucía: Identidad y Cultura. Estudios de Antropología Andaluza*. Málaga, 1993; "La identidad andaluza y el Estado Español", en R. Avila y T. Calvo (eds.): *Identidades, Nacionalismos y Regiones*, pp. 73-109. Guadalajara, México, 1994; "Andalucía en la encrucijada de un mundo en crisis" en *Revista de Estudios Regionales*, nº 44, pp. 371-385. Universidades de Andalucía, 1996.
- (16) *La Antigua Hermandad de los Negros de Sevilla. Etnicidad, Poder y Sociedad en 600 años de Historia*. Universidad de Sevilla y Consejería de Cultura, Sevilla, 1997.
- (17) I. Moreno: o. c., 1983 (1993).
- (18) Ver mi trabajo "Identidades y Rituales. Estudio introductorio", en *Antropología de los Pueblos de España*, o. c., 1991.
- (19) I. Moreno: o. c., 1982 y 1996.
- (20) I. Moreno: o. c., 1981, 1986 y 1993.

MUERTE Y VIDA EN LA EXPERIENCIA SIMBÓLICA DE LA SEMANA SANTA ANDALUZA

Rafael BRIONES GÓMEZ
Universidad de Granada

*La imagen y el ritual «sirven de pantalla que nos
permite reflejar lo que llevamos en nosotros mismos»*

El objetivo de este trabajo es profundizar en la comprensión de lo que ocurre en numerosas concentraciones rurales y urbanas de Andalucía durante la Semana Santa. ¿Por qué un ritual, enraizado en la tradición, y que choca con la civilización industrial, urbana, moderna y racionalizada, continúa existiendo e incluso está desarrollándose? Efectivamente, el ritual, en muchos aspectos, parece anacrónico. ¿Por qué esta obstinación de los andaluces, sobre todo de los jóvenes, en mantener este ritual durante la Semana Santa y, a lo largo del año, con las diferentes actividades que se refieren a él?

Diferentes autores han estudiado el fenómeno de la Semana Santa y han apuntado hipótesis explicativas desde el punto de vista de la estructura social (1). Yo mismo, para el caso de Priego de Córdoba, he planteado en una serie de hipótesis de orden sociológico las funciones sociales de integración y de estructuración dinámica, dialéctica, diferenciada y jerárquica que la Semana Santa asegura en Priego (Briones, 1997).

Pero creo que si la Semana Santa sigue existiendo como fenómeno socio-cultural vivo en Andalucía, no es únicamente por razones socio-políticas. Hay que buscar, pues, otras razones complementarias, que serían más del orden de la gestión simbólica de otras zonas de los individuos y de los grupos que se rigen por una lógica diferente a la estrictamente racionalista, más propia de lo político-económico; sería la lógica que rige los fenómenos de lo inconsciente, tanto a nivel individual como grupal.

Mi hipótesis es la siguiente: el ritual de la Semana Santa permite al mundo irracional de la muerte y de la violencia expresarse y ser gestionado. En el ritual de la Semana Santa entran en relación un sujeto, individual y colectivo, y un objeto, es decir, una imagen arropada por un ritual constituido por un conjunto simbólico perfectamente interrelacionado semánticamente (lo que llamaré el dispositivo simbólico) (Sperber, 1988:144-179).

Si se analizan, en un primer momento, el conjunto de realidades concomitantes al sujeto (individual y colectivo) de la experiencia simbólica, se observa que se trata de

realidades problemáticas de amenaza y de necesidad, de muerte y de violencia, que buscan ser gestionadas en su expresión y resolución (apuros, necesidades, faltas, enfermedades, muerte, catástrofes naturales, guerras, y otros problemas). Esto ya lo he hecho más extensamente para el caso de Priego y no constituye ahora el objeto de tratamiento. (Briones, 1997).

En segundo lugar habrá que analizar el *objeto* con el que se encuentra el sujeto, es decir *el dispositivo simbólico en si mismo*, el ritual en torno a la imagen y con la imagen como referente primero y principal. Esto es lo que pretendo desarrollar en este artículo.

Propongo la siguiente interpretación, que pienso verificar en los documentos de que dispongo: si el ritual sigue existiendo y si es eficaz para los prieguenses, es, además de sus funciones socio-políticas, *porque hay una correspondencia entre la búsqueda y la demanda de los individuos y del grupo, por una parte, y el dispositivo simbólico, por la otra.*

Esta correspondencia se explica de la siguiente forma: el ritual de la Semana Santa, que en las diferentes modalidades de la Semana Santa andaluza se concreta y se concentra simbólicamente de formas diversas -en el caso de la Semana Santa de Priego de Córdoba, que tomaré como referente empírico de verificación de mi hipótesis, está concreción estará en el momento culmen de la subida al Calvario en la mañana del Viernes Santo-, está *estructurado* de acuerdo con la demanda de los individuos y del grupo; en este sentido, sirve para expresar esta experiencia de frustración del deseo y de la violencia, y, al mismo tiempo, la búsqueda de paz y de vida. De esta forma, el dispositivo simbólico sería, como me decía uno de los prieguenses entrevistados, *«una pantalla que nos permite reflejar lo que llevamos en nosotros mismos»*.

Pero el ritual y la imagen no permiten únicamente un reflejo de la situación del mundo irracional de la gente. Además de estar estructurado, de acuerdo con los individuos y el grupo, es *estructurante*, es decir, que transforma también las realidades; el mundo individual y colectivo no sale indemne de la experiencia simbólica de la relación con la imagen, vivida en el ritual. Hay una transformación que es vivida como un desbloqueo, una nueva posibilidad de vida y de paz; de ahí su interés y su eficacia simbólica.

Voy a mostrar en detalle cómo el ritual efectúa este encuentro entre el sujeto y el objeto de la experiencia simbólica. Y es que el ritual presenta un conjunto de signos ambivalentes: por una parte, hay signos de desgracia, de violencia y de muerte, y, por otra, hay signos de plenitud, de paz y de vida.

Metodológicamente me voy a ceñir en este artículo a desarrollar estas hipótesis en los materiales empíricos recogidos durante mi trabajo de campo en Priego (2). Pero pienso que las hipótesis son extrapolables a otros casos concretos y particulares de otras áreas culturales del ritual de la Semana Santa en Andalucía, habida cuenta de que el dispositivo simbólico se estructurará en cada caso de forma diferente, aunque siempre sería posible probar que su función de gestión de la muerte y la violencia sería la misma.

Los signos de miseria, de violencia y de muerte

Si se mira detenidamente el ritual de la Semana Santa prieguense se puede descubrir en él un conjunto de signos que, efectivamente, corresponden a la situación de miseria y de necesidad de los prieguenses. Se trataría de *«una pantalla que refleja su historia»*. El método va a consistir en presentar algunos momentos, algunas secuencias del ritual, indicando sus implicaciones posibles con esta búsqueda existencial de los prieguenses. Quiero mostrar que el ritual es un agua capaz de calmar la sed de los prieguenses. Dicho de otra forma: el dispositivo simbólico se estructura como respuesta a este mundo subjetivo. Voy a presentar los significantes y el ensamblaje de este conjunto simbólico.

La imagen de Jesús Nazareno: un condenado a muerte

De un modo general, todas las imágenes de la Semana Santa reflejan una situación de miseria, de violencia y de muerte. Hasta tal punto que, muy frecuentemente, si se observa de una manera rápida y superficial, no se ve en ellas sino el lado dolorista, parándose únicamente en la expresión de sufrimiento, de opresión, de sangre y de angustia.

El Jesús Nazareno prieguense no es una excepción. Esta imagen, que para los prieguenses el viernes santo está viva, y que les es muy familiar, como si se tratara de alguien de los suyos, y con la que se identifican con gusto, ¿qué representa en si misma? Se trata de un condenado a muerte por las autoridades religiosas, sociales y políticas de su tiempo, que están presentes por la representación en el ritual de Priego (en el «Prendimiento» y en las procesiones); Jesús Nazareno sufre físicamente por la corona de espinas que le han colocado sobre la cabeza, por la flagelación a que lo han sometido y por la cruz que lleva a cuestas. Sufre también por la violencia de la gente que han pedido su muerte y que quieren crucificarlo (detalles que están también presentes en el ritual prieguense). Un hombre que se siente abandonado, empujado de manera violenta y desordenada, oprimido y enfrentado a la muerte. La imagen sería, pues, el signo por excelencia de esta situación de miseria, de violencia y de muerte. Por esto es tan sugerente para los prieguenses.

La imagen en madera policromada, de estilo barroco, se atribuye a Pablo de Rojas, de la escuela granadina del siglo XVI. Es sin duda la imagen preferida por la mayoría (3).

«Imagen como la de Jesús Nazareno tampoco habrá visto Vd. por ahí. Que se destaca de todos. Este de la melena (se refiere a Jesús Nazareno) es que nos esnorta».

Creo que la razón de esta pasión y predilección no es de orden artístico sino simbólico-identitario: la imagen de Jesús Nazareno se ha convertido en la imagen misma de Priego. Efectivamente, cuando en el s. XVII se la transformó de imagen en madera policromada en la imagen vestida actual, se le convirtió en un hombre vestido con la misma túnica que llevaban los penitentes de aquella época en la procesión de la subida al Calvario, con la sola diferencia de que tanto la túnica como el cordón son lujosos mientras que las de los penitentes eran pobres. Le añadieron también la corona de espinas y la cruz que, en lugar de ser de madera y caña, son de plata. Los penitentes los llevaban como un símbolo de su existencia amenazada y condenada a muerte. Jesús los lleva pero con con-

notaciones añadidas: simbólicamente se expresa el sufrimiento y, al mismo tiempo, se transforma la realidad también simbólicamente (riqueza frente a la pobreza).

Jesús aparece como un hombre, con una melena que se mueve cuando sube al Calvario (los entrevistados aluden con mucha frecuencia a este detalle), con una mano que se mueve también. Y Jesús es el hombre que sufre, que está agobiado por la cruz, el condenado a muerte por la violencia social, por las autoridades y por la muchedumbre.

«Yo creo que ese día, todo lo que es para ellos en ese día lo más grande que pueda ser, está representado en Jesús Nazareno».

«Es una cosa que...siendo de Priego es una cosa que no se puede evitar; la gente de aquí, porque hablar de Jesús Nazareno es... *no sé... mu nuestra, como si fuera... yo qué sé, decir mi hermano, mi padre, una cosa mu... mu personal de cada... nuestra*. Entonces, no podemos ni decir ni hacer ni así ni asado sino que cuando lo vemos pasar por la calle, pues se te pone el vello de punta»

«Como monumento de Priego... yo creo que la Fuente del Rey; pero como devoción al patrón de Priego. No es que sea al patrón; o sea que la *imagen de Priego es Jesús Nazareno*. Además, de hecho, creo que todo el mundo lo tiene. No creo que en ninguna casa de Priego falte un Jesús del Nazareno. Lo tienen en un cuadro, lo tendrán en un portaretratos, o en una estampa. Y a mi madre que no le quiten de allí a Jesús del Nazareno».

«A Jesús del Nazareno que lo está Vd. viendo aquí en la fotografía, *que es que paese que es verdad que quiere hablarle a uno*. No sé qué será que le tenemos un cariño».

La imagen, pues, hace posible que Jesús llegue a ser prieguense y que el prieguense llegue a ser «nazareno». Por la forma de esta imagen, el prieguense puede reflejar todo su mundo interior y toda la experiencia frustrante que él hace de la existencia. La imagen se adapta bien a la situación de los prieguenses, es una buena pantalla. Y el ritual de la subida al Calvario funciona; de esta manera habría que decir que la imagen de Jesús Nazareno constituiría el elemento fundamental del dispositivo simbólico.

La salida de la procesión del Calvario: un foco de conflicto simbólico

«Jesús sube al Calvario haga sol o llueva; eso nadie lo puede impedir».

En el momento de la salida de esta procesión se crea una polémica entre los jóvenes que quieren sacarlo de la iglesia, pase lo que pase, y los sacerdotes, hermanos y autoridades que se oponen a ello si las circunstancias no son propicias. Esta polémica es legendaria en Priego. Cuando llueve y las autoridades se oponen a que la imagen salga fuera, entonces, «el pueblo se rebela, rompe las puertas de la iglesia y lo saca por la fuerza» -me decían reiteradamente muchos informantes casi con idénticas palabras. Ese día, «*Jesús Nazareno es del pueblo y el pueblo hace con él lo que quiere*». Me informé bien sobre el particular y pude constatar que este hecho, en realidad, sólo ocurrió una sola vez

en que se rompieron no las puertas de la iglesia sino las ventanas de la sacristía de la iglesia de S. Francisco, la mañana del viernes santo, para entrar en la iglesia y sacar a Jesús. Sin embargo, en la mente de la gente, se habla de esto como si hubiese ocurrido muchas veces. Esta rebelión del pueblo contra los sacerdotes y contra los hermanos y autoridades y este acto de «*coger a Jesús el viernes santo*» debe absolutamente ser así, aunque no haya ocurrido tal y como lo cuentan. Estaríamos, pues, ante un principio o dato fundamental de la realidad prieguense en su aspecto «emic», que se deduce de sus representaciones y opiniones y no de los hechos observados, el aspecto «etic». Esta «realidad subjetiva» es tan significativa como la «realidad objetiva», ya que nos da el sentido que la gente atribuye a esta salida, obligadamente turbulenta y revolucionaria, de la procesión del viernes santo.

«Un año (indeterminado) el cura, les dijo que no se sacaba a Jesús si llovía. Y estuvieron... rompieron las puertas y tó y lo sacaron. Rompieron las puertas que son grandísimas, ¿no?, las rompieron para entrar y sacarlo porque dijeron que... que *Jesús salía de toas maneras*. Y, efectivamente, salió, las rompieron. Y el año pasado querían que... *dijo el hermano mayor que no salía tampoco* porque se iba a estropear mucho. Pero tampoco lo consiguió. Le pusieron un plástico y se lo quitaron cuando al poco tiempo de salir dejó de llover y se lo quitaron. Pero, de todas maneras, salió»

«Y dijeron que no, que no salía porque había dicho un cura nuevo, no sé quién era, que no salía... que así, lloviendo, que no. *Y dijo el pueblo que sí, que tenían que sacarlo y lo sacaron*»

«De aquí han querido *impedir que salga Jesús por llover* o por lo que sea y *que no han podido nadie impedirlo. Que la gente lo han sacado quieran o no quieran*. Eso me lo han dicho a mí la gente del pueblo».

La imagen misma de Jesús está rodeada de esta violencia que viene de las autoridades que lo condenan. Pero, además, el ritual de Priego ha reforzado este momento y lo ha cargado de sentido. La salida conflictiva de Jesús despierta y expresa la opresión habitual que el pueblo sufre por parte de las autoridades y también el deseo oculto de sentirse libres de esto. El ritual permite que todo esto ocurra de un modo simbólico.

El desorden y la violencia de la procesión

«Si vamos a reproducir lo que pasó, tiene que ser así».

Una de las cosas que más sorprenden y a veces escandalizan a los forasteros que vienen a Priego para ver la procesión de Jesús el viernes santo es el desorden, la brutalidad y la violencia con la que el paso es llevado. No hay posibilidad de organizar a los que lo llevan. La imagen a veces se queda parada, otras va para atrás, otras parece que se va a caer. Se trata, según ellos, de una barbaridad, de una feria. Y, sin embargo, los prieguenses, a pesar de que reconocen este desorden y brutalidad, creen que esto es inevitable y que, si se pusiera orden, sería una lástima, «ya no sería viernes santo». Un hombre de 30 años nos calificaba esta subida al Calvario de «*sublime salvajada*».

Todo se desencadena en el «Palenque», cuando el capitán de los soldados romanos da a la procesión el «paso ligero» con el grito ritual *«paso redoblado lo mismo que el año pasado»*. De esta forma *se reproduce*, pues, y *se actualiza* para las gentes de Priego el drama violento del Calvario. Este desorden y violencia con la que la imagen es llevada al Calvario, recrea, efectivamente, la historia del drama de Jesús, y sirve, además, para expresar el desorden, la violencia y la opresión a las que el grupo Priego se siente sometido en la vida ordinaria.

«Es un jolgorio, *pero es lo que pasó*, es recordar lo que pasó. No es que eso a mí me satisfaga como procesión, sino que lo miras desde el punto de vista de que *es exactamente lo que pasó, con el mismo jolgorio subió Jesús...* es de imaginar que fue así, ¿no?».

Vemos, pues, que el elemento de desorganización, que toca su culmen en el momento del «paso ligero» y que es censurado por los forasteros e incluso por algunos de los prieguenses como salvaje y como poco digno, irrespetuoso e impropio de lo que es la Semana Santa en sí, sin embargo, para la mayoría de los prieguenses toma un valor de signo capaz de simbolizar la historia sagrada, «lo que pasó» *in illo tempore*, haciéndolo presente por un elemento de acción tremendamente sugerente para la imaginación.

«*Si vamos a reproducir lo que pasó, tiene que ser así, así, como va, con jaleo... con... tiene que ser así... porque sino, de la otra forma, yo qué sé... yo no me imagino que subieran a Jesús aquel día muy calladitos y muy en silencio... subirían así como subimos*».

Durante todo el tiempo que dura la subida, el romano que toca el tambor no parará su redoble febril y acelerado, acompañado por otro que toca la trompeta. El sudor les chorrea por el rostro, las fuerzas les faltan, pero, sin embargo, ellos no pararán de redoblar el tambor y hacer sonar la trompeta. Sin el estímulo del tambor y la trompeta, la imagen y la masa de prieguenses no podrían subir. Y es totalmente necesario que Jesús suba al Calvario, pase lo que pase. Cadenas de jóvenes protegen al tamborilero para que pueda ejecutar su redoble-ritual.

Para los prieguenses, este detalle de los romanos es de una gran importancia. Si desapareciese, la Semana Santa perdería algo esencial: una red simbólica de significantes de muerte y fracaso.

«Que son cosas del pueblo... no se concibe la procesión de Jesús... organizar... no te la pueden organizar... porque es que el Señor no te lo concibes tú subiendo al Calvario en su día con orden. Porque esos días irían las personas todas de mal humor, creyendo que era malo y que iban a matarlo e iban todos en esa cosa. Irían con voces y con jaleo, diciéndole cosas, metiéndose con Él, y no te lo imaginas tú a un Jesús desde aquí parriba todo organizado. *Así es como fue, así es como vamos, achuchándose unos a otros. Así es como me parece a mí que fue aquello*».

Esto quiere decir que los prieguenses, en esta subida al Calvario, no son únicamente actores externos que se prestan a recrear una acción de la historia. Los prieguenses,

recreando la tragedia histórica de Jesús, expresan y simbolizan con ello su propia historia de opresión, de condenación a muerte, de llevar el peso de su cruz. Y, justamente, el hecho de asociarse a Jesús, de ir con Jesús hacia la muerte, transforma el sentido de su tragedia.

Otros signos de muerte y violencia en el viernes santo prieguense

Hay otros detalles de la tradición ritual que pueden ser vividos por los prieguenses como signos de esta situación de muerte y de violencia y que irían reforzando la orientación semántica del dispositivo simbólico global. Voy a enumerar algunos de ellos:

Durante la noche del jueves al viernes, he observado a muchas personas que iban a la iglesia de S. Francisco para *coger una cruz de madera y subirla y bajarla a hombros al Calvario*. Van solos y, a veces, con los pies descalzos. He visto tanto a hombres como a mujeres.

La misma mañana del viernes santo, *detrás de la imagen de Jesús* que sube al Calvario *llevando su cruz*, hay un gran número de personas, de mayoría femenina, que llevan también su cruz. La cruz, que de por sí es ya un objeto pesado, implica -como he dicho ya- una promesa que, a su vez, nos remite a una situación humana de miseria: enfermedad, accidente, peligro, necesidad, etc. Así pues, tanto la situación que está en el origen del acto de llevar una cruz como el acto mismo de llevarla son difíciles. Porque hay empujones, calor, pies descalzos y pisotones, miradas de curiosos que se preguntan cuál será la causa de la promesa, y las siete horas que dura la procesión. Se ven rostros tristes, silenciosos y pesados.

Esta gente que lleva cruces se convierten, pues, en signo de la situación general del grupo que tiene una experiencia de la existencia como la de un peso, una cruz que hay que llevar, una condenación a muerte. Este signo se junta para reforzarlo al signo central de la imagen de Jesús Nazareno, para darle, por una parte, la dimensión histórica a la imagen y, por otra, para actualizar la tragedia en el corazón de los prieguenses.

Pero hay que decir que son, sobre todo, *los jóvenes que llevan a Jesús* los que constituyen el centro de gravedad de la significación del viernes santo. Son jóvenes que están la mayoría haciendo el servicio militar por lo que su participación en el ritual podría ser interpretado, de acuerdo con las categorías de Van Gennep, como de «rito de paso» (Van Gennep, 1986). Llevar a Jesús, meterse bajo las andas no es una empresa fácil ni agradable. Quise meterme debajo de las andas para vivir desde dentro la experiencia. Tres horas me costaron una semana de dolores y agujetas en el pecho y en la espalda. Las expresiones de los rostros de los jóvenes estaban cargadas de dolor y, al mismo tiempo, de serenidad y de alegría. Podría decirse que hay un paralelismo entre el rostro de la imagen de Jesús Nazareno y el de los jóvenes prieguenses que lo llevan. Los pequeños y los grandes que miran pasar la procesión centran su atención y su compasión sobre Jesús -cuyo recuerdo histórico lo hacen presente los jóvenes -y sobre los mismos jóvenes, que van sufriendo, que se sienten mal, llenos de sudor, apretujándose y pisándose unos a otros. De la misma manera que la Verónica salió con un paño para limpiar el rostro lleno de sudor de

Jesús, también he visto en Priego a mujeres que venían con una regadera o con una botella de agua para refrescar a los jóvenes.

Esta es, pues, la forma como el ritual crea una situación de dificultad, de opresión por el peso, una violencia mutua que está muy cargada de sentido para los que la sufren y para los que la contemplan. Hay que haber estado bajo las andas para darse cuenta de lo que es estar apretado, gritar desesperadamente, empujar sin consideración, decir barbaridades, violentar a los otros, pelearse por meterse, echando fuera a los otros, etc. Podrá pensarse que se trata de una situación creada artificialmente y sin necesidad. Incluso la gente que participa en esta subida al Calvario no le encuentran una *razón de ser*. Porque, si los jóvenes fuesen menos numerosos y estuviesen ordenados bajo las andas, podrían llevarlo más fácilmente, pero, como dice la gente, «eso ya no sería viernes santo». En esta subida no se trata de un asunto de razón ni de algo práctico, sino de algo de tipo simbólico. Y, por ello, la subida debe ser así: dificultosa, dolorosa, violenta, peligrosa, desorganizada, si quiere convertirse en signo y en soporte de la situación de miseria, de violencia y de muerte de Jesús Nazareno y de los prieguenses.

Podrían comprenderse, a esta luz, algunos detalles de la procesión que están muy estereotipados pero que nunca faltan, por ser considerados importantes.

Uno de estos detalles es el hecho de que los que llevan a Jesús, de vez en cuando, sobre todo cuando sienten que uno de los lados del paso se cae por tierra, gritan: «*una, dos y tres, arriba este varal*», al mismo tiempo que, haciendo un esfuerzo suplementario levantan este lado todos a la vez dando un impulso hacia arriba. Toda la procesión está llena de estos gritos e impulsos hacia arriba que reflejan una lucha desesperada y difícil contra una situación de agobio, opresión y dificultad que ellos mismos se crean metiéndose bajo las andas de una manera desordenada, anárquica y exagerada. Las andas, de vez en cuando, parece que van a caerse por el suelo y que van a machacar a los jóvenes. Pero «*no se cae*»: todos los prieguenses están convencidos de ello. El paso parece caerse pero siempre lo levantan.

«¡Ay!, Padre mío, que lo trepan! (en Priego trepar es sinónimo de tirar), grita la gente que lo ve pasar, sobre todo cuando tras el «paso ligero» la procesión se dirige hacia el Calvario por las cuestas del «Caminillo», especialmente si coincide que ha llovido y el suelo está lleno de barro. La situación es difícil, mejor dicho se la hace difícil expresamente, pero todo saldrá bien. Hay momentos en que el cortejo va para atrás más que para adelante; en otros lugares se patina. Pero siempre, sin saber cómo, termina por seguir hacia adelante.

Desde el «paso ligero» hasta la cima del Calvario se desencadena un nerviosismo y una lucha. ¿Vamos a ser capaces de subirlo al Calvario? Suben de tono la angustia y la excitación violenta de los que están bajo las andas. Igualmente, la juventud masculina y femenina se agolpan delante y alrededor del paso, para formar las cadenas que quieren ayudar, pero que, en realidad, frenan e impiden que los que lo llevan puedan respirar y que, en definitiva, hacen la subida al Calvario aún más difícil. Todo esto no tiene explicación si no es por la voluntad inconsciente de crear un cuadro significativo de esta situación de miseria, de violencia y de muerte que afecta a Jesús Nazareno y a los prieguenses.

Hay otra característica de esta procesión del viernes santo. Se trata de *lo que distingue esta procesión de la que precede y de la que le sigue* (la procesión de la Vía Sacra con la Virgen de los Dolores y un Crucificado que sube al Calvario en la madrugada del Jueves Santo y la del Santo Entierro, procesión oficial). El rasgo que la identificaría y la distinguiría sería la *desorganización*, la ausencia de normas, de autoridades y de jefes para hacer respetar y guardar el orden. Es la totalidad indiferenciada del grupo abandonada a la espontaneidad, para hacer con la imagen lo que quieran. Todos los que están allí están «autorizados» a dar órdenes. La violencia y la indistinción se implantan como norma de funcionamiento de la procesión (Girard, 1972:389).

Si se comparan estructuralmente estas tres procesiones que transcurren en tres momentos, los más importantes de la Semana Santa, habría un movimiento que podría resumirse de la siguiente manera:

VIEJO ORDEN —————> DESORDEN —————> NUEVO ORDEN

Es evidente que la procesión de la subida al Calvario, la segunda de esta tríada que he presentado, introduce una desestructuración, seguida de una nueva reestructuración en la tercera procesión. No quiero dejar en la sombra este detalle, aun cuando nadie tiene conciencia refleja de él. Pero el que en el conjunto del ritual, las cosas sean así creo que no puede ser algo fortuito. Además, se trata de un detalle que se va reforzando con los años. Las nuevas generaciones están muy presentes en esta tríada, sobre todo en el momento segundo, es decir, el de la desestructuración.

Los signos de grandeza, de paz y de vida

«Lo acompañamos con esa alegría... Recordando una cosa triste».

«Porque es una imagen que da alegría y pena».

Si terminara aquí la presentación e interpretación de los elementos significativos del ritual de la subida al Calvario, me quedaría a medio camino. Hay otros signos, diferentes de los que remiten a un mundo de miseria, violencia y muerte. Se trata de signos que se sitúan en un campo semántico totalmente opuesto: la grandeza, la paz y la vida. Se trata, igualmente, de signos, objetos, acciones o de palabras en las que los prieguenses invierten mucho y que son vividas con una gran emoción, a pesar de que, en sí mismos, están muy estereotipados y poco racionalizados. Están muy enraizados en la tradición: no se les puede suprimir o modificar sin que la Semana Santa se sienta afectada. Se siguen haciendo «porque eso es ya una tradición y sin ellos no parecería Semana Santa».

Con ellos los participantes pueden expresar no solamente su experiencia de amenaza ante la muerte, la opresión y la violencia, sino también su deseo de vida, de liberación y de paz. Con lo cual, vida y muerte, violencia y paz son afirmadas al mismo tiempo. Sólo el dispositivo simbólico es capaz de canalizar estas realidades opuestas.

La Semana Santa es la primera fiesta de Priego

El ritual, montado al parecer únicamente sobre motivos de dolor, dificultad, lucha, sufrimiento, opresión, violencia y muerte, no se reduce únicamente a esto. Voy a mostrar estas nuevas valencias significativas del ritual. Y una primera constatación es que los prieguenses viven su ritual como una *fiesta*. Muchos me lo han dicho en estos términos: la Semana Santa, y más particularmente el viernes santo, es «el día más grande del año», «es la fiesta de Priego», el día en que se tienen las experiencias más fuertes, que la gente no llega a decir con palabras, pero que expresan en otro registro, el de las lágrimas, el de la emoción.

Fiesta quiere decir para ellos un acontecimiento alegre, en que la gente se encuentra y durante el cual el nivel de comunicación aumenta, en que se baila, se come y se bebe juntos y donde la alegría va a poder sobre la tristeza, al menos provisionalmente. La Semana Santa y la subida al Calvario -que podrían ser considerados como un «desfile de penitencia» o como el recuerdo del «aniversario de la muerte de Jesús», concepciones ambas que conllevarían una actitud fúnebre- son vividas por los prieguenses como un «desfile de alegría», impregnado de un ambiente de victoria. Esto se ve confirmado por una observación del comportamiento de la gente durante estos actos, sobre todo de los jóvenes, que suben desde el Palenque al Calvario, dando saltos, bailando, cogidos de la mano, gritando y riendo, llevados por el sonido del tambor y las trompetas:

«Yo, mucha alegría, yo no pensaba que íbamos a matarlo, yo pensaba que lo llevábamos en una procesión de triunfo... pero yo el viernes santo, por la mañana, *para mí no es viernes santo* (lo dice en el sentido de dolor, silencio y tristeza) *para mí es un día de fiesta*».

«Los estudiantes la esperamos como otras vacaciones, pero, pero después uno se siente como *más tristeza y eso, ¿no?, al recordar los tiempos*, eso, luego, aquí el día del santo (se refiere al viernes santo y a Jesús Nazareno) *lo que pasa es que se toma como que, se toma como una fiesta grande*, no recordando, se recuerda, ¿no?, pero que... sino que *toda la gente va a pasárselo bien ese día y subir al Calvario que es lo típico y tó eso*. Yo no sé, como recordar una cosa tradicional».

Es notable en el texto la presencia de opuestos que se quieren mantener juntos: «tristeza--fiesta grande», «pasárselo bien--Calvario». Esta contraposición de términos se ve también acompañada por una contraposición sintáctica que se nota en la abundancia de conjunciones adversativas «pero», «sino que». Todo esto hace que el texto sea confuso y que se muestre una imposibilidad de explicación racional, ya que se está continuamente corrigiendo o negando lo que se acaba de afirmar.

De hecho, si se quieren interpretar correctamente los hechos, no se puede eliminar ni el polo de la tristeza, de la pasión o de la muerte que, como acabamos de mostrar, saltan a la vista, ni tampoco el polo de la alegría, la exaltación y el dinamismo de la vida y de la unanimidad que igualmente están presentes. Se toma la tristeza con alegría.

«¿Que qué siento? Pues nada, ¡qué voy a sentir! Eso no puedo yo explicarlo. Sé para mí, ¿no?, pero explicarlo no puedo... yo qué sé... mucha alegría; *alegría y pena a la vez, ¿no? Porque es una imagen que da alegría y pena*».

«*Está uno como... con tristeza... y está... luego tiene uno alegría*».

Aquí está la clave que nos permite comprender la subida al Calvario. Las dos realidades coexisten y son vividas y afirmadas. Y es por esto, precisamente, que creemos que la Semana Santa sigue funcionando. Y es justamente el funcionamiento simbólico el que hace posible que coexistan los opuestos, cosa que la lógica racional no es capaz de conseguir.

El movimiento de ascensión

«El entusiasmo en Priego es eso de subir al Calvario».

¿Por qué el hecho de subir al Calvario es vivido en Priego como el momento más importante del ritual y con una intensidad emotiva tan grande? ¿Por qué desde finales del siglo XVI el grupo Priego practica esta costumbre, considerada como una tradición, que, lejos de abandonarla como caducada, se revigora, gracias, sobre todo, a los jóvenes? ¿Por qué una tal demanda de parte de los jóvenes, que son los más tocados por la mentalidad moderna, racionalizada y tecnicista y que, en general, rechazan este tipo de fenómenos?

«Los jóvenes, es que no sé si en Priego somos un poco distintos... pero, por un lado, la *gente así un poco echada palante* (los más sensibles a la cultura moderna) *dicen que todo eso son tonterías, pamplinas de tiempos pasados. Pero, como digan de quitar o que va a desaparecer eso, son los primeros que se lanzan a que no... no desaparezca. Entonces en ellos mismos parece que hay una contradicción*».

«De la subida al Calvario, ¡qué le voy a hablar! Nada, que con mucho *entusiasmo*, mucha *ilusión*, que si sube, que si el hornazo, que cuando echa la bendición, pues nada, nada más que eso... pues nada, mucha *alegría* y me parece que *se me hace el año más largo. Eso sí es verdad, se me hace largo porque esperando otra vez que llegue el viernes santo*».

Se podría decir que, tanto desde el punto de vista subjetivo como desde el punto de vista objetivo, todo el ritual está concentrado en la subida al Calvario. El resto no sería sino decoración, ambientación y réplica de este nudo esencial.

A esta subida acuden *todos*. Los jóvenes están presentes. «Es su fiesta». No se les puede quitar. Los emigrantes y las otras personas dispersas del grupo vienen o para *subirlo* o para *subir con El*. Los forasteros se sienten también atraídos e invitados a participar.

Los jóvenes que hacen el servicio militar vienen también «*para llevarlo al Calvario*». «Y los que no lo suben, suben por lo menos para acompañarlo, animando a los que lo suben. Este es el caso de las mujeres, sobre todo de las más jóvenes, las cuales, por medio

de las «cadenas» (4), participan intensamente en esta acción de *subir y de subirlo al Calvario*. Y allí van todos. Toda la finalidad de la acción consiste en esa tensión hacia lo alto:

«En ese momento (se refiere a la subida al Calvario) no piensan en nada, nada más que cuando Jesús *se queda parado no piensan en nada más que en que tiene que subir* y entonces se enganchan, no sé... *pa que suba parriba*».

«¡Arriba Jesús!» es, como he indicado antes, uno de los gritos que más repite la gente. Pero Jesús no sube solo: todo Priego sube con El. La subida es la subida de Jesús Nazareno y de todos los prieguenses que ese día son también «nazarenos» que intentan no pararse.

«Nos vamos parriba *delante de El*... subí al Calvario *detrás de El*». «Más bien es un endiosarse, un meterse junto con Jesús a llevarlo al Calvario».

Se trata de ir «parriba», «palante» con Jesús, compartiendo todas las dificultades de esta *ascensión*:

«Yo he presenciado procesiones de Semana Santa lloviendo y decir: ¡Paraguas fuera! Y todo el mundo chorreando. Bueno, se moja Jesús, vamos a mojarnos todos. Ahí estoy yo de acuerdo, aunque me caiga el agua, ya está, *vamos palante* y yo muy contenta».

Creo que el potencial simbólico de este rito, que significa tantas cosas, y que moviliza tanto a la gente, reside justamente en el movimiento mismo de *ascensión*.

En la mañana ritual del viernes santo prieguense hay una serie de oposiciones de tipo espacial y dinámico en las acciones de la gente y también en su manera de hablar. Estas oposiciones se cargan de significación a la luz de la interpretación de los hechos que estoy proponiendo. Veámoslo más en detalle: la imagen de Jesús Nazareno está encerrada *dentro de la Iglesia*; la mayoría del pueblo muestra un gran interés por sacarla *fuera*. Jesús Nazareno está *abajo, en la ciudad, en la llanura, en el espacio profano*, que es el de la contingencia, de la frustración y de la muerte; todo el ritual va a consistir en *subirlo, arriba, fuera de la ciudad, sobre la colina, al Calvario que es un lugar sagrado*. (Eliade, 1952:63-65). Toda la acción ritual intenta hacer posible este paso de un espacio a otro, por la *ascensión* a la que todos se asocian con Jesús.

En este movimiento ascendente, hay aún otra oposición muy significativa, que viene a reforzar el conjunto simbólico: se deja el *paso lento*, que va renqueando y que podría hacer que Jesús y todo el grupo que le acompaña fuese «más para atrás que para adelante», y se da el «*paso ligero*» que hará posible la subida. Esto es lo que explica que el grito del capitán de los romanos al que ya me he referido («Paso redobla lo mismo que el año pasao») sea tan importante en este momento: es precisamente este grito el que garantiza el paso de lo bajo hacia lo alto.

Vemos que es posible afinar las hipótesis al contacto con los hechos. Decía que si el rito encuentra una acogida tan favorable entre los prieguenses es porque permite la expresión de su estado de frustración individual y colectiva. Los signos del ritual sirven de soporte a la proyección del deseo frustrado por la muerte y de la paz trastornada por la

violencia. El ritual no se contenta con expresar este estado, sino que va a intentar canalizarlo, gestionarlo, transformándolo, aliviándolo. Y para ello el ritual pone en juego, como algo esencial, un cambio, un paso, una alteración. Esto me autoriza a dar una interpretación de este hecho ritual: la situación que oprime a los prieguenses y los mantiene *abajo* -en el dominio de la necesidad- puede ser superada y es posible subir a *lo alto* -el dominio de la plenitud y de la salvación. En lo alto del Calvario, se verá realizada esta posibilidad de cambio, de victoria de la vida sobre la muerte, de la paz y de la armonía social sobre la violencia y la desintegración. Jesús Nazareno, al bendecir, da seguridad, vida, paz y satisfacción.

Es obligado citar en este punto a un autor que me ha acompañado en la interpretación, a nivel profundo e intercultural, de los hechos que ocurren en Priego. Me refiero a R. Girard, cuando en su obra «La violencia y lo sagrado» afirma que la hipótesis que él propone puede ser verificada, y que querría que se hiciese en estudios de casos particulares. Creo, efectivamente, que Priego ofrece una verificación de su hipótesis. Baste con señalar que el «paso ligero» provoca una situación de desorden, de desorganización, de violencia recíproca, de indiferenciación: no hay ni autoridades, ni reglas ni hombres ni mujeres y todos los grupos sociales están mezclados e indiferenciados. Esto tiene lugar en torno a Jesús Nazareno que es la víctima emisaria que se saca fuera del grupo y de la ciudad (el Calvario está fuera de Priego) para darle muerte. Pero este proceso de violencia contra y alrededor de la víctima emisaria se convierte en un proceso sagrado (el Calvario es el lugar sagrado por excelencia en Priego) y en un proceso liberador, fuente de vida y de paz social (el ritual termina por la bendición que da Jesús Nazareno, que se vuelve a convertir el Padre de todos que restaura la unanimidad, la paz, la vida, la alegría y el orden en el grupo). Se ve, pues, verificado en el caso de Priego el tema tan querido de Girard de la bipolaridad y de la ambigüedad de lo sagrado, como algo que, al mismo tiempo, hay que evitar y que se busca (Girard, 1972:190 y 229).

La oposición entre «Pestiñes» y Jesús

Estos dos personajes, muy típicos de la Semana Santa de Priego, funcionan en oposición, y su relación evoluciona a lo largo del ritual: este contraste está cargado de significado dentro de la interpretación que busco. Sería uno de los signos más fuertes de la victoria de Jesús, que los prieguenses celebran en esta subida al Calvario. Hay en el ritual un deslizamiento desde una situación en que «Pestiñes» (el soldado romano que toca el tambor y congrega a la gente en la mañana del viernes santo) es el dominante y Jesús el dominado (en la celebración del «Prendimiento» y en la procesión de Jesús atado a la Columna en el jueves santo), hacia otra en la que Jesús es el dominante y «Pestiñes» el dominado (el viernes santo, sobre todo en lo alto del Calvario).

Los dos personajes, antagonistas, entran en acción según las expectativas del grupo. Jesús inspira respeto, pena y emoción. Pestiñes es objeto de burla. La cruz es el signo del dominado, del condenado; el tambor el signo del poderío del dominador, del que condena.

El momento más importante de este enfrentamiento es la inversión de roles que se va a dar entre el jueves y el viernes santo, que son los dos días verdaderamente tradicionales de la Semana Santa.

Se puede visualizar este enfrentamiento en el cuadro siguiente:

JUEVES

El prendimiento y la procesión de Jesús de la Columna

«Pestiñes»	«Jesús Nazareno»
Poder	Debilidad
Coge preso	Es cogido preso
Centro de atención	Pasa a segundo término
Está libre	Está atado

VIERNES

La procesión de la subida al Calvario

«Pestiñes»	«Jesús Nazareno»
Ridiculizado	Exaltado
Aprisionado por la muchedumbre	Libre, avanza decidido con su cruz, con paso rápido, entre la muchedumbre.
Relegado	Centro de atención

Este contraste representa los dos poderes que se enfrentan: por una parte el mito del Imperio Romano que es fuerza y orden, y el mito de Jesús («mi Reino no es de este mundo» Jn.18,36). Este enfrentamiento tuvo lugar históricamente: los soldados romanos de Poncio Pilato condujeron a Jesús a la muerte. El desenlace para los creyentes fue el de exaltar al hombre que había sido condenado, el confesarlo vivo, el seguirlo y el esperar en Él. Hay, pues, una victoria de Jesús sobre el poder temporal y hay también una crisis de poderes. El ritual de Priego reproduce esta misma dinámica. Es el poder romano el que condena a Jesús a muerte, y quien decide que Jesús subirá rápidamente al Calvario. El ritmo rápido del tambor obligará a Jesús Nazareno y a la muchedumbre de los prieguenses a apresurarse para ir al Calvario. Pero esta marcha hacia el Calvario, hacia la muerte, para Jesús y para los prieguenses tiene un sentido de victoria y de exaltación. Se aclama a Jesús con «vivas» ininterrumpidamente, reconociéndolo viviente y vencedor. Pestiñes es menospreciado, relegado y vencido.

La bendición del Calvario

El desenlace de la subida al Calvario y del enfrentamiento entre Jesús y Pestiñes va a ser el acto de la bendición del Calvario. Cuando la muchedumbre de jóvenes y de gente que llevan a Jesús consigue superar las dificultades de llevar la imagen tumultuosamente por las curvas y cuestas del «Caminillo», cuando, por fin, Jesús sube los escalones de la ermita del Calvario -la última prueba a superar- todo está ya conseguido. Le dan la vuelta al paso. Delante de él hay una muchedumbre de personas amontonadas. Al fondo las casas y los campos de los prieguenses. El hermano mayor se mete debajo de las andas y empieza a manejar el mecanismo del brazo articulado que permite que se mueva la mano y que la imagen haga el signo de la cruz para bendecir.

Algunos testimonios de prieguenses describen este momento y dicen cuál es la significación que tiene para ellos.

«Aparte de los gritos salvajes que no se pueden ni imitar, caen de rodillas como tontos llorando. Y sobre todo cuando sube al Calvario... *hornazos, bendición*. Yo soy de Puente Genil y la primera vez que yo vi eso... ¡estos tíos están locos! En mi fuero interno decía yo: esto es una cosa de locura, vamos, pero lo cierto es que cuando yo vi a los niños con el *hornazo, Cristo dando la bendición y aquellos gritos, yo caí de rodillas llorando*. Y me parecía que era absurdo. Eso no se puede explicar. Y yo creo que eso le pasa a cualquier extraño. Estos están locos, esto es una barbaridad. Cristo por esas veredas, El Cristo se cae y se hace polvo, y se hace polvo. La cruz se hace polvo, se hace polvo el Cristo y se hace polvo hasta María Santísima de los Dolores. *No se cae. Llega a lo alto*. Y, amigo, *cundo hace así* (hace el gesto de dar la bendición) *el silencio es momentáneo, el silencio, pero hay un silencio absoluto, un silencio de turba...* los niños con el *hornazo*, los padres alzándoles y de pronto aquel berrido, aquel grito salvaje de *¡Viva, Padre mío, Viva!* Yo me encontré de rodillas llorando. Y me parecía absurdo, me parecía de locura. Esta es la realidad. Esta es la realidad».

Es el momento central del ritual. Todo el mundo está reunido. Están todavía jadeando a causa de la rápida subida al Calvario. De pronto, todo se para. Los gritos y el jaleo de la subida se calman. Se crea un silencio. Todos miran a Jesús Nazareno y esperan algo de El. Los niños están subidos en los hombros de sus padres para poder ver mejor y recibir la bendición sobre sus *hornazos*. El Jesús que estaba abajo, lugar de la vida cotidiana, está ahora arriba, en el Calvario, lugar sagrado. El pueblo entero está allí con El. La subida ha sido laboriosa; la imagen ha estado a punto de caer pero no se ha caído. Y ahora, Jesús da la bendición. La emoción sube de tono. Se produce un estado de cercanía y unión entre todos. Y un grito rompe el silencio: «*Viva Nuestro Padre Jesús Nazareno*», a lo que responde la muchedumbre con un cerrado y desgarrado «*Vivaaaaa*».

Jesús, en la bendición, aparece como vencedor y señor. El hombre sufriente, cargado con la cruz, condenado a muerte es ahora vencedor. El condenado a muerte que se echa fuera de la ciudad, se vuelve ahora hacia los que lo han echado fuera para convertirse para ellos en fuente de bendición. Por esta bendición, los prieguenses se unen al triunfo de

Jesús. Lo han seguido en la difícil escalada del Calvario. Ahora lo siguen también en la victoria.

Es costumbre en muchas procesiones de la mañana del viernes santo en la campiña cordobesa (Luque Requerey, 1980) (por ejemplo, en Baena y en Lucena por no citar otros casos) el que Jesús Nazareno dé la bendición en medio de la procesión. Aquí, en Priego, el signo de la bendición está situado en un contexto que lo hace aún más significativo. Para los prieguenses, la bendición sería el momento culminante de la transformación que opera el ritual en el doble nivel de la persona histórica de Jesús de Nazareth y de los fieles, por una parte, y, por otra, en el nivel del pasado y del presente. El Nazareno y «los nazarenos» pasan de la muerte a la vida. Jesús aparece como el Señor y el Dador de vida, de la paz social y de todos los bienes. (Hertez, 1970:120-121). Un elemento importante del signo es el hecho de que esto ocurra en el Calvario, lugar elevado desde donde se domina el conjunto de Priego. El soporte natural del dispositivo simbólico se presta bien para la dinámica simbólica que está en juego: *la subida, el centro del mundo* donde se comunica con la vida verdadera y con la paz. (Cazeneuve; Eliade, 1964:316).

Los que están ausentes de Priego, en el preciso momento en que el ritual está teniendo lugar, quieren participar en el ritual de alguna manera, para poder vivirlo. Para ello se van a un lugar elevado. En unos casos es la Giralda de Sevilla; en otros -como el de los emigrantes en Barcelona- suelen irse a una colina en los alrededores de Barcelona o a la cima del Tibidabo.

La emoción que unifica y que pacifica

Si hubiera que definir de alguna forma el estado que se produce en el Calvario, se podría hacer por la *emoción y la unidad*. Esta experiencia colectiva de pacificación, de alegría, de plenitud y de unidad, creo, se convierte en el soporte significativo de esta transformación que se opera en el ritual simbólico de Jesús Nazareno: el cambio de la muerte a la vida, de la tristeza a la alegría, de la división a la unión.

«Y aquello (se refiere a la *bendición*) se viene el mundo abajo de *alegría* (lo repite dos veces) Hombres, mujeres, viejos, nuevos, *todos* con el hornazo».

«En este momento nadie piensa ni en hermandades ni en nada, ni en rivalidades; es *todos vivir el momento ese crítico por la emoción, porque todos están unidos al mismo Jesús*. Yo no sé por lo que será, pero no, yo no creo que *en ese momento ni existe la rivalidad* de que si tal hermandad es mejor ni que si es mejor ni que si es peor, sino que todos viven el momento de Jesús Nazareno».

«Yo, aquello, yo, cuando empieza a *dar la bendición* y la gente diciendo *viva, viva, viva*, eso es una cosa que... no sé... que yo creo que es muy difícil que una persona que sea, que se... que conozca esto, *no se le ponga la carne de gallina*. Porque, vamos, es *pa* eso, no es comedia, o sea, mira, *unos llorando y otros diciendo viva y... yo qué sé... pa mí eso no es comedia*».

«*Aquel día todo el mundo está en la calle*. En casa no queda nadie».

«No sé (en la bendición) *está uno mu a gusto allí*».

«Hay muchos que lloran y que se emocionan y verdaderamente hacen una vivencia de unión».

Esta unión tiene también su repercusión en la familia:

«En el Calvario yo creo que hay una verdadera unión familiar. Por el hecho del niño y del «hornazo» y eso, pues ya *el padre y la madre unidos y es la unión de la familia allí en el Calvario*».

«En lo alto del Calvario se siente así como *una emoción, ¿no? a la tradición de todos los años, de alzar los hornazos; ya ahí toda la gente se ve... toda la gente llorando, mucha gente llorando*».

El grito de ¡Viva Nuestro Padre Jesús Nazareno!

Este grito es la afirmación de la vida de Aquel que es condenado a muerte y de los que se identifican con El. Se trataría de un signo de afirmación de la vida, de la victoria de Jesús Nazareno y de todos los «nazarenos», los prieguenses, porque, «ese día, todos son «nazarenos»» y comparten su suerte en la tragedia del camino hacia la muerte.

La repetición de este grito a lo largo de todo el ritual basta para manifestar su importancia. Cuando Jesús sale de la iglesia, el «compás» de S. Francisco estalla en «vivas». E incluso antes, durante toda la noche, cuando los jóvenes entran en la iglesia para cogerlo ya en hombros y pasarlo en el interior del templo a pesar de la oposición de los hermanos mayores y de los clérigos, no paran de gritar «viva», ellos y las mujeres que los miran, sentadas en los bancos de la iglesia. A lo largo de la procesión este grito de «viva» no va a parar de sonar. Aparte de las «saetas» y de los comentarios de la gente durante el ritual, el grito de «Viva Nuestro Padre Jesús Nazareno» es, sin duda, el significante verbal más importante del ritual.

La manera concreta de hacerlo es por *acción-reacción*. Alguien de la muchedumbre -hombre o mujer, esto dependerá del estado de emoción, del atrevimiento de la gente, de la fuerza de la voz- lanza un grito que los otros oyen. Este grito es «Viva Jesús Nazareno» o «Viva Jesús» o, más completo, «Viva Nuestro Padre Jesús Nazareno», o también a veces bajo otras modalidades más originales. La masa que lo oye lanzará como reacción un «vivaaaaaa» prolongado.

Aunque el «viva» recorre toda la procesión, resuena con más fuerza en los momentos clave: salida, plaza, «encierro», tras el canto de una saeta, etc. Y el momento central y adecuado es, justamente, tras la bendición de Jesús en el Calvario. Por ello creemos que este sería el «viva» de referencia que dará el significado a todos ellos:

«*Tó Priego llorando... Pues no dicen ná más que Viva, Viva Jesús del Nazareno, Nuestro Padre, el Amo del mundo*».

«Aquí en Priego, como somos de Priego, tenemos esa clase de fanatismo de cuando sale Jesús... enseguida que... *le dicen Viva, nada más que cuando lo ven en la calle*»

Es fácil deducir el significado del «viva» en este momento original y referencial del Calvario. Ya lo hemos indicado. Jesús, amenazado de muerte, maldito y rechazado, se convierte en viviente y triunfante y da su bendición. No está solo sino que, por este estado de vida y de triunfo, engendra un grupo que tanto colectivamente (se le dice «*Nuestro Padre*») como individualmente (a veces se le grita también «*Viva, Padre mío, viva*») se identifica con El. Durante toda la procesión se repite el «viva» que da el contrapeso de alegría, vida y triunfo a todos los signos de tristeza y de muerte.

Hasta los grandes llevan un «hornazo»

«Allí arriba, eso, hechos una pelota, tienen que estar unidos a la fuerza;... *con su hornazo los chiquillos... y hasta los grandes. Y hasta los grandes llevan hornazo. Sí. Y antes eran ná más que estos así (señala a un niño)*».

El «hornazo», en Priego, es algo que se hace para los niños. Es lo mismo que el «Prendimiento», los soldados romanos y otros muchos detalles tradicionales. Efectivamente, todos estos detalles, calificados por la gente de «típicos», de «tradicionales» y de «propios» de Priego, están, en su mayoría, referidos a los niños. Esto nos recuerda el refrán, muy extendido en España «por los niños se pone la mesa y, después, comemos todos»:

El hornazo en Priego, elemento aparentemente sin importancia y ridículo, reúne esta fuerza simbólica y tradicional, centrada en los niños. Pero tampoco les falta a los adultos, y, últimamente, se hacen hornazos en número superior a los miembros de la familia para poder dar también a los forasteros que vengan a participar en la Semana Santa y para poder enviar a los de Priego que están fuera.

«Es una tradición que tenemos de muchos años, ¿no?, y que no podemos pasar sin el hornazo... Y, además, pa los amigos que vienen de por ahí, pa darle, como ellos tienen otra tradición en sus pueblos».

El viernes santo todo el mundo es «nazareno» y todo el mundo tiene su «hornazo»:

«Nos faltaría también algo. ¿Subir al Calvario sin hornazo?».

¿Cuál podría ser la significación del hornazo en la mañana del viernes santo? ¿Qué aporta el hornazo al grupo de Priego? Es evidente que, por lo pronto, forma parte del conjunto de signos positivos que subrayan el aspecto de alegría, de victoria y de vida, en relación con Jesús Nazareno. Y esto por dos razones: por un lado, por la significación inherente al pan, al huevo y a la gallina que da forma a ese pan y, por otro, por una significación añadida: la bendición que el hornazo recibe de Jesús Nazareno, proclamado como viviente y Señor. El «hornazo» sería un signo de la comida compartida por todo el grupo en el sacrificio y la fiesta (Van Gennep, 1947:1.246 y 1.321-1.322).

Y el signo escogido es *el pan que se bendice y que todos comen*. Es, en efecto, un elemento que se encuentra en cantidad de rituales y que es interpretado, normalmente, como el símbolo de la renovación, por los alimentos, de la vida que se alimenta y de la paz que se rehace, dado que la comida se produce en momentos de unanimidad y produce la unanimidad.

Hay que señalar entre los signos de la subida al Calvario el de la gallina que está poniendo huevos, que es la forma más común que se le da a los hornazos. El huevo es un elemento natural que representa la vida nueva en muchas culturas. Es el huevo primordial de la vida. De esta manera, los prieguenses que celebran en esta mañana la vida de Jesús Nazareno, más allá de la muerte, tienen todos su hornazo en forma de gallina y con un huevo que se comen como garantía de esta vida nueva y de esta paz social que buscan en su existencia, tan frecuentemente amenazada. Y lo consiguen por el contacto con Jesús Nazareno.

Las Habas Verdes

«Es la tradición del pueblo: tantos años de chiquitillo viendo esto, este ambiente, el Calvario... *con las habas*»

En la época de la Semana Santa los campos de Priego dan sus primeras habas verdes. Y Jesús lleva al Calvario entre las manos que cogen la cruz un manojo de habas verdes. Todo Priego dice y sabe que si algún viernes santo no se las pusieran, le faltaría algo importante a Jesús. La naturaleza se renueva, la vida continúa germinando. Las habas son, en este caso, el signo de ello. Este signo está asociado al ritual de Jesús Nazareno que revela y realiza para el grupo la posibilidad general de vida.

La interpretación de este signo es evidente y coherente con todo lo que venimos diciendo. Forma parte también del conjunto de signos de la vida nueva que Jesús Nazareno desencadena al subir al Calvario. La renovación de los campos y de toda la naturaleza se ve asegurada por este ritual. El miedo del envejecimiento de la naturaleza, del desgaste del tiempo amenazan a los individuos, al grupo y a la humanidad entera. El ritual es una garantía contra esta amenaza. Aquí, el ritual, por este signo de las habas verdes anuncia la fecundidad. En el Calvario, el tiempo, el espacio, los campos, el individuo y el grupo se renuevan por el contacto con Jesús Nazareno.

* * *

He dado por supuesto para la presentación de este artículo el hecho de que los prieguenses abordan la Semana Santa desde un estado de falta o de necesidad, situación subjetiva a partir de la cual entablan una relación simbólica con la imagen. Mi propósito ha sido el hacer ver que si la Semana Santa funciona y continúa existiendo en Priego es porque hay una correspondencia entre el ritual propuesto y la demanda de los sujetos. El conjunto de signos del ritual es como un agua que calma la sed de los prieguenses. Creo haber constatado suficientemente para el caso de Priego que esta «pantalla» del ritual, lo que he llamado «dispositivo simbólico», ofrece simultáneamente signos de miseria, de violencia y de muerte que permiten a los prieguenses expresar su situación, y también signos de grandeza, de paz y de vida que transforman el deseo profundo de los individuos, del grupo y de la naturaleza misma.

Pero mi hipótesis es más ambiciosa, y exigiría su verificación, ampliándola y aplicándola a otras Semanas Santas de Andalucía. Pienso que esta ambivalencia del dispositi-

vo simbólico en torno a los significantes de la muerte y de la vida, de la violencia y la lucha competitiva y de la paz y la armonía se encuentran también, en configuraciones particulares y específicas, en otros casos de pueblos y ciudades de Andalucía en los rituales de la Semana Santa. Esta coexistencia de los significantes de la muerte y de la vida en dichos rituales y su eficacia en la gestión simbólica de las realidades individuales y colectivas del orden de lo irracional sería, probablemente, una de las razones -junto a otras de orden más horizontal y estructural- de la persistencia y del auge que sigue teniendo la Semana Santa entre nosotros. Aplicando, como yo he hecho para el caso de la Semana Santa de Priego, estas hipótesis y analizando los diferentes dispositivos simbólicos probablemente se llegaría a conclusiones parecidas a las que acabo de presentar.

Notas

- (1) Por citar tres autores significativos: el profesor Isidoro Moreno en la bibliografía citada y en otros artículos ha hecho un estudio de la Semana Santa de Sevilla y ha analizado y presentado una tipología de las hermandades en su relación con la estructura social. Bajo su dirección se han realizado tesis, sobre todo en el Departamento de Antropología de la Universidad de Sevilla, que han profundizado sus hipótesis en casos concretos. Quiero señalar también por su gran interés a este respecto dos tesis doctorales leídas recientemente en la UNED y en la Universidad de Sevilla. Me refiero, respectivamente, a la tesis de Celeste Jiménez de Madariaga que recibió en 1996 el premio Blas Infante sobre el tema: «Reproducción de devociones andaluzas en Madrid». En segundo lugar, y sobre el tema específico de las cofradías, Joaquín Rodríguez Mateos ha retomado el tema de la Semana Santa de Sevilla en la actualidad de las hermandades y cofradías, completando y actualizando los análisis que anteriormente se habían hecho.
- (2) Mi trabajo de campo en Priego de Córdoba tiene características muy peculiares. Mis primeros veinte años de vida transcurrieron allí. Vino después una larga ausencia de unos quince años que me hizo tomar distancia física e ideológica de Priego. Cuando decidí estudiar la Semana Santa de mi pueblo, como caso concreto de religiosidad popular, visité los Archivos de las parroquias, del Ayuntamiento y de las hermandades, visité a los líderes e informantes privilegiados, elaboré una muestra de unas cuarenta y cinco personas de perfiles diferentes y complementarios con las que mantuve entrevistas en profundidad, no estructuradas que grabé, reproduje y sometí a análisis de contenido. El acceso a las personas y lugares me fue muy fácil y gratificante. Estos materiales, junto a los cuadernos de campo de mi observación participante, son los que me han posibilitado el desarrollo de mis hipótesis teóricas. Las citas que doy vienen de estas entrevistas. No doy la identidad de los informantes. Metodológicamente constituyen un discurso global colectivo.
- (3) La imagen la encontramos ya en 1593, fecha en que sale en procesión por primera vez. Más tarde, entre 1630 y 1683, sabemos que la imagen fue transformada: se le vistió con una túnica en terciopelo morado, con cordones dorados y se le puso una

melenas y una corona de espinas en plata; se le puso también una cruz de plata sobre el hombro izquierdo y se le rompió el brazo derecho acomodándole un mecanismo para hacerle el brazo articulado, de forma que pudiera dar la bendición. Este es el estado en que se encuentra en la actualidad. Me parece que esta transformación de la imagen es muy significativa y nos informa bien de la relación que los priegüenses querían tener con ella en la experiencia simbólica de la subida al Calvario. Esta transformación, aunque se llevó a cabo en el siglo XVII, podemos decir que los priegüenses actuales la aceptan e incluso están muy satisfechos y orgullosos de esta imagen: con mucha frecuencia dicen que es la imagen que prefieren y que no hay otra parecida en el mundo.

- (4) «Cadenas» o «hacer cadenas» en esta procesión es el ponerse cerca de los chicos que llevan a Jesús Nazareno, cogiéndose de la mano o de los brazos y formando una cadena humana que haga fuerza y que enganche a los que van debajo de las andas de Jesús y así les haga posible el ir más rápidos. La intención es buena. La realidad, no obstante, es que obstaculizan y ahogan de calor a los que van debajo de las andas.

Bibliografía

- Álvarez, C., Buxó, M.J. y Rodríguez Becerra, S.: *La Religiosidad Popular. Vol. III. Hermandades, Romerías y Santuarios*. Anthropos. Barcelona, 1989.
- Briones, R.: *Priegüenses y Nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*. 1997 (en prensa).
- Cazenueve, J.: *Sociologie du rite*. P.U.F. Paris, 1971.
- Eliade, M.: *Traité d'Histoire des Religions*. Payot. Paris, 1964.
- *Images et symboles*. Gallimard. Paris, 1952.
- Gennep Van, A.: *Los ritos de paso*. Taurus. Madrid, 1986.
- *Manuel du Folklore Français Contemporain*. t. III. Picard. Paris, 1947.
- Girard, R.: *La violence et le sacré*. Grasset. Paris, 1972.
- Hertz, R.: *Sociologie Religieuse et Folklore*. P.U.F. Paris, 1970.
- Jiménez de Madariaga, C.: *Reproducción de devociones andaluzas en Madrid*. Fundación Blas Infante. Sevilla, 1997 (en prensa).
- Luque Requerey, J.: *Antropología Cultural Andaluza: el viernes santo al sur de Córdoba*. Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba. Córdoba, 1980.
- Moreno Navarro, I.: *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Sevilla, 1974.
- *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Excmo. Ayuntamiento de Sevilla. Sevilla, 1982.

Rodríguez Mateos, J.: *La ciudad recreada. Estructura, valores y símbolos de las hermandades y cofradías de Sevilla*. Tesis doctoral leída en la Universidad de Sevilla en 1996.

Sperber, D.: *El simbolismo en general*. Anthropos. Barcelona, 1988.

LA IMAGEN COMO SAGRADA FORMA
(Del aparecer del hacerse hombre de Dios como fundamento
del ser sagrado de las imágenes)

Carlos COLÓN PERALES

Facultad de Ciencias de la Información
Universidad de Sevilla

Icono

(Del gr. *eikwn*, -*onoz*, imagen). Representación devota de pincel, o de relieve, usada en las iglesias orientales... Signo que mantiene una relación de semejanza con el objeto representado.

Ídolo

(Del lat. *idolum*, y este del gr. *eidwlon*). Imagen de una deidad, adorada como si fuera la divinidad misma.

Imagen

(Del lat. *imago*, -*inis*). Figura, representación, semejanza y apariencia de una cosa. Estatua, efigie o pintura de una divinidad o personaje sagrado.

Sagrado

(Del lat. *sacratus*). Que según rito está dedicado a Dios y al culto divino. Que por alguna relación con lo divino es venerable. Perteneciente o relativo a la divinidad o a su culto.

Santo

(Del lat. *sanctus*). Perfecto y libre de toda culpa. Con toda propiedad solo se dice de Dios, que lo es esencialmente... Dícese de lo que está especialmente dedicado o consagrado a Dios... Aplícase a lo que es venerable por algún motivo de religión... Dícese de los seis días de la Semana Santa que siguen al Domingo de Ramos... Conforme a la ley de Dios... Sagrado, inviolable... Aplícase a algunas cosas que traen al hombre especial provecho.

Iconicidad

Se entiende por icono, siguiendo a Ch. S. Pierce, un signo definido por su relación de semejanza con la 'realidad' del mundo exterior y opuesto a índice (caracterizado por una relación de 'contigüidad natural') y, a la vez, a símbolo (basado en la simple convención social) (1).

El aparecer del hacerse hombre de Dios en la historia

El culto público a las imágenes que representan pasajes de la Pasión es el origen de las hermandades que han creado la Semana Santa de Sevilla. El proceso de conformación de la fiesta es indisociable de la historia política, económica, social, artística, de las ideas y de las mentalidades en la ciudad, en un extensísimo arco temporal que va desde el final de la Edad Media (la tradición quiere que la hermandad más antigua actualmente existente fuera fundada en el 1340) hasta hoy, atravesando tres estaciones decisivas en su configuración formal, espiritual y festiva, estrechamente ligados a momentos de transformación en crecimiento de la ciudad: los siglos XVI y XVII, en coincidencia con el auge global de la Sevilla americana, suponen la gran definición del modelo de la imagen sagrada sevillana establecido por Juan Bautista Vázquez "El Viejo", Andrés y Francisco de Ocampo, Martínez Montañés, Juan de Mesa y Pedro Roldán; la mitad del siglo XIX, con la ascendente burguesía aristocratizante encuadrada en la "corte chica" de los Montpensier, supone el resurgimiento de la entonces muy decaída fiesta, su vinculación a la entonces creada Feria de Abril en el nuevo contexto (atento a la promoción de la ciudad) de las "fiestas de primavera", el abandono del rigor penitencial mantenido hasta finales del siglo XVIII y la adscripción a una estética romántica que conforma el universo, ahora más mariológico que cristológico, del paso de palio y de la marcha procesional para banda; y los primeros treinta años del siglo XX, en el marco del regionalismo artístico e ideológico, de la expectativa de la Exposición de 1929 y de la reinención de la ciudad en lo físico por obra de los arquitectos regionalistas (González, Talavera, Espiau, Gómez Millán) y en lo imaginario por obra de los escritores del Idealismo Sevillano (Izquierdo, Chaves Nogales, Laffón, Romero Murube, Sierra), que se corresponde a la reinención formal de la Semana Santa que simboliza Rodríguez Ojeda. Por ello este complejísimo y contradictorio fenómeno aún en el horizonte del siglo XXI mueve voluntades (cincuenta y cinco cofradías existentes, media docena en gestación), multitudes (colapso del casco histórico de la ciudad en los días de Semana Santa), intelectos (proliferación de publicaciones, mesas redondas, conferencias), dineros (ocupación de hoteles al cien por cien, *merchandising* que desde enero desborda en campañas de publicidad que refuerzan fundamentalmente la tirada de medios de comunicación), acciones de solidaridad (la caridad entendida como acción solidaria y no meramente asistencial cobra cada día mayor importancia en un número creciente de hermandades), devociones (un alto número de sevillanos orienta su vida religiosa y/o su experiencia de lo sagrado a través de las imágenes y de su culto) y emociones (en el imaginario colectivo de la ciudad las imágenes y la Semana Santa siguen siendo -incluso lo son en mayor medida que nunca gracias a la posibilidad de participación plural- una de los más fuertes elementos de vertebración emocional). Por ello cualquier interpretación reduccionista tergiversa y empobrece su compleja y vital realidad. Lo que no quiere decir que no haya puntos de consenso informados por la evidencia histórica y vivencial del fenómeno: complejidad y heterogeneidad no equivalen a indefinición. El más importante de todos es el fundamento cristiano de la Semana Santa. Conmemora, celebra y actualiza la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Las hermandades jamás se han apartado o han transgredido la ortodoxia de la Iglesia Católica en lo que a la dogmática fundamental se

refiere, si bien se han mantenido siempre orgullosamente distantes de actitudes clericalistas propias de la burguesía del "catolicismo nacional" español, han reivindicado con fuerza sus perfiles laicos y han generado una religiosidad popular (emotiva) no siempre bien vista por la autoridad eclesiástica por permitir un margen de libertad de actitud y de conciencia que no siempre ha sido posible dentro de las estructuras religiosas anteriores al Vaticano II. Reflexionar aquí, siquiera brevemente, sobre los equilibrios entre ortodoxia dogmática y heterodoxia de moral y costumbres en el universo de las hermandades sevillanas, es imposible. Basta reiterar la afirmación básica de que la Semana Santa es una fiesta cristiana que tiene -con todas las posibilidades de interpretación, añadidos temporales o contaminaciones culturales que se quiera- a Cristo en su eje. Por eso la primera pregunta que se plantee aquí sobre el ser sagrado de las imágenes -anterior a la de cómo se representa y cómo se celebra- ha de ser la pregunta por aquéllo que representan.

El cristianismo supone la entrada de Dios en el tiempo y en la historia no bajo el disfraz de hombre, sino enteramente como hombre y como Dios. "El verbo de Dios ha habitado en el hombre y se ha hecho Hijo del hombre para acostumbrar al hombre a comprender a Dios y para acostumbrar a Dios a habitar en el hombre..." (San Ireneo de Lyon) (2). Tras la ruptura de la unidad por el primer pecado, Dios se revela progresivamente a los hombres a través de las alianzas fundamentales hechas con Noé (etapa de las naciones), Abraham (etapa de los patriarcas) y Moisés/Israel (etapa del pueblo sacerdotal), hasta llegar a Cristo, en quien Dios "lo habló todo junto y de una vez", como con hermosa radicalidad escribió San Juan de la Cruz: "Porque en darnos como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola palabra, y no tiene más que hablar... Lo que antiguamente habló Dios en los profetas a nuestros padres de muchos modos y de muchas maneras ahora a la postre, en estos días nos lo ha hablado en el Hijo todo de una vez... Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los Profetas ya lo ha hablado en Él todo, dándonos al Todo, que es su Hijo. Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios (...) no sólo haría una gran necesidad, sino haría agravio a Dios... porque le podría responder Dios de esta manera, diciendo: Te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra, que es mi Hijo, y no tengo otra... Pon los ojos sólo en Él, porque en Él te lo tengo dicho todo y revelado... Él es toda mi locución y respuesta, y es toda mi visión y toda mi revelación; lo cual os he ya hablado, respondido, manifestado y revelado, dándoosle por hermano, compañero y maestro, precio y premio... Oidle a Él, porque yo no tengo más fe que revelar, ni más cosas que manifestar. Que si antes hablaba, era prometiendo a Cristo... Si quieres que te responda Yo alguna palabra de consuelo, mira a mi Hijo, sujeto a Mí y sujetado por mi amor... Que por eso se gloriaba el mismo Apóstol, diciendo: Que no había él dado a entender que sabía otra cosa sino a Jesucristo, y a Éste crucificado" (3).

El Catecismo de la Iglesia Católica define así la fe en Cristo: "Nosotros creemos que Jesús de Nazaret, nacido judío de una hija de Israel, en Belén en el tiempo del rey Herodes el Grande y del emperador César Augusto; de oficio carpintero, muerto crucificado en Jerusalén, bajo el procurador Poncio Pilato, durante el reinado del emperador Tiberio, es el Hijo eterno de Dios hecho hombre, que ha salido de Dios (Jn 13, 3), bajó del cielo

(Jn 3, 13; 6, 33), ha venido en carne (1 Jn 4, 2) porque la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad...(Jn 1, 14.16)" (4). Este es el centro inamovible del cristianismo. "En el centro de la catequesis encontramos esencialmente una Persona, la de Jesús de Nazaret... Catequizar es... descubrir en la Persona de Cristo el designio eterno de Dios... En la catequesis lo que se enseña es a Cristo... y todo lo demás en referencia a Él; el único que enseña es Cristo... (*Catechesi tradendae*)" (5). A lo que esta Persona que se constituye en fundamento y centro del cristianismo invita es a imitarlo ("Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí...", Mt 11, 29) como supremo modelo ("Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida", Jn 14, 6) de divinización de lo humano a través de la humanización de lo divino, como expresan con radicalidad San Atanasio ("El Hijo de Dios se hizo hombre para hacernos Dios", inc., 54, 3) o Santo Tomás de Aquino ("El Hijo Unigénito de Dios, queriendo hacernos partícipes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza, para que, habiéndose hecho hombre, hiciera dioses a los hombres", *opusc. 57 in festo Corp. Chr., 1*) (6). Y en ello no se encierra una dogmática añeja aceptada pasivamente por tradición, sino una experiencia de fe y de vida. Como escribe Hans Küng -desde una orilla de la actual teología juzgada heterodoxa por el Vaticano-, "Jesús de Nazaret es la palabra hecha carne, el Logos de Dios en persona, la sabiduría de Dios en figura humana, y, en este sentido, también el cristiano de hoy puede afirmar al final del segundo milenio: Creo en Jesucristo, Hijo único de Dios, nuestro Señor" (7).

Por ello Cristo es terreno de combate entre lo radical humano y lo radical divino, asiento simultáneo del temblor y el temor sagrados y de la pesadumbre y el desfallecimiento humanos. En las mejores imágenes sagradas sevillanas se representa totalmente este conflicto y su superación (y son las mejores precisamente por expresar más cumplidamente el aparente escándalo que supone el Dios-hombre doliente y crucificado). En ellas, más acá de la dimensión religiosa, se expresa del todo el desgarrar del ser humano, su paradoja bios/logos, su estar arrojado al mundo, su conciencia del ser para la muerte, y ello abre la experiencia de las imágenes a sensibilidades o temperamentos ajenos a la experiencia religiosa. En ellas, también, "desde la perspectiva del Crucificado se plantea con toda radicalidad la pregunta sobre Dios" (8); y con una actualidad sobrecogedora. El Dios que expresan estas mejores imágenes sevillanas, y muy singularmente la mejor de entre las mejores, el Señor del Gran Poder, es sorprendentemente moderno y actual: es el "Dios de después de Auschwitz" (Bonhoeffer), el Dios de después del Vaticano II, el Dios de la Teología de la Liberación y la opción preferencial por los pobres, el Dios que describe Hans Küng al preguntarse por el sentido del dolor: "un Dios que se une a nuestro dolor y toma parte en nuestro sufrimiento (tengamos o no culpa de el), que se ve afectado por nuestras miserias y por todas las injusticias, que sufre con nosotros ocultamente, siendo sin embargo, finalmente, infinitamente bueno y poderoso".

En el horizonte de la Semana Santa de Sevilla -que desborda lo católico y hasta lo religioso, pero por ello siempre lo incluye como causa primera- la adhesión mayoritaria a la figura de Cristo es de carácter sentimental (por vínculo familiar o de barrio), emotivo-ideológico (por identificación con el hombre bueno humillado e injustamente condenado

por los poderes civiles y religiosos) o religioso (en Él se contempla esa Palabra última de Dios). Las dos primeras hacen posible la participación intensa y sincera en la Semana Santa de amplios sectores de agnósticos o ateos. La tercera, en el marco de humana flexibilidad que ha caracterizado históricamente a las cofradías (y de manera muy especial a las más populares) hace posible la participación, igualmente intensa y sincera, de cristianos no practicantes. Es evidente que los cristianos practicantes se integran sin dificultad en ella, aunque los desarrollos de la iglesia pos-conciliar enfrentó a grupos de cristianos “comprometidos” con estas formas de culto que ellos entendían farisaicas y esta celebración en la que sólo veían una fiesta. Hoy, en una situación plural y normalizada, tengo para mí que la mayoría participa simultáneamente desde las tres opciones, encontrando en la Semana Santa razones sentimental-memorialísticas, emotivo-ideológicas y religiosas que la convierten en una experiencia vital y religiosa fundamental. En su centro está Cristo, representado por las imágenes (9).

El aparecer del hacerse hombre de Dios en las imágenes (10)

San Juan Damasceno escribió: “En otro tiempo, Dios, que no tenía cuerpo ni figura, no podía de ningún modo ser representado con una imagen. Pero ahora que se ha hecho ver en la carne y que ha vivido con los hombres, puedo hacer una imagen de lo que he visto de Dios... Con el rostro descubierto contemplamos la gloria del Señor... La belleza y el color de las imágenes estimulan mi oración” (11). La Encarnación del Verbo en Jesús Nazareno permitió que en el Concilio de Nicea (787) se afirmara el culto a las imágenes frente a los iconoclastas: “El que venera a una imagen venera a la persona que está en ella representada” (12). Toma carta de naturaleza así en el cristianismo el culto a las imágenes, radicalmente condenado en el Antiguo Testamento por Dios mismo al establecer la Alianza prohibición de labrar toda clase de representación de Yahvé: Éxodo 20,4s.23; 34,17), y posteriormente por los profetas (Osías 2,10; Isaías 2,8; 10,10s; Jeremías 2,26ss; cfr Hechos 17,29).

A lo largo de los doce siglos que siguieron a Nicea, las representaciones de Cristo han sido producto de como cada momento histórico lo ha pensado y lo ha sentido, en interpretación de los textos sagrados. Así desde el Buen Pastor romano-helenístico hasta el Jesús profético de *El Evangelio según Mateo* de Pier Paolo Pasolini o el Cristo atormentado de *La última tentación* de Martin Scorsese. En este largo periplo hay que considerar lo que podemos llamar provisionalmente “la época de las imágenes de culto” y la “época de las imágenes estéticas o subjetivas”, refiriéndonos en todos los casos sólo a las obras sancionadas por el juicio del gusto como de envergadura artística. En la primera, que irá desde Nicea hasta el siglo XVIII (desde la derrota de la iconoclastia hasta la Ilustración), la tensión expresiva tendría como valor primero el crear objetos de mediación para la oración y el culto, y por ello que extrovertieran adecuadamente la divinidad (su poder) y la humanidad (su aparecer) de Cristo, tal y como en cada momento fuera pastoralmente necesario. En la segunda, que abarcaría los siglos XIX y XX, el valor prioritario de las imágenes -siempre refiriéndonos a las de ambición artística- sería la expresión de senti-

mientos subjetivos, el uso de la figura de Cristo para expresar la problematización con que lo religioso se vive tras la Ilustración; o su valor como "símbolo" del ser humano oprimido. Ello conduciría la representación artística más exigente a los límites de lo heterodoxo (desde Doré hasta Rouault y Scorsese). Se rompe así el equilibrio entre producción artística y sentimiento religioso (roto por la Ilustración el universo de valores compartidos o impuestos) que había constituido desde la Alta Edad Media el gran patrimonio estético del cristianismo. Desde el siglo XIX hasta hoy, para la práctica piadosa se labrarán (y pronto se fabricarán en serie) representaciones de Cristo y de María estéticamente y devocionalmente nulas, en las que se extrovertirán el vacío y el amaneramiento de la religiosidad socializada, conservadora y burguesa de las clases medias o el extrañamiento del pueblo que ha comenzado a vivir las aceleradas fases de aculturación causadas primero por su asentamiento en los grandes centros industriales (de la cultura tradicional a la cultura popular-urbana) y después por la acción de los medios masivos (de la cultura popular-urbana a la subcultura de masas) (13).

La sensibilidad religiosa moderna educada ha prescindido en gran medida de la imagen como elemento fundamental del culto. Como escribió Hegel: "De nada nos sirve hallar magníficas las imágenes de los dioses griegos y ver representados Dios Padre, Cristo y María: ya no nos arrodillamos ante ellos". Sin embargo, en la órbita católico-mediterránea, y de forma muy especial en Sevilla, nos seguimos arrodillando ante ellos. La vinculación vital y devocional con las imágenes no ha conocido casi desfallecimientos en los dos últimos siglos, hasta el punto de que la ciudad se ha visto salvaguardada del culto burgués o popular a las pobres iconografías saintsulpicianas y olotianas del catolicismo burgués gracias a su fidelidad devocional a las imágenes barrocas. Es un hecho que las que congregan mayor devoción son todas del siglo XVII, con el Gran Poder (1620) y la Esperanza Macarena (probablemente de finales del XVII o principios del XVIII) a la cabeza. Su capacidad de constituir por sí mismas su propia sacralidad, de constituirse en experiencia de lo sagrado, salvaguarda también del devenir las relaciones colectivas mantenidas con ellas. La hermandad del Gran Poder rompe por completo a los estereotipos urbanos y de clase que ordenan desde la refundación romántica el universo cofrade, aunando su ser de centro y severa (característica de las hermandades burguesas o aristocráticas que radican en parroquias o capillas del centro de la ciudad y extrovierten en su rigor penitencial el espíritu ortodoxo de los católicos -al menos formalmente- practicantes que las formaban) con su ser popular e interclasista (característica de las hermandades de barrio que extrovertían la religiosidad emotiva y heterodoxa de las clases populares ajenas a la práctica religiosa clericalizada).

Las imágenes sevillanas -al menos las mejores de entre ellas- conservan y simultanean en su relación con lo real los tres valores definidos por Arnheim como básicos de la imagen: el valor de representación (visibilización de cosas concretas: los cuerpos de Cristo y de María), el valor de símbolo (visibilización de cosas abstractas: su Amor, su Gran Poder, su Pasión, su Humildad y Paciencia; en el caso de María: su Esperanza, su Amargura, su Angustia, su Victoria por la fe, su ser invocada como Valle de Lágrimas) y el valor de signo (representación de contenidos cuyos caracteres no refleja visualmente: significan

el carácter religioso del templo por su estar en el altar, y de la ciudad por su atravesarla sobre el paso procesional). En ellas se dan también simultáneamente los tres modos principales en la relación entre la imagen y el mundo: el modo simbólico (dando acceso a la esfera de lo sagrado), el modo epistémico (aportando informaciones visuales sobre los textos evangélicos y apócrifos de la Pasión) y el modo estético (complaciendo al espectador y proporcionándole sensaciones específicas) (14). Lo grandioso en ellas -en las mejores de entre ellas-, lo realmente sorprendente y singular, es su capacidad para reinstaurar el valor de uso -para el culto y la devoción- del objeto artístico como prioritario, por encima de su valor estético y de las connotaciones auráticas con que éste se socialice, en un momento en el que la obra de arte se autojustifica tan absolutamente que su ser-salvaguardada prevalece sobre su ser-usada y hasta sobre su ser-contemplada. Por eso estos sus dos rasgos esenciales -su ser sagradas y su ser usadas- son coincidentes: su ser es un ser para el uso, y este uso es el cultural (15). El rasgo fundamental en ellas es el de la sacralidad, que viene dada por su capacidad para visibilizar el aparecer del hacerse hombre de Dios.

Es en su texto "Sobre la Madonna Sixtina" donde Martin Heidegger define este valor prioritario y fundamentador de la imagen sagrada: "En la imagen, en cuanto tal imagen, aparece el hacerse hombre de Dios". Y relaciona este "aparecer" con el acaecer de "esa transformación que se da en el altar como transubstanciación, lo más propio de la misa" (16). Desde esta afirmación damos su valor a algunas de las imágenes religiosas -esas que venimos llamando las mejores de entre ellas- creadas para el conjunto de cultos internos y externos que a través de las hermandades de penitencia han conformado desde el siglo XVI la Semana Santa de Sevilla. Desde esta tan simple como sugestiva definición de la sacralidad de la imagen puede pensarse la imaginería sevillana no sólo como un conjunto de obras de arte, de esculturas talladas en un determinado periodo histórico (con valores estético-religiosos mantenidos en vida desde el siglo XVI hasta mediados del XIX; por decirlo con nombres propios, desde Marcos Cabrera y Juan Bautista Vázquez el Viejo hasta Astorga), sino sobre todo como una relación. En la imagen se asienta establemente y aparece el hacerse hombre de Dios. En quien la contempla se hace realidad de experiencia, con una asombrosa riqueza de matices definidos formalmente por cada una de las grandes imágenes sevillanas, el vértigo epifánico de asistir a ese aparecer de un Dios que por compasión asume la temporalidad y con ella toda la carga de sufrimiento que es propia de lo humano tras la expulsión del Paraíso. Compasión es la palabra clave, porque en ella se anudan el impulso del hombre hacia Dios y el de Dios hacia el hombre través de dos miradas que confluyen en Cristo. Las imágenes que representan este "aparecer del hacerse hombre de Dios" ocupan ese lugar en el que se cruzan las miradas por compasión y por ese estar ahí, donde Dios ha decidido aparecerse y donde el hombre aguarda con firmeza esa aparición, definen su carácter de objeto de mediación entre la humanidad y la divinidad, y con ello su carácter sagrado.

Las imágenes sagradas que lo son no sólo lo son por su mayor o menor perfección artística, sino por acaecer en ellas este hecho que es la base (punto 1) del cristianismo: el "hacerse hombre de Dios". La contemplación de las imágenes que realmente son sagradas provoca un vértigo epifánico que viene dado por la posibilidad de contemplar como lo

absolutamente Otro se asienta establemente en una estructura física (la carne, la imagen que la representa) para desde desplegarse como una dramática y a la vez confortadora resolución de las tensiones Vida/Muerte, Eternidad/Finitud, Gloria/Desprecio, Triunfo/Humillación, Incorporeidad/Herida, Belleza/Dolor, Aniquilación/Resurrección, Hombre/Dios. En las imágenes que realmente son sagradas acaece no sólo el “hacerse hombre de Dios”, y con ello, en lo material, esa “transubstanciación” simbólica -no real, como la que para los creyentes se opera en lo que significativamente se llama Sagrada Forma- que convierte a la materia (la madera policromada) y a su organización formal (la escultura) en algo más que escultura, en imagen. Y en imagen sagrada, de tal forma que aunque un historiador del arte haya llamado al Cristo del Amor “Laocoonte crucificado”, es evidente que no estamos ante tal, ni ante el dolor de un Galo Herido, sino ante el misterioso “aparecer del hacerse hombre” que es propio del Dios de los cristianos: la radical humanización de la divinidad, del ser dicho de lo inefable, de lo ser visto de lo invisible, del ser conocido de lo incognoscible, del insertarse en el tiempo de lo eterno.

En cada imagen sagrada que realmente lo sea acaece además de un modo propio y específico: el cuerpo esculpido -como ya se ha dicho- no sólo representa al Jesús de Nazareth histórico en el que Dios se encarnó (valor de representación), sino que hace visible de forma particular alguno de sus atributos (valor de símbolo) en una tensión entre libertad (el encargo, casi siempre muy detallado en el contrato, de lo que la imagen debía representar) y creación (la huella del escultor). Por eso cuando el “místico” Francisco de Ocampo se inspira en el Cristo de los Cálices del “clásico” Montañés, el resultado traiciona al original afirmando la singularidad del artista: es el severísimo y paulino Cristo del Calvario, su obra más personal. Por eso, también, cuando a un discípulo de Montañés, el “expresionista” Juan de Mesa, le es encargado un Nazareno, el resultado nada tiene que ver con el serenísimo Señor de la Pasión montañesino, sino que enfrenta a él un modelo opuesto en el tremendo (temor y temblor) Señor del Gran Poder, y la ciudad, intuitivamente, polariza en ellos no solo dos cumbres, sino sobre todo dos formas distintas de entender y expresar el “hacerse hombre de Dios”. Pasión es la serenidad del Dios-Hombre autoconsciente de la dimensión de su sacrificio, que por ello acepta con mansedumbre desde la autoinmolación sacramental (“este es mi cuerpo, esta es mi sangre”) hasta la consumación (“todo se ha cumplido”) con la serenidad de quien lo ve desde una autocomprensión del plan completo de salvación (“El mundo ha de saber que amo al Padre y que hago lo el Padre me encargó”) (17) que genera una incondicional confianza en el Padre que lo salva de la contingencia y el abandono (“Yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo. Os digo esto para que gracias a mí tengáis paz. En el mundo pasareis aflicción; pero tened ánimo, que yo he vencido al mundo”) (18) llenándolo de la paz que representa y extrovierte con tanta hondura y perfección la imagen. Frente a él, el Gran Poder no es el Dios-Hombre, sino el Hombre-Dios, y no se sacrifica por amor al Padre, sino sobre todo por amor a los hombres; en él se hacen visibles dramáticamente las contradicciones que le desgarran: la tristeza (“siento una terrible tristeza, quedaos conmigo...”) (19), la soledad (“no habéis sido capaces de velar una hora conmigo...”) (20) y el miedo (“si es posible que se aparte de mí esta copa”) (21) de Getsemaní, y el abandono

("Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?") (22) del Calvario, sin que ello, aún hasta estar a punto de derrumbarse, aún cargando sus ojos de ternura y pesadumbre, le haga abandonar la tarea asumida por compasión hacia el hombre. Así en Pasión se aparece el Jesús místico de la transubstanciación y en el Gran Poder el Jesús histórico de la Encarnación. Les une lo sobre-humano: no son hombres sufrientes, sino un Dios transubstanciado y encarnado que se ofrece como último cordero, definitivo sacrificio, para la redención universal; esto es lo propio del Dios, la tarea que sólo Él puede cumplir. Por eso, desde principios del siglo XVII, generaciones de sevillanos han encontrado en ellos -en cada uno con acento distinto- no consuelo, sino sentido. En las imágenes sagradas que lo son, la imposición de sentido (al dolor de ser) y de orden (al caos del devenir) se convierten en la experiencia fundamental, muy por encima del placer formal.

Por eso algunas de las imágenes de la escuela sevillana a las que dan culto las hermandades de penitencia hacen real y activo este "aparecer del hacerse hombre de Dios" hasta el punto que toda aproximación socio-antropológica queda en el umbral del fenómeno (su socialización) y toda aproximación histórico-artística queda en su superficie (su definición formal). Porque lo radical en ellas no es como la fiesta se ha organizado y desarrollado a lo largo del tiempo en torno a su culto público, ni como a través de unas determinadas técnicas ligadas a concepciones teológicas, filosóficas, anatómicas y artísticas de un momento dado de la historia se han producido unas esculturas de indudable valor, sino lo que acontece en el individuo cuando entra en contacto con la sacralidad que algunas de estas imágenes poseen y expresan. Sólo puede ser abarcada en toda su extensión esta experiencia si la entendemos -más allá de lo social, de lo histórico y de lo estético- como una 'experiencia religiosa' en el sentido de 'religión personal' que William James toma como punto de partida de su célebre obra *Las variedades de la experiencia religiosa*: "Los sentimientos, los actos y las experiencias de los hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad" (23). Porque aunque la devoción a las imágenes se transmita a través de las familias, se socialice a través de las hermandades y se convierta en fiesta ciudadana a través de la Semana Santa, la raíz devocional que vincula al devoto con la imagen es extremadamente íntima y solitaria, conformándose realmente como esa "devoción personal" de W. James (24), siendo tal vez ésta es una de las razones de su estar bajo sospecha por parte de la jerarquía eclesial: no es experiencia de Dios en comunidad, sino en soledad; no es experiencia de lo Otro en el otro, sino en la mismidad.

Porque el ejercicio que hace posible esta relación con lo sagrado es la contemplación de la imagen, la experiencia fundamental. Esta no excluye, sino que por el contrario incluye, una relación física más allá de la visión -compartir el mismo espacio constituyendo también en sagrada la habitación de la ciudad, vestirlas con ricas prendas de los mejores tejidos, perfumarlas con incienso, iluminarlas simbólicamente con velas (la electricidad convirtió lo que antes era necesidad en símbolo), besarlas en los anuales besapiés y besamanos- que ha escandalizado irrazonablemente a los puritanos anti-sensuales, que niegan lo que de judío y oriental vive en la Semana Santa actualizando el esplendor de los cultos del Templo de Salomón, y disgustado razonablemente a los místicos, que conside-

ran imperfecta e infantil la contemplación de las imágenes, que para ellos son, todo lo más, vehículos que han de auto-destruirse como etapa primera que lleva de la 'visiones naturales' a las 'visiones sobrenaturales', en lo que hay una universal coincidencia que va desde los *Upanishads* -"En la ausencia de forma es donde se encuentra la gloria más alta"- hasta San Juan de la Cruz: "De donde los que imaginan a Dios debajo de algunas figuras de éstas (...) y piensan que algo de ello será semejante a Él, harto lejos van de Él. Porque aunque a los principiantes son necesarias estas consideraciones y formas y modos de meditaciones para ir enamorando y cebando el alma por el sentido (...) y así les sirven de medios remotos para unirse con Dios (...); pero ha de ser de manera que pasen por ellos, y no estén siempre en ellos, porque de esa manera nunca llegarían al término (...); así como las gradas de la escalera no tienen que ver con el término y estancia de la subida, para lo cual son medios" (25). Es evidente que el sevillano devoto de las imágenes sagradas no es un místico, pero hay que decir que tampoco es un idólatra ni un fetichista (ese podría serlo el devoto de las imágenes no-sagradas). La diferencia entre cultos degradados a imágenes estética y devocionalmente débiles y el culto tradicional sevillano a las imágenes sagradas se aprecia perfectamente en la iglesia de San Antonio Abad: en el atrio, en estética kitch que recuerda la religiosidad popular latinoamericana, una imagen irrelevante de San Judas recibe ofrendas en forma de ex-votos o de velas (modernas: embutidas en plástico rojo) creando un espacio mágico; dentro, la excepcional imagen de Jesús Nazareno funda y sostienen espacio sagrado.

El valor sagrado es una cualidad inherente a la imagen, algo exclusivamente suyo, que le es propio, que se ha aposentado de forma estable en ella, y que se demuestra en como desvela a quien la contempla el "aparecer del hacerse hombre de Dios". Este valor no reside sólo en la perfección artística entendida según los criterios históricos establecidos por el juicio del gusto, ni se fundamenta en ningún poder ni fuerza ajeno a ella misma, como el estar bendecida. El rito de bendición la podrá hacer bendita, pero no la convierte en sagrada. La sacralidad pertenece a la imagen (26). Las hay que aún bendecidas no expresan en absoluto lo sagrado, mientras que el Gran Poder o Pasión, aún si no lo estuvieran, serían absolutamente sagradas por expresar de forma absoluta lo sagrado a través de su carisma ("manera en que el Espíritu de Dios obra en la personalidad de los individuos para el bien de la comunidad"). La bendición de la imagen no es una teurgia pagana que convierta la cosa en un Dios. En primer lugar porque la imagen no es un ídolo; y en segundo lugar porque no la dota del carisma necesario para expresar adecuadamente el "aparecer del hacerse hombre de Dios". Esta sacralidad no puede producirse sino allí donde al poder de la imagen le es permitido desplegarse. Por eso, no se puede cometer peor error que el de reducir este aparecer a lo histórico-artístico, convirtiendo la imagen en escultura. Heidegger, en el texto comentado, se duele de como la Madonna Sixtina perdió su carácter de imagen para convertirse en cuadro cuando fue trasladada de la iglesia al museo. "La Madonna Sixtina se convirtió en cuadro y pieza de museo; en ello se encubre el proceso histórico propio del arte occidental desde el renacimiento... Donde quiera que esta imagen venga aún a ser instalada, allí habrá perdido su sitio. Se le sigue negando el desplegar su esencia propia de modo originario... La presentación en el museo lo allana

todo al nivel uniforme de la exposición. La Madonna Sixtina pertenece a aquella iglesia en Piacenza no en un sentido histórico-anticuario, sino por su esencia como imagen" (27).

En esto último se afirma algo de capital importancia para entender el ser de la imagen la sagrada y la importancia del donde y del como se aparece. Considero precioso este texto de Heidegger, que afila en lenguaje para penetrar sin abandono de la razón en lo que casi no puede ser dicho, enfrentándose a "aquello de lo que no se puede hablar" sin callarse. Escribo acerca de una experiencia que se produce en la intimidad de la persona, de un desvelamiento de lo sagrado a través de su establecerse de forma permanente en una estructura formal que además precisa mostrarse (no exponerse) allí donde lo requiere su esencia como imagen. ¿Por qué asumir este riesgo, cuando es tan fácil pesar y medir, fechar y describir, analizar objetivamente? La Semana Santa, con todos sus cambios y transformaciones, con toda su capacidad para expresar el momento que la ciudad vive, se fundamenta en el culto a las imágenes. Las imágenes no son accesorios (un elemento más de los muchos que componen la fiesta), ni ídolos (cosas que agotan en sí el culto con independencia de lo que su estructura formal sea capaz de desvelar), ni obras de arte (cosas producidas para el placer estético), sino objetos que actualizan un hecho a través de la representación. El hecho es la Encarnación (hay que insistir: "el hacerse hombre de Dios") y la representación es su resultado ("el aparecer"). Al margen de toda ortodoxia, porque no se trata de dogmática sino de experiencia, cualquier reflexión que sobre la Semana Santa se haga prescindiendo de esta singularidad que acontece en la imagen sagrada reproduciendo lo que aconteció en un momento de la historia, sólo arrojará resultados parciales obtenidos desde una exterioridad que permite estudiar el fenómeno, pero desde luego no comprenderlo. De la misma forma que si el devenir de la Semana Santa prescinde de la sacralidad de la imagen (dirigiéndose a aquellas que no la poseen como propia o arrebatándosela convirtiéndola en pieza de museo) la fiesta se convertirá en otra cosa, ni mejor ni peor tal vez, pero sí totalmente distinta a la que ha sido capaz de expresar simultáneamente lo que de inmutable y de mutable se da en la experiencia religiosa, y ello en un sentido amplió, en apertura a los no creyentes como experiencia del límite. Porque la imagen sagrada, en el espacio propio y mutable pero siempre referido a la sacralidad que la ciudad ha construido para ella a lo largo de casi quinientos años de culto continuado, fundamenta la experiencia esencial descrita por William James: "En la vertiente más personal de la religión, las disposiciones internas del hombre constituyen el centro e interés: su conciencia, sus merecimientos, su impotencia, su incompletud. Y pese a que el favor de Dios, ya esté perdido o ganado, sigue siendo un hito esencial de la historia y la teología desempeña en él un papel vital, los actos a los que este género de religión incita no son rituales sino personales. El individuo negocia solo, y la organización eclesiástica, con sus sacerdotes y sacramentos y otros intermediarios, se encuentra en posición totalmente secundaria. La relación va directamente de corazón a corazón, de alma a alma, entre el hombre y su creador" (28). Esta es la grandeza de lo que acontece cuando el aparecer de la imagen sagrada no es encubierto por aquello que le hace perder su sitio. Esto es lo que se dirime en la fase actual que vive la Semana Santa. Por ello, ésta es para quien esto escribe la cuestión primordial. Es necesario afrontarla, aunque sea desde la

conciencia de fragilidad que da el moverse fuera de la claridad de las ideas objetivas y fuera de la seguridad y crédito que da la metodología refrendada. Porque sobre el valor sagrado de la imagen está fundada una relación, y esa relación es la razón del ser y del perseverar en el ser de la Semana Santa de Sevilla.

Notas

- (1) Diccionario de la Lengua Española. de la R.A.E.
- (2) VV.AA. (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Cita incluida en Primera Parte, Primera Sección, Capítulo II, Artículo 1, nº 53. Asociación de Editores del Catecismo. Madrid. Pág. 25
- (3) San Juan de la Cruz (1966). *Subida al monte Carmelo*, Lib. II, Cap. 22, nº 3, 4 y 5. *Obras Completas*. Editorial Apostolado de la Prensa. Madrid. Págs. 198, 199 y 200.
- (4) VV.AA. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Ob.cit. Primera Parte, Segunda Sección, Capítulo II, nº 423. Pág. 99.
- (5) Id. Pág. 100.
- (6) Citados en Id. Pág. 108.
- (7) Küng, H. (1994). *Credo*. Trotta. Madrid. Pág. 88.
- (8) Id. Pág. 124.
- (9) Se dibuja cada vez con mayor fuerza una cuarta opción, ligada a procesos de aculturación y desideologización propios de la sociedad de la comunicación masiva y de la desarticulación simbólica de la ciudad tras su caótico crecimiento en los últimos cuarenta años, pero no es este el lugar de considerarla, ya que funda una nueva vividura de la Semana Santa que descansa en su radical desacralización (suficientemente expresada a través de músicas, imágenes, actitudes, lenguaje) y que por lo tanto escapa a los intereses del presente artículo. Queda por hacer la iconología de esta "nueva Semana Santa", estudiando el vacío de lo sagrado en las nuevas imágenes procesionales, en las nuevas marchas, en la hipertrofia de un formalismo progresivamente vinculado a lo *kitsch*, en las formas irrespetuosas con que son nombradas las imágenes (evidenciándose en ello, como en el "costalerismo", una patética voluntad de vincularse a lo arcaicamente popular que se resuelve en parodia al haber desaparecido el mundo referencial que lo hacía posible) y en general en la conversión de lo accesorio en principal, en la canonización del detalle, en la inversión de valores (lo que se ordenaba al culto y lucimiento de la imagen se convierten en valores autónomos y muchas veces las imágenes en sólo una parte del conjunto) que caracterizan a todos los procesos de decadencia de una estructura que ha perdido sus coordenadas de interpretación simbólica.
- (10) Este punto desarrolla algunas ideas expuestas en una conferencia pronunciada por el autor en el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico en la presentación de la

restauración de Jesús de la Pasión, posteriormente publicado en el nº 15 (año IV, junio 1966) del Boletín del citado Instituto (págs. 88 a 91).

- (11) V.V.AA. (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Ob. cit. Citado en Parte II, Primera Sección, Capítulo II, Artículo III. Pág. 272.
- (12) *Concilio de Nicea*. Ob. cit. Segunda Sección. Capítulo I. Artículo IV. Nº 2131. Pág. 473.
- (13) Aquí es fácil introducir un elemento de distorsión populista. A quien sostiene que la sacralidad de la imagen, como característica inherente a ella, que le es propia por su definición formal, va unida en casi todos los casos a su antigüedad, se le suele acusar de esteta, de confundir valor artístico y valor sagrado, de ofender devociones, cuando la simple realidad del hecho es que su perfección radica en que la coherencia entre un estilo históricamente datado (el barroco) en un momento concreto de la ciudad (la Sevilla cosmopolita del XVI y el XVII, a la que aflúan artistas de toda Europa) y un universo de valores (la religiosidad católica post-tridentina) permitieron que artistas dotados del don creativo de hacer visibles las tensiones (culturales, religiosas, artísticas) del momento, insertando además la huella personal (ascetismo de Ocampo, serenidad de Montañés, tormento de Mesa), permitió el florecimiento de la escuela sevillana de imagineros. La principal fuente de error radica en confundir la dimensión atemporal de la experiencia estética y religiosa con la dimensión necesariamente temporal de la producción de las obras; como si se dijera: ya que las obras nos complacen y nos mueven a devoción tanto hoy como ayer, también se podrán producir como ayer. El resultado es necesariamente pobre: ¿cómo se habría de expresar un talento creativo en el siglo XX utilizando la definición formal del XVII? Por lo que el prestigio de las imágenes antiguas no es "aurático" ni meramente "estético" sino que está basado en una realidad devocional: en ellas -permitiendo la coherencia entre texto y contexto la absoluta extroversión de grandes talentos creativos- se expresa más adecuadamente el "aparecer del hacerse hombre de Dios" que, como veremos inmediatamente, fundamenta la auténtica sacralidad de la imagen. La producción imaginera del siglo XX en sus mejores casos copia acertadamente los modelos del XVII y el XVIII, y en los peores -que son los más- se hace involuntaria portadora de la desacralización del momento histórico en el que son producidas, ya que ciertamente existen porque existe un lugar (un ambiente, unas instituciones, que producen sus propios valores o no-valores ideológicos) en los que pueden ser legitimados: no nacen en el vacío, pero sí del vacío (de creencias y de valores simbólicos).
- (14) Aumont, J.P. (1990). *La imagen*. Paidós. Barcelona. Pág. 83.
- (15) Ello ha dado pie a un apasionante debate interno, de carácter teórico-práctico, en el Instituto Andaluz de Restauración, que está asumiendo ejemplarmente el hacer compatibles el valor de uso y el valor artístico, como han demostrado las restauraciones del Cristo de la Expiración, de la Oración en el Huerto, de Jesús de la Pasión o de Burgos, y la de la Virgen de la Amargura, conservándose incluso daños que se entienden como "huellas devocionales".

- (16) Heidegger, M (1992). "La Madonna Sixtina". *Er*, Revista de Filosofía, nº 13, A. VII. Sevilla.
- (17) Juan 14, 31.
- (18) Juan 16, 32-33.
- (19) Mateo 26, 38.
- (20) Mateo 26, 40.
- (21) Mateo 26, 42.
- (22) ES
- (23) James, W. (1988). *Las variedades de la experiencia religiosa*. 2 vols. Península / Orbis. Madrid. Vol. 1, pág. 44.
- (24) James, W. Ob.cit. Pág.463.
- (25) San Juan de la Cruz. Ob.cit. Lib II, Cap. 12. Pág. 130.
- (26) Escribe un Padre de la Iglesia, en polémica con los idólatras: "¿En qué momento empieza a existir el dios? La imagen se talla o se moldea, y aún no es un dios. Luego se suman sus partes, se erige, y todavía no es un dios. Se adorna, se consagra, se le elevan plegarias y entonces, por fin, es un dios. ¿En qué momento empieza a existir el dios?".
- (27) Heidegger, M. Ob. cit. Pág. 79.
- (28) James, W. Ob. cit. Pág. 42.

MODERNISMO, SURREALISMO Y ULTRAÍSMO EN LA SEMANA SANTA DE SEVILLA

Antonio ZOIDO NARANJO
Fundación Machado

Situándose en la frontera de los siglos XVIII y XIX, Blanco White, con la marcada ironía de un ilustrado, hablaba a los ingleses de la Semana Santa de Sevilla como de un acontecimiento de religiosidad trasnochada en el que, salvo en la estación de madrugada de Jesús Nazareno, las cofradías servían tan sólo para que los penitentes presumieran de dureza y aderezos ante las damiselas (1).

Veinticinco años más tarde esos ingleses y otros europeos de todas las latitudes describían en sus libros de viaje con tantos errores como signos de asombro, aquellos extraños y suntuosos cortejos penitenciales que en la extensión del continente no podían compararse con otros (2).

Alejandro Guichot y Sierra cita a Serafín Adame y Muñoz que en su libro «Glorias de Sevilla» de 1849, afirmaba que las túnicas de todas las cofradías son generalmente de color negro, algunas son moradas o blancas «con muy pocas excepciones se distinguen las de unas u otras cofradías más que en los pasos y en los escudos de la hermandad... (3). Y sin embargo, Gustavo Adolfo Bécquer, a propósito de la Semana Santa de Toledo, calificaba menos de veinte años después a la de Sevilla de espectáculo moderno y desconectado de la tradición, lleno de penitentes con túnicas de todos los colores, cortejos angélicos y cohortes romanas, «en el que se mezcla lo profano y 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» (4).

¿Qué había pasado entre Blanco y Bécquer para que se produjera esa disparidad de opinión? Entre Blanco y Bécquer había pasado en primer lugar la guerra de la Independencia a la que se llegó cien años después de que se rompiera la uniformidad ideológica con la que España había revestido su primacía en el mundo, y se abiera una sima entre los que pensaban que el orden natural lo programaba la divinidad con la espada temporal y la espiritual, y los que llegaban a la conclusión de que cada persona, por la senda de la razón, podía alcanzar por sí misma el conocimiento de las leyes que regían el mundo.

Metido cada bando en su lógica, para éstos últimos eran las élites científicas las que marcaban el camino por el que el pueblo necesitaba ser encauzado. Formaban por lo tanto Sociedades Económicas de Amigos del País y Academias para cumplir estos fines. Sin embargo a los primeros, su lógica los llevaba a considerar «naturales» (y por tanto a preservar) las costumbres sencillas de la gente y reforzarlas, con organizaciones como

rosarios, romerías, cruces de mayo y cofradías. La del Gran Poder es un ejemplo de esta mentalidad y su cruz de guía el resumen de estos esquemas teológicos, como también lo eran otros simbólicos y, en concreto, el del Niño Jesús bendiciendo los atributos de la Pasión, de la Quinta Angustia.

Estos dos sistemas de ideas se enfrentaron larvada o abiertamente a lo largo de todo el siglo XVIII y acabaron, más o menos, en bandos opuestos tras el cambio de dinastía y de gobierno impuesto por Napoleón. El triunfo del ejército irregular -o sea, popular- español sobre los franceses, fue en realidad la derrota de la Ilustración en España, máxime si se tiene en cuenta que desde su entrada en la península los gobernantes napoleónicos, con ayuda de mentes tan antitradicionalistas como las de Manuel María Arjona y el Abate Marchena, se dedicaron a promover los ceremoniales de siempre como método para atraerse al pueblo (5) y que de esa llamada «Guerra de la Independencia», y, en realidad, primera de las decenas de enfrentamientos civiles padecidos hasta 1939, salió, sobre todo en el Sur, una España obligada a relacionarse con la Europa post-napoleónica por medio de la proyección al exterior de sus rasgos más peculiares, sobre todo a través de la prensa gráfica que se revela en estos años como el gran medio de comunicación de masas.

Es en los años de Fernando VII cuando se funda la Real Escuela de Tauromaquia en Sevilla y cuando el Asistente José M^a de Arjona comienza a reconstruir la Semana Santa para convertirla de nuevo en acontecimiento anual capaz de atraer a miles de forasteros, o sea, en celebración susceptible de convertirse en espectáculo. También comenzaba a abrirse paso ante un público ilustre el flamenco.

Pero es, sobre todo, a partir del Estatuto Real y del fin del absolutismo cuando llegan hasta aquí, traídos por la desamortización, comerciantes e industriales nortños y extranjeros que intentarán regenerar y modernizar el territorio convirtiéndolo en un centro internacional de producción agrícola y ganadera. Para ello necesitaban resaltar todo lo que convocara a forasteros. También entraron en la península estilos que, como el historicismo, hacían furor en Europa: traen el neoclasicismo a muchos pasos como los del Prendimiento y la Oración en el Huerto (hoy desaparecidos), el eclecticismo al de misterio de las Siete Palabras y el neogótico a los tres del Santo Entierro.

La capital andaluza y París tienen hilo directo: hasta aquí vendrán el duque de Montpensier, el puente de Triana, los trajes y los coches de las primeras Ferias, el Mercado del Barranco, la estación de Córdoba y la Pasarela, y hacía allá marcharán Carmen, los pabellones de España en las exposiciones con el mudéjar como estilo, Eugenia de Montijo, Isabel II... (6). Sevilla había pasado a ser un decorado de ópera y de ahí que esa Semana Santa de figurantes, coros angélicos y cohortes romanas de medias rosas, como las de los bailarines, que no gustaba a Bécquer, se fuera consagrando como drama multitudinario, como representación callejera y que, año a año, va separando la fiesta ciudadana de la de la liturgia católica.

En 1890, Salvador Rueda ensayaba una visión de la Semana Santa en la que la ironía de Blanco White se tornaba elogio y el vanidoso espectáculo público que Bécquer

criticara, era elevado a la categoría de esencia o forma de ser «racial». El malagueño describía así la madrugada del Viernes Santo:

Por las calles por donde se atraviesa, los rumores de la gente y los de las alegres reuniones dejan en los oídos ecos y voces de verbena, como si más que los sagrados días de pasión, se atravesara por las serenas noches de estío...

... Todas las diabólicas visiones nocturnas salen a recorrer las ruinas y los senderos y la población abre los amorosos labios a la risa como bacante echada sobre el lecho de flores de la primavera (7).

La única cofradía que describe realmente es la del Gran Poder, con las mismas imágenes en la prosa de «Granada y Sevilla» y en los versos de «La procesión del Silencio», en los que, aparte de la confusión de cofradía que comparte, pero a la inversa, con Davillier y Doré, no se resiste a la pincelada de un romanticismo ya trasnochado:

*Montañés a su gran escultura
transmitióle un poder tan tremendo
que, al mirarla, las víboras quietas
del pecado sacuden su sueño (8)*

Pero el edificio que con tanto trabajo levantara el asistente Arjona después del trienio de Riego dejaba ver su tramoya. Una de las guías que se editan por aquellos años, la de Saturnino Calvo, decía en 1888:

Otro de los espectáculos que más sorprenden al viajero... es el que ofrecen los penitentes, hermanos, nazarenos o capirotos, pues con todos estos nombres se les designan cuando van a incorporarse a su respectiva hermandad o cofradía. Discurren por las calles de Sevilla, apresurados o tranquilos, solos, en grupos, con el capuz levantado o cubiertos con él, fumando unos, riendo otros... (9).

Y sin embargo esta Semana Santa «oficial» ya anacrónica en una ciudad que presumía de moderna desde cincuenta años antes, mantiene rasgos de religiosidad primitiva en unos barrios que distan todavía mucho de la modernidad como puso de manifiesto un cuarto de siglo después Julio Cejador.

El mismo cronista narra la llegada de la Macarena a la plaza de San Gil donde la espera «un público que se agita fanático, delirante, frenético, imposible, en estado de la más irreverente piedad y de la exaltación religiosa más deplorable... De pronto, en el quicio de una puerta, en un balcón, en una ventana, se levanta una mujer, hace una seña, la procesión se detiene y la devota dirige a la Virgen una saeta...» (10).

La saeta popular, perseguida por el asistente Arjona y mal vista por la intelectualidad, será un elemento clave en el desarrollo posterior de la Semana Santa y en su conversión en rasgo andaluz de identidad.

Precisamente Antonio Machado rechazaría por su significación global este filón de literatura que el tema de la Pasión había generado hasta entonces. Tomando como punto de partida esta copla:

*¿Quién me presta una escalera
para subir al madero
y quitarle las espinas
a Jesús el Nazareno?*

que su padre, Demófilo, había recogido, escribió:

*No eres tú mi cantar
no puedo cantar ni quiero
a ese Jesús del madero
sino al que anduvo en la mar.*

Partiendo también, como buen krausista, de la crítica a la celebración oficial, Demófilo había sostenido una disputa con el canónigo gaditano José M^a Sbarbi que alternaba la devoción de folclorista con la obligación de moralista y tachaba de irreverentes y extraviadas muchas de las letras populares. Antonio Machado y Álvarez le replicó poniendo las saetas a la misma altura de otras creaciones populares como piropos, pregones, adivinanzas, trovos, chascarrillos, etc. y descubriendo en ellas agudeza, imágenes brillantes y hasta esa doble intención y ese reproche que también estaba presente en las letras flamencas (11). Pero Demófilo no se dedicó desgraciadamente a recogerlas y estudiarlas. Lo hizo en los años veinte de nuestro siglo Agustín Aguilar y Tejera ordenando las de distintas poblaciones andaluzas y sacando a la luz un tesoro poético de cerca de mil coplas (12).

Aunque hay variadas opiniones sobre si en su origen estuvo el drama sacro o fueron concebidas independientemente, lo cierto es que éste tuvo que estar en esas plumas cultas de las que hemos hablado como atestiguan las más antiguas, algunas con acentos místicos incluso:

*Por nuestro amor fue creado
por nuestro amor redimido
por nuestro amor conservado
y os tengo tan ofendido
con cinco llagas llagado.*

Los autores de la mayoría de ellas tuvieron que ser aquellos religiosos que durante el siglo XVIII se dedicaron a fomentar las fiestas populares y que, muy al contrario de la incultura que le achacaban los ilustrados, conservaban, si no la altura, los conceptos y la métrica de la poesía del Siglo de Oro, introduciéndola en el folclore procesional para ser cantadas «desde dentro» o en «estaciones» reglamentadas (puerta de un convento, algunas iglesias...) del mismo modo que se hacían con los villancicos en Navidad o con las sevillanas bíblicas en las cruces de Mayo (13).

Sus formas estróficas abarcan los cuatro versos, los cinco y los seis en las de piquebrado aunque no faltan otros metros, algunos de ellos tan raros como éste de una saeta de Puente Genil en endecasílabos y octosílabos:

*Era viernes el día; llegó Judas
con su gran ministerio diligente;
el juez Pilatos sentenció al Mesías
y la farisea gente
a Jesús preso traía (14).*

Mientras la saeta permanece instalada en el interior del ceremonial, sus coplas siguen con mayor o menor elaboración los esquemas narrativos o líricos del raciocinio teológico:

*Con espinas su cabeza,
sus ojos ensangrentados,
las mejillas sin belleza,
el rostro acardenalado
del Dios de toda grandeza.*

*Porque quiso, así murió
fue su voluntad eterna y no tu ley
lo que a la cruz le llevó
Y no fue porque quisiera hacerse rey.*

Pero el ambiente heterogéneo de la Guerra de la Independencia y la confusa situación posterior, la copla paralitúrgica se escapa de su ámbito primitivo; hay un momento en el que la saeta se sale del cortejo penitencial y entonces comienza también a romperse su sistema constructivo y, lo que es más, a abrirse paso dentro de ella el sentimiento y -quizás- la autoría popular.

*De la frente de Jesús
cayeron gotas de sangre
y no pudieron borrarlas
ni los besos de su Madre.*

* * *

*De las alas de un mosquito
cortó la Virgen su manto
y le salió tan bonito
que lo estrenó el Viernes Santo
para el entierro de Cristo.*

* * *

*Luceros de dos en dos
estrellas de cuatro en cuatro
van alumbrado al Señor
la noche del Viernes Santo.*

Esta tendencia va a acentuarse durante el último cuarto del siglo XIX y el primero del XX por la irrupción de una corriente que, a mi juicio, tendrá una importancia fundamental: el modernismo

El modernismo, más que un estilo definido, fue una salida, convulsa y pluri-direccional, del corsé eclecticista -a la versión andaluza podríamos llamarla provinciana-vigente durante la mayor parte del siglo XIX y que en España coincide también en el tiempo con la Generación del 98. Juan Ramón Jiménez -aunque mirándolo desde la literatura- lo captó perfectamente:

El modernismo no fue solamente una tendencia literaria: el modernismo fue una tendencia general. Alcanzó a todo... Porque lo que se llama modernismo no es cosa de escuela ni de forma, sino de actitud. Era el encuentro de nuevo con la belleza sepultada durante el siglo XIX por un tono general de poesía (la palabra «poesía» podría sustituirse por «cultura» (N. del A.) burguesa. Eso es el modernismo: un gran movimiento de entusiasmo y libertad hacia la belleza... (15).

Estas ideas coincidían en gran medida con las de Luis Cernuda:

Modernismo y 98 son movimientos que se cruzan y tienen por tanto algunos puntos de intersección... el 98 fue una posición intelectual, más o menos justa, frente a la historia y a la vida española; es decir, fue un movimiento político, literario, nacionalista, entendiendo lo de nacionalista como atento principalmente a interpretar la realidad nacional. El modernismo fue un movimiento estético, literario, cosmopolita... (16).

Mientras las ideas del 98 se limitan a España y, después de todo, no consiguen romper el círculo de la intelectualidad, las del modernismo se extienden por Europa y buena parte de América. En los años de su aparición (los 80 del XIX) hay un intercambio continuo de ideas entre Andalucía y el resto del Continente. Pero también esa relación se da con Hispanoamérica. Por ejemplo, en el mismo momento en el que España está perdiendo sus últimas colonias, Andalucía exporta a México y Perú su «liturgia» de la corrida de toros.

El modernismo fue un estilo que no quedó reducido a las artes plásticas tradicionales sino que se extendió a los campos más variados: la tapicería, el grabado, las artes gráficas e industriales... La vida se desenvolvería con ceremoniales nuevos en nuevos recintos como si se abriera un nuevo Renacimiento (recuérdese, por ejemplo a los «pre-rrafaelistas» ingleses, la Renaissance en Francis, D'Anunzio o a la misma revista «Renacimiento» en nuestro país).

Sevilla, como París, se llena de edificios en los que el hierro, las columnas renacentistas y la cerámica se vuelven elementos ornamentales; por toda Andalucía, los edificios industriales, las construcciones de las compañías de electricidad (muchas de ellas, igual que la Pasarela, perdidas para siempre) y las plazas de toros que se alzan (la Malagueta, las de Jerez y el Puerto de Santa María ..) son esencialmente edificios modernistas, aunque el fuerte peso de la tradición y de un historicismo autóctono atempere sus formas (17).

El café cantante de Silverio no es sino la traducción andaluza del café concierto europeo, y el flamenco de ese establecimiento, la réplica a las músicas nacionales exóticas de moda en otras latitudes (18). La Semana Santa no podía quedar al margen de todas estas nuevas corrientes como en épocas anteriores no quedó al margen de otras, máxime si tenemos en cuenta que, como hemos visto, desde mucho antes había sido articulada como desfile (sagrado, pero desfile) y que, desde los primeros años del siglo XX, Sevilla se prepara para desempeñar un nuevo papel en el concierto de las ciudades europeas (19).

La nueva estética penetra en toda la celebración. Se produce en primer lugar un reordenamiento del cortejo: desaparecen los coros angélicos, la profusión de cohortes y las anticuadas puntillas y adornos en las cortas túnicas (las que todavía se siguen usando en Murcia). Surgen las amplias capas, aparece el terciopelo, los guantes... Rodríguez Ojeda, no sólo curva las líneas de las bambalinas de los palios o fija el plateresco en el de la Virgen de la Victoria, de las Cigarreras, sino que diseñó enteramente cofradías como la de la Macarena o Montesión.

Conforme avanza el siglo XX el cambio es aún más vistoso en los pasos y las insignias. Se evidencia, por ejemplo, en los de la cofradía de la Carretería en la que no sólo se renueva la indumentaria de los nazarenos sino que se talla el paso de misterio con un diseño muy cercano a los de la Sezesión, del Austríaco Joseph María Olbrich, que precisamente, había colocado en el frontispicio del «templo» de la escuela: *Der Zeit ihre Kunst, der Kunst ihre Freiheit*. En el de palio, los bordados del mismo y los de la saya y el manto de la Virgen del Mayor Dolor tienen también claros trazos modernistas que en el tema floral -la alcachofa- y en las curvas de sus ramos recuerdan a Violet le Duc. Sin embargo, son los dibujos del palio de la Hiniesta, de Juan M. Rodríguez Ojeda, los que más concuerdan con los cánones modernistas; sus líneas siguen muy de cerca las de Víctor Horta.

Lo mismo sucede con los candelabros de tulipas de muchas hermandades y diversas insignias. El «Simpecado» de plata de la de Santa Cruz lo es hasta en la tipografía de su leyenda y lo mismo sucede con el de la Quinta Angustia, donde no sólo el anagrama de la capa sino el paso, realizado en bronce en Cataluña, podría ser una obra más del modernismo catalán. Y ¿qué decir del paso del Cristo de la Fundación, de los Negritos, con sus faroles de cristales ovalados y biselados como los muebles del Art Decó? (20).

El tocado de la Virgen del Rosario, de Montesión, era en aquellos años el mismo de las damas de la alta sociedad parisina; el manto de la Virgen del Refugio, de San Bernardo, combinando el oro y la seda, participa todavía hoy de los mismos aires y también los seguía el antiguo paso de misterio de la Amargura, construido en latón y que fue prontamente sustituido quizás porque a la gente le dio por llamarlo «el acorazado Potemkin».

También se deja ver la influencia en los carteles desde los grafismos modernistas en el (historicista todavía) de 1889, obra de Moreno Suárez hasta la marcada influencia de Toulouse Lautrec en el de Manuel Escalera de 1909. Conforme se acerque la Exposición del 29 serán más notables las coincidencias con el Art Decó (21).

Pero estos vientos se convierten en tempestad en la música, tanto la que acompaña a los pasos como las saetas. En las marchas fúnebres procesionales cambian las escalas. Si

hasta entonces, sobre todo en la ópera, había predominado el tema español (más bien andaluz) con formas italianas o francesas, ahora se vuelca todo esto. El primero de los Font, José Font Marimont, catalán de nacimiento y de formación, abre en 1891 con su «Quinta Angustia» la lista de marchas fúnebres llenas de sonos andaluces que, como «Virgen del Valle», de Gómez Zarzuela, y «Amargura» o «Soleá dame la mano», del nieto de aquel Font, contribuyen poderosamente a «encarnar» las imágenes y darles identidad humana, aunque esa identidad fuera todavía hierática.

A la saeta llega también la corriente que afecta a todo el folclore andaluz: el aflamencamiento. Y lo que era en tiempos de nuestro cronista, D. Saturnino Calvo, una cándida letrilla, un anti-villancico, se ha convertido en un «médium» entre la procesión y el pueblo. Lo que hasta ahora sucedía entre el escenario y el patio del café cantante, pasa ahora en medio de la calle, precisamente porque de todos los campos investigados por los folcloristas a partir del tercer cuarto del siglo XX, el único que ha trascendido el gabinete de estudio o las zonas rurales y se ha hecho burgués es el flamenco, que de tener a su alrededor al público de una afición escasa, se proyecta hacia toda la sociedad desde el café cantante en el que se ha realizado la fusión entre lo «hondo» y lo folclórico.

Desde allí el flamenco, producto de ambos, había calado aún a costa de «ablandarse», en el alma colectiva y, a partir de entonces, se generalizará el aflamencamiento del folclore no sólo en lo que a música y ritmo se refiere sino también a contenido. En este proceso había entrado también la saeta que se vuelve, incluso, antropocéntrica:

*No hay quien se acuerde del preso
en su triste soledad;
siempre es noche y nunca día.
nada más que cuando duerme
y en su sueño desvaría.*

* * *

*Por la reja de la cárcel
Soledad dame la mano
que somos muchos hermanos
no tengo padre ni madre.*

Pero esto es posible porque la misma Semana Santa ha tomado el camino flamenco, el sentido flamenco del momento, la visión flamenca del mundo de la Andalucía modernista que elevaba a canon urbano lo que años atrás era costumbre de barrio. Font de Anta compondrá su marcha «Soleá dame la mano» inspirado por esa saeta que ha oído en la cárcel del Pópulo.

En los primeros veinte años de nuestro siglo la saeta de la carrera oficial se ha convertido en gentileza obligada de anfitriones y en escalón en la carrera de los artistas. A Manuel Torre incluso le tocaron la Marcha Real al terminar una. Todo este trayecto y, sobre todo la calle Sierpes, es un café cantante al aire libre desde el Domingo de Ramos a

la noche del Viernes Santo y allí puede haber gorgoritos, según nos cuenta Galerín, para el Autor del Mundo y también para otros autores:

*Pare mío de la Salud
a los Quintero ilumina
para que puedan hacer
otra comedia divina.*

«En el Mercantil cantan los divos: Pastora, Vallejo, el Gloria, Centeno... y cien más:

*... toitos te acompañamos
porque tos semos flamencos.*

terminaba una de aquellas saetas. Una de tantas porque al llegar la Macarena la afonía es tan general que es necesario coger al vuelo al primero que se encuentra y ponerlo a cantar, según el cronista» (22).

La saeta ha pasado a simbolizar y resumir la Semana Santa; es su expresión social. Así lo refleja también el cuadro de Julio Romero de Torres (1916) quizás con el mismo espíritu crítico que el poema de Antonio Machado, pero desde luego con la conciencia clara de que cante y evento son una producción cultural autóctona.

Tanto la situación social de euforia que vive Sevilla en los primeros años del siglo como la variada producción artística habían contribuido al acercamiento y a la relación entre sí de los rasgos culturales diferenciados de Andalucía: los toros, el flamenco y las formas de religiosidad popular, especialmente la de la Semana Santa, pero todavía seguía sin definirse una síntesis, una dialéctica que uniera el «arriba» y el «abajo». Sin embargo desde el final -más o menos- de la I Guerra Mundial el modernismo comienza a vestirse de surrealismo que toma sin complejos en sus manos las diferenciaciones y encuentra en ellas, y en concreto en la celebración pasionista, un tema muy importante para sus objetivos de invertir la realidad.

El surrealismo establece en forma culta las analogías fantásticas y las paradojas que contenían las saetas en sus coplas y predicaban las cofradías y sus pasos en la calle; las que llevaban en su interior las nuevas marchas procesionales: Estrella Sublime, Pasan los Campanilleros, de López Farfán, o Rocío, de Ruíz Vidriet, que con sus variedades rítmicas acercan a las procesiones al acontecimiento escénico de moda: el ballet. Comienzan a tomar cada vez más importancia las cuadrillas de costaleros y la distinta forma de llevar los pasos según los compases musicales o, también, la rotundidad del silencio o de la escenografía. Nace entonces también la Banda de Tejera, con el objetivo de servir por igual para la procesión en la calle y el paseíllo y el lance en la plaza. Esto hace que se realce aún más la «encarnación» de las imágenes durante la estación anual y que con todo ello se produzca una inversión de la realidad o una «realidad» surreal geográfica y culturalmente localizada en un ámbito, Andalucía, hasta el punto de llevar a Fernando Villalón a exaltar a la Virgen de la Macarena a costa de poner como los trapos a la de Lourdes:

*Madre mía la Esperanza
patrona de mi barrio y madre mía
para ti la alabanza
de mi Ave María,
mi saludo al llorar el nuevo día.*

* * *

*No eres la niña rubia
blanca la veste y azulenco el mando
que con cara de alubia
se encaramó en un canto
y es de Francia merengue y dulce encanto.*

* * *

*Tú tus milagros callas
(como el cristiano viejo sus virtudes)
ni reinas ni avasallas
con las esclavitudes
de rica nueva en cursis actitudes*

* * *

*Tu cura dice misa
y se sienta a charlar con el barbero
en mangas de camisa,
echa alpiste al jilguero
y se come tranquilo su puchero (23).*

Son los años en los que Belmonte y el Cachorro se unen en la cofradía y en pasar el Puente de Triana a hombros; los mismos en los que Joselito llega a San Gil vestido de nazareno y escoltado por la Centuria como si del Señor de la Sentencia se tratara. Aquellos en los que la Macarena se vestirá de luto para llorarlo.

La saeta, ya plenamente instalada en el flamenco, anduvo por derroteros insospechados. En estos años Gil Benumeya, los hermanos Caba, Luis Montoto, Mas y Prat y Cansinos Assens escribieron muchas páginas sobre los orígenes del flamenco y, más o menos, se impuso la teoría, bastante romántica, de los tres troncos, el gitano, el árabe y el judío, éste último aplicado fundamentalmente a la petenera y la saeta (24). Federico García Lorca y Manuel de Falla como es sabido, anduvieron también por estos caminos. Y por eso el primero fue capaz, haciendo triángulo con el Cachorro y la pluma del pueblo, de sintetizar los contenidos y las teorías hasta llegar al mito. Donde el cantar popular había dicho:

*En el portal de Belén
nació un clavel encarnado
que por redimir al mundo
se ha vuelto lirio morado.*

Federico invirtiendo la letra anónima y ahondando en la opinión docta, describió así al Cristo trianero:

*Cristo moreno
pasa
de lirio de Judea
a clavel de España (25).*

Y arrumbó para siempre las víboras de Salvador Rueda y las saetas verlanianas del Jesús que anduvo en la mar, resumiendo el elenco de imágenes de todas las saetas, las naifs y las culteranas, y cristalizándolas en el mismo flamenco anímico y bíblico de los cuadros de Julio Romero de Torres:

*La Lola canta
saetas.
Los toreritos
la rodean,
y el barberillo,
desde su puerta,
sigue los ritmos
con la cabeza»*

* * *

*Sobre la noche verde
las saetas
dejan rastros de lirio
caliente.*

* * *

*Virgen con miriñaque
Virgen de la soledad
abierta como un inmenso
tulipán.
En tu barco de luces
vas
por la alta marea
de la ciudad.*

La Generación del 27 había logrado cerrar, después de casi 200 años, aquel barranco que se abriera en el siglo XVIII entre las élites progresistas y la cultura producida alrededor de las formas de vida del pueblo

Pero al lado de la Generación del 27 crecía también, y con el mismo ánimo militante, el ultrarromanticismo o ultraísmo y lo que en García Lorca eran interpretaciones oníricas del alma andaluza, en Rafael Cansinos Assens se vuelven símbolo en el que ya la Semana Santa no tiene por qué ser explicada en la saeta sino que se convierte por sí misma en explicación de una colectividad. Tal como se dijo anónima -y consecuentemente- en una de sus revistas: «La literatura no existe y el ultraísmo la ha matado- El ultraísmo consiste en volver el mundo del revés y en rasgar la originalidad del envés inmáculo». Cansinos encontró este envés en la festividad pasionaria:

Los sentimientos difusos e individuales del alma andaluza han hallado, por fin, una expresión colectiva en ese credo católico, que tanto trabajo le costó al principio aceptar; ese credo importado a golpe de espada por los conquistadores, ha sido al fin suyo, y en la teología católica ha llegado a ver expresados el pueblo andaluz sus más caros misterios. Del Nazareno y la dolorosa ha hecho las personificaciones visibles de su propia tragedia y en ellos ha visto su propio dolor enaltecido en apoteosis. El drama evangélico ha llegado a ser su drama, y la semana de Pasión se ha convertido en sus Panateas, señalando la época anual en que se siente pueblo... El pueblo andaluz irrumpe en estos tesoros místicos y se los apropia para sus fines. Hace de ese drama, el drama de la Mujer y el Hombre y les da a esos símbolos un sentido profano y vital. La copla va paralela al versículo, pero lo contradice o modifica. El misterio religioso se convierte en misterio humano, y la liturgia cristiana se retrotrae a su génesis emocional. De esta suerte, la versión que la copla nos ofrece de la tesis teológica resulta heterodoxa y libre (26).

Y tanto. Una vez que se han borrado los límites entre lo religioso y lo profano, la ecuación entre el alma andaluza y la Pasión se hará realidad en la copla y ésta será como una saeta cantada a la vida, a cualquier vida. En «Judas», la canción de Rafael de León y Ochaita la ecuación se vuelve paradigmática:

*Judas, más que Judas, Judas,
que difícil es ser fiel.
Noche del Huerto me has dado,
luna de Jerusalén.*

*Treinta dineros, vaya un caudal
pa vender la rosita
que estaba cuajá en el rosal.*

*Remordimientos te comerán
y en las ramas de una higuera vieja
te tendrás que ahorcar (28).*

Es la explicitación de lo que se adivinaba en *Malvaloca* de los Quinteros, y, en cierto sentido, en *La Lola se va a los Puertos* de los Machado. Con toda esta estructura sentimental jugará también Millán Astray para elaborar la liturgia legionaria.

La Semana Santa, hecha ya carne de Sevilla inicia el viaje a ninguna parte con la Exposición Iberoamericana, traspasa el umbral de la II República y se encamina por las arenas movedizas del tomar partido por unos frente a otros. Es entonces cuando desde el círculo de aquella revista *Mediodía*, arrastrada por Alejandro Collantes, Juan Sierra, Rafael Laffón (hay mucho surrealismo en los capítulos «Dios llama en las sienes» y «Los dulces floridos» de su «Sevilla del Buen Recuerdo» (29), surgió la palabra de Antonio Núñez de Herrera. Piensa que puede ser realidad el símbolo de Cansinos y pretende convertir la Semana Santa de Sevilla en Evangelio para los marxistas y los de la C.E.D.A., en piedra angular de un arco necesario, aunque imposible en 1934.

Según él un lejano Jehová pudo haber dicho: ¡Hágase la luz!, pero el primer capataz del Domingo de Ramos no hace menos cuando grita ¡A ésta es!. Y entonces aparece una religión sevillana para todos:

Si queréis, podemos ponernos de acuerdo sobre cierto catolicismo como tesis de esta nueva Creación. La ciudad hizo a Dios a su imagen y semejanza. La Trinidad sevillana será ésta: Madre, Hijo y espíritu sevillano. Con todo, Sevilla buscó viejos argumentos bíblicos en que apoyar con más fuerza su cariño alto, tan limpio de corazón. Desde tan lejos en las ideas y en el tiempo, se sabe cuan desgraciado fue este Hijo. Padebió persecución por la Justicia y ahora un pueblo, entre el zumo de su pena, le reconstruye y lo rehabilita. Y en él su drama antiguo de cadenas y horizontes.

Sobre todo eso redorado y victorioso se caldea en lumbres nuevas el rescoldo añejo. ¡Gloria a este dios por nuestro y porque fue desgraciado...!

...Tiene mucha importancia ser hijo de Dios... pero mejor ser sus padres. Porque ved que un día entre los días, como en la cumbre del monte sagrado, le dijeron a la ciudad:

- Mujer, he ahí a tu hijo.

Y era un lirio con siete pétalos a orillas del Guadalquivir (30).

* * *

Llegó la guerra acabando con estos «felices años veinte» particulares de la calle Sierpes. Poco antes de la llegada de la II República también le llegó la muerte a Villalón, en Madrid, «exiliado» por su hermano y arruinado hasta el punto de tener que vender su biblioteca: recibió sepultura allí y allí sigue. Un poco antes de la guerra, Antonio Núñez de Herrera, emprendía, derrotado por los acontecimientos, un viaje a Portugal del que no volvería. Descansa en Vila Real do Santo Antonio; Federico fue fusilado, como se sabe, por uno de los bandos, en los primeros días de la contienda y enterrado en una ignorada fosa común, y lo mismo Manuel Font de Anta, por los del otro, en Madrid; Antonio Machado sigue exiliado en su tumba de Colliure (Francia) y Rafael Cansinos dejó de escribir

en 1936. Muchos creían que había muerto pero no dejó de existir hasta 1964 en la capital de España donde trabajaba como traductor de la Editorial Aguilar. También, con más pena que gloria -prohibidos los Campanilleros por la autoridad eclesiástica- el año 47, se apagó la vida de López Farfán en su casita de San Juan de Aznalfarache.

Y entonces la Semana Santo volvió a ser un acontecimiento «barroco» porque así lo requería una dictadura que se autotitulaba Hija del Imperio y quería retornar al siglo XVI aprovechando todo el caudal de lírica y de arte que durante 50 años se había levantado en Andalucía en torno a los rasgos colectivos de identidad.

Notas

- (1) J.M. Blanco White. *Cartas desde España*. Traducción de Antonio Garnica. Carta 9. Alianza Editorial. Madrid, 1972. pag. 221-222
- (2) Véase a título de ejemplo, Gustavo Doré y el Barón Ch. de Davillier. *Viaje por España*. Vol. I. Angana Ediciones. Madrid, 1982. pags. 447-454.
Richard Ford. *Manual para viajeros por Andalucía y lectores en casa*, vol. I. Ed. Turner. Madrid, 1980. pags. 246 y ss.
- (3) Serafín Adame Muñoz. *Glorias de Sevilla*. pag. 77, tercera parte de las glorias de Sevilla, 1849.
En Alejandro Guichot y Sierra. *El Cicerone de Sevilla. Monumentos y Bellas Artes (compendio histórico de vulgarización)*. tomo II. Colegio oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla. Sevilla, 1991. pag. 511
- (4) Gustavo A. Bécquer. *Obras completas*. Editorial Ferma. Barcelona, 1966. pag. 623
- (5) Manuel Moreno Alonso. *Sevilla Napoleónica*. Alfar. Sevilla, 1995- pags. 250 y ss.
- (6) Alberto Villar Movellán. *Arquitectura del Regionalismo en Sevilla (1900-1935)*. Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1979. Ver todo el capítulo I
- (7) Salvador Rueda. *Granada y Sevilla. Bajo-Relieves*. Fuentes y Capdeville. Madrid, 1890 pags. 129 y ss.
- (8) Salvador Rueda. *Friso Poético*. Bibl. de la Cultura Andaluza. Granada, 1985. pags. 81-84.
- (9) Saturnino Calvo. *Bocetos de la Semana Santa y Guía de Sevilla*, Madrid, 1888. pags. 42 y 43.
- (10) Ibídem. pags. 79 y 82
- (11) José M^a Sbarbi. A. Machado y Alvarez (Demófilo). *Las Saetas*. Ediciones Demófilo S.A. (reúne los textos publicados en *La Enciclopedia*. Sevilla 3^a ep. n^o 5 - 5 de Marzo de 1880 y n^o 8 - 3 Abril 1880) Córdoba, 1982.
- (12) Agustín Aguilar y Tejera. *Saetas*. Madrid (sin fecha) Compañía Iberoamericana de publicaciones.

- (13) Para los Villancicos Ver por ej. Pedro M. Piñero y Virtudes Atero. *Romancerillo de Arcos*. Fundación Machado y diputación de Cádiz. Cádiz, 1986.
Para la Sevillana, ver José M. Gil Buiza. *Historia de las Sevillanas*. Tomo II . BÍblicas históricas. pags. 123 y ss..
- (14) Aguilar Tejera. Op. cit. prólogo pag. XIV. Salvo de las que se diga expresamente lo contrario, todas las coplas de saetas han sido extraídas de esta obra.
- (15) Juan Ramón Jiménez. *Diario La Voz*. Madrid, 18 Marzo 1935.
- (16) Luis Cernuda. «El modernismo y la Generación del 98», en *Estudio sobre poesía española contemporánea*. Madrid, 1957.
- (17) Plaza de Toros. Guión y dirección del proyecto: Gonzálo Díaz y Recassens. Consejería de Obras Públicas y Transporte. Junta de Andalucía. Sevilla, 1992.
- (18) Mario Penna. *El flamenco y los flamencos*. Portada Editorial. Sevilla, 1996. pags. 239 y ss: El libro del profesor Penna es, en parte, una Historia comparada de las músicas populares europeas a lo largo del siglo XIX. Es, por tanto, una buena atalaya para avistar un extenso panorama y, de paso, ver como la evolución hacia el music-hall o el teatro de variedades fue común también.
- (19) Manuel Trillo de Leyva. *La exposición Iberoamericana. La transformación urbana de Sevilla*. Servicio de Publicaciones del Exmo. Ayuntamiento de Sevilla 1980. Aunque todo el trabajo ilustra lo que decimos, es en el capítulo «La Sevilla del Primer tercio del XX» (pags. 17-50) el que más ilustra esa preparación.
- (20) Esta similitudes pueden apreciarse consultando cualquier obra que trate extensamente del modernismo. Por ejemplo: *El Gran Arte en la Arquitectura*. Dirección de Juan Salvat. Salvat. Barcelona, 1987. Volúmenes Modernismo I y II.
- (21) Guillermo Mateos de los Santos. *Un siglo de carteles festivo-religiosos en Sevilla (1881-1987)*. Granada, 1988.
Sylvie Assassin... Seville - *L'exposition ibero-americanine 1929-1930*. Institut. francaise d' Architecture Norma. París, 1992.
- (22) *El Libro de Galerín*. Selección de textos de Carlos Arenas. Publicaciones de la Exma. Diputación Provincial de Sevilla. Sevilla, 1984. pags. 139-140.
- (23) Fernando Villalón. *Poesía Inédita* Triestre Madrid, 1985- pag. 60
- (24) Agustín Aguilar y Tejera. *Ibd*. Prólogo, pags. IX y ss. Carlos y Pedro Caba. *Andalucía: su comunismo y su cante*. Biblioteca Atlántico. Madrid, 1933, Libro II Antecedentes del Canto Jondo. Pag. 53 y ss.
- (25) Federico García Lorca. *Poema del Cante Jondo*. Obras completas. Aguilar. Bilbao, 1968 pags. 310-311.

El poema de la Saeta es evidentemente una visión de la Semana Santa de Sevilla que el poeta vivió, junto con D. Manuel de Falla el año después del Concurso de Cante de Granada. Es claro el retrato del Cristo de la Expiración tirano «Cristo

moreno/con las guedejas quemadas/ los pómulos salientes y las pupilas blancas»; pero casi podrían sacarse por los versos las cofradías y los momentos a los que se refiere (El Valle, La Soledad, la «madruga»...)

- (26) Rafael Cansinos Assens. *La Copla Andaluza*. Biblioteca de la cultura Andaluza. Granada, 1985. pags. 62 y 63.
- (27) Rafael de León. *Poemas y canciones*. Selección introducción y notas de Josefa Acosta Díaz, Manuel J. Gómez Lara y Jorge Jiménez Barrientos. Alfar. Madrid, 1989. pag. 223.
- (28) Rafael Laffón. *Sevilla del Buen Recuerdo*. 2ª edición. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1991. pags. 187-199.
- (29) Antonio Núñez de Herrera. «Teoría y Realidad de la Semana Santa de Sevilla». En Antonio Zoido, *Al Señor de la calle*. Fundación Machado. Sevilla, 1992. pags. LXXI y LXXII.

MEMORIA DE LA DICHA

Alberto FERNÁNDEZ BAÑULS

Fundación Machado

¿Se puede escribir de algo que realmente no existe todavía? ¿De un acontecimiento que no se guarda en la memoria, porque no ocurrió nunca? ¿Que no es posible predecirlo, ya que no estamos seguros de vivir en el hipotético caso de que tenga lugar?

Porque, ¿de qué Semana Santa podemos hablar? ¿De cuál de las innumerables Semanas Santas trataríamos? ¿Qué asidero tenemos en el pasado para recuperar esas tumultuosas jornadas de sueño y realidad que conforman algo en sí mismo irrecuperable?

Confieso que me resulta especialmente difícil escribir de estos asuntos que, por otra parte, interesan a un número cada vez más creciente de ciudadanos. Pero, por esa misma razón, porque no sé qué Semana Santa les interesa a todos esos ciudadanos y porque estoy convencido de que no coincidirá con la mía y, lo que es más grave aún, porque estoy íntimamente persuadido de no saber interpretar el interés de todas esas gentes, me embarga una profunda sensación de estupor ante la sola idea de estar escribiendo estas pocas líneas.

Pero no por ello voy a dejar de hacerlo. Y lo haré por un par de razones que espero y confío que sabrán comprender y, así, disculpar el atrevimiento de este ciudadano cuyos solos títulos son su amor radical por la ciudad, su cultura, sus gentes, su escondida manera de saber vivir, por un lado, y el hecho de haber cumplido las bodas de oro consigo mismo, con la ciudad y con su fiesta mejor, en una celebración íntima y gozosa.

Todo empieza un día, un Martes Santo que no quisiera volver a vivir. El niño llevaba tres días con la nariz pegada a los cristales del balcón, empañando con su aliento pequeño los vidrios cuadrados de la tristeza. Llovía. Llevaba lloviendo sin parar desde el domingo por la mañana y así continuaría hasta el otro domingo, cuando frente a su casa la tarde se adornara de clarines y albero temeroso. Se habían quedado los blancos calcetines y el trajecito recién hecho para el estreno de la tradición colgados para siempre en un ropero inmemorial. No había salido ninguna. Cualquier sevillano sabe el significado exacto de esa frase enigmática y dolorosa. Ninguna, salvo La Estrella que tuvo que refugiarse en la Catedral, porque aquello era el diluvio y los cielos habían abierto las puertas del agua y no había santo con capacidad para cerrarlas.

La tarde se había ido consumiendo sin vencejos, sin los tibios olores de los naranjos en flor, sin posibilidad de darse de bruces con el asombro de un nazareno en la esquina

imprevista de la dicha. Y seguía lloviendo. A cántaros. La tarde se despedazaba en unos largos truenos que le sonaban al niño a tambores de muerte, desacompasados e ilógicos. La plazuela donde se alquilaban carros era un puro reverbero de agua y luces opacas, reflejadas en las piedras pulidas de la noche.

Cuando todo parecía irremediablemente perdido, cuando la pálida certeza de que habría que esperar otro año para sumergirse en el bautismo redentor de las gentes, las músicas, las emociones y un resignado ensimismamiento se iba adueñando de su alma, una voz que no tiene rostro en su memoria, pronunció la frase que se quedó para siempre impresa en las páginas amarillas de su historia:

¡La Estrella ha salido y va de recogida!

Vistieron al niño con las ropas calladas de la lluvia: botas de agua, katiuskas que las llamaban entonces, bien abrigado el cuerpo con un chaleco de lana tejido por las manos borrosas de la abuela que moriría un año más tarde, impermeable y paraguas. La tarde empezó a parecerse mucho a la aventura que siempre imaginó. Se oyeron roncós tambores jubilosos, bullicio de gente que espera, músicas de metales mojados. Y el niño salió a la calle de la mano del padre para acompañar hasta el puente que dividía el mundo en dos mitades inseparables aquel extraño cortejo, aquella gozosa y trágica procesión primera, aquel paso que, lento, tranquilo, como si la lluvia no fuera con él, se encaminaba movido por no se sabe qué designios divinos hacia un destino año tras año repetido.

Al niño le dijeron algunas gentes que todo aquel prodigio ocurría porque la Virgen era «La Valiente». Hacía muchos años se había ganado a ley ese nombre por salir a defender unas oscuras razones contra los malos ateos republicanos. El niño supo muchos años más tarde que todo aquello era un patraña, como tantas otras intoxicaciones inventadas por aquellos que se levantaron en armas contra el Estado legítimo, una mentira inventada por un sectario corazón de la ignorancia, la incultura y la falta de fe en los hombres. Pero, en cualquier caso, aquel día, aquel lejano día que ya no recuerdo, que no sé si es fantasía o realidad, el niño aprendió la admiración por una cara perdida en el desconsuelo de la sinrazón, por un palio que se movía mejor que ninguno, hasta que, al correr los años, del descuido, de la ignorancia, otros hombres lo cambiaron por algo que no merece el honor de cobijar el dolor de la hermosura, porque es rico, porque es nuevo, porque es vulgar.

Ahora mismo ignoro si todo esto lo aprendí aquella tarde de lluvia tras los cristales, sin vencejos, sin olor de azahar en la memoria, sin nazarenos airosos de capa blanca. Quizá lo haya ido aprendiendo en los años siguientes de la vida. Pero nada de lo que fui, soy o seré guardaría algún significado sin el recuerdo antiguo de un balcón con cristales empañados por el aliento de un niño que no pudo vivir aquel año su primera Semana Santa.

LA FOTOGRAFIA: UN MEDIO DE VER NUESTRA SEMANA SANTA

José María LOBO ALMAZÁN

Fotógrafo

En la fotografía se trata de ver el mundo en términos de cómo aparece en un trozo plano de papel fotográfico de forma rectangular o cuadrada. Lo importante está en saber qué partes de lo que se tiene delante deberá recoger la cámara o dejar fuera y esto dependerá no solamente de cuál sea el principal centro de interés, sino también del atractivo visual de formas, colores, dibujos y texturas.

Muchos somos los cofrades sevillanos que vivimos la Semana Santa a través del visor de una cámara fotográfica y de seguro, podemos asegurar que es bastante distinta a la vivida por cualquier otro cofrade que, sin tener que utilizar el objetivo como ojo mecánico imprescindible, disfrutan de la misma en todas sus dimensiones, almacenando imágenes sucesivas en un interior no realizable, que tan solo se podrán volcar al exterior de una forma más o menos real y bella según la fluidez verbal de cada uno.

También es cierto que no todos los que nos colgamos una cámara al hombro en esos días, respiramos la fotografía, ya que la misma se está convirtiendo, junto con el video, en parte tan esencial del equipo de Semana Santa como puede ser el programa, los abonos de las sillas o esos bocadillos tan importantes que calman el hambre de media tarde de la gente menuda. En estos supuestos, todos quieren terminar la semana con un recuerdo gráfico y caen en la tentación de darle al disparador sin pensar en cuál es la mejor forma de captar la escena, apartándose muy mucho de cual es la problemática del fotógrafo en la calle.

La clave para convertir ese recuerdo gráfico en composiciones de calidad es la forma en que se mira el entorno, la composición, el punto de mira y la iluminación. El fotógrafo que conoce de sobra el escenario donde se va a desenvolver, se impregna del ambiente en los días anteriores, estudia la luz en diferentes momentos del día y amplía conocimientos sobre rincones y recovecos interesantes de calles donde encontrar aspectos distintos a los hasta el momento plasmados.

Aún cuando hay personas que tienen una habilidad natural para ver enseguida una composición, la mayoría de nosotros tendremos que mirar y remirar, experimentar, probar y volver a mirar hasta llegar a ver fotografías bien compuestas. Son muchos los componentes que hay que tener en cuenta y no solo se puede concentrar la atención principal en un paso de Cristo o de Virgen, sin preocuparse del fondo, que sin embargo, puede ser de vital importancia. Un fondo de elementos en desorden o que invaden la fotografía pueden

estropear la mejor de todas y por el contrario, cuando el fondo añade algo al objeto, la fotografía puede salirse de lo común y ser algo especial.

Con respecto a los fondos y para conseguir una buena composición, tres son los puntos a tener en cuenta: los «añadidos falsos» que son esa clase de efectos desafortunados que hacen que parezca que a las imágenes les salen postes de alumbrado de la cabeza o les brotan ramas de las orejas; los «fondos que distraen la atención del sujeto principal» dejando en un segundo plano lo que nosotros hemos querido resaltar; y las «luces y colores intrusos» que pueden también distraer la atención del objeto principal, desviándonos la vista hacia una potente fuente de luz, o una zona de colorido fuerte. Por todos los medios hay que tratar de evitar anuncios, luminosos, globos de gas, etc. que tanto afean las instantáneas de nuestra Semana Santa.

Para una buena exposición dos serían las preguntas a formularse: ¿Estoy en el mejor punto de mira? ¿Es esta la mejor iluminación? El punto de mira es tan importante como que desplazarse tres o cuatro metros hacia un lado u otro puede modificar bastante la composición de una toma. Y si importante es el punto de mira mucho más lo es la luz en la fotografía, término que tiene su origen en un vocablo griego que significa «pintar con luz» y esa luz en un estudio se puede controlar pero en el exterior tenemos que ser capaces de reconocerla y utilizarla tal cual.

Con esto último no queremos dar la impresión de que los días grises produzcan fotografías más grises que los soleados, sino que la luz a utilizar es tan importante como que puede alterar el brillo del color, determinar cómo se modele el sujeto en cuanto a lo tridimensional que aparezca, determinar lo bien que destaque con respecto al fondo, y determinar si resalta o no la textura. El sol proporciona una luz intensa que proyecta sombras intensas, hace colores más brillantes, realza la textura y, cuando se utiliza cuidadosamente con iluminación lateral, proporciona un modelado tridimensional a los sujetos. Por contra los días nublados proporcionan luz suave sin sombras fuertes, escasa posibilidad de resaltar la textura y una gradación global suave que hace que las formas parezcan más suaves.

El fotógrafo, como cualquier sevillano, vive la Semana Santa durante todo el año y nada más terminar una y después de haber examinado el trabajo efectuado, empieza a programar la siguiente pensando en aquello que no ha podido recoger en la pasada. Los preparativos son bastante importantes, el equipo hay que repasarlo, hay que hacerse de diferentes tipos de películas y los itinerarios hay que estudiarlos a la perfección.

Cargado con todo el material, incluido escalera y trípode, el fotógrafo se hace a la calle para vivir la Semana Santa, una Semana Santa muy especial donde en ocasiones y guiado por el guión elaborado con anterioridad, se desechan estrenos, detalles, flores, cera, música y hasta incluso la forma de andar de los pasos. El fotógrafo disfruta con lo que ve a través del visor de su cámara y a menudo olvida el ambiente que se crea a su alrededor, no obstante un buen caminar de un paso de palio con una bonita marcha procesional o un doblar una esquina de un paso de misterio a los sonos de cornetas y tambores hará que la cámara se agarre a la cintura y los cinco sentidos se entreguen a ese vivir cofrade.

Los rincones escogidos pueden ser los más variados pero por su importancia hay algunos que resultan de obligado cumplimiento como puede ser la Catedral, lugar donde el fotógrafo encuentra esa tranquilidad que en la calle no tiene por el gran número de cofrades que se arremolinan alrededor de los pasos y las estampas que se pueden conseguir son únicas por el marco, así como las que se pueden tomar en los alrededores del templo catedralicio.

Los guiones serán distintos para cada fotógrafo pero por bonito e interesante se podrían mencionar los siguientes momentos:

Domingo de Ramos: Salida de la Borriquita, Jesús Despojado por Murillo-O'Donnell, el parque de María Luisa y su Hermandad de la Paz, La Cena y San Roque por Laraña, la Hiniesta en la Alameda de Hércules y en la Catedral y sus alrededores La Estrella, La Amargura y El Amor.

Lunes Santo: Santa Genoveva en el parque, El Rocío por Laraña y San Gonzalo por San Jacinto, Santa Marta por Jesús del Gran Poder y por los alrededores de la Catedral, y dentro de la misma, Vera-Cruz, Las Penas y Las Aguas, terminando con El Museo por Plaza Nueva.

Martes Santo: Salida de la Hermandad del Cerro y de los Javieres, San Esteban por Cuesta del Rosario, Los Estudiantes por Plaza Nueva y San Benito por Laraña, las tres últimas del día La Candelaria, La Bofetá y Santa Cruz por la Catedral.

Miércoles Santo: Salida de la Hermandad de la Sed, San Bernardo por su puente, Buen Fin por San Lorenzo y La Lanzada por la Alameda, El Baratillo por Plaza del Triunfo, en la Catedral Siete Palabras y Los Panaderos, y la entrada del Cristo de Burgos.

Jueves Santo: Salida de Los Negritos, Las Cigarreras por Pureza y Los Caballos por Laraña, Montesión por la Alameda de Hércules y las que cierran el día por la Catedral, Quinta Angustia, El Valle y Pasión.

Viernes Santo Madrugada: Por la Catedral y sus alrededores El Silencio, Gran Poder y El Calvario, La Macarena por Laraña-Plaza de la Encarnación, La Esperanza de Triana por el Puente y Los Gitanos a su regreso por San Pedro.

Viernes Santo Tarde: Por Plaza Nueva La Carretería y La Soledad de San Buena-ventura; por Reyes Católicos y Puente de Isabel II El Cachorro y La O; y por la Catedral San Isidoro, Montserrat y La Mortaja.

Sábado Santo: Salida de La Trinidad, Los Servitas por la Plaza de la Encarnación, Santo Entierro dentro de la Catedral y La Soledad de San Lorenzo en su entrada.

Domingo de Resurrección: La Hermandad de la Resurrección por Laraña.

También son momentos bonitos la salida de las Hermandades de Torreblanca y El Carmen Doloroso.

La fotografía, que tanto apasiona a un grupo de cofrades, puede ser un medio para ver la Semana Santa.

BIBLIOGRAFÍA 1985-1996

En consonancia con el interés por ofrecer una visión crítica del fenómeno de la Semana Santa andaluza, hemos considerado oportuno incluir una bibliografía general en la que se dé cuenta de la amplísima producción editorial que sobre este asunto se ha vertido a lo largo del último decenio. No pretender ser una lista exhaustiva de todo lo aparecido, sino más bien una selección amplia que muestre las líneas actuales de la investigación y divulgación científica. Por ello hemos excluido una larga serie de títulos que recogen trabajos menores, no por su falta de rigor sino por la limitación del objeto de estudio, así como pequeñas guías de escaso interés académico.

Obras Generales

- Aires Rey, J. L.: *Puente Genil Nazareno: Antropología, Historia, Arte, Tradición...* Córdoba: Diputación Provincial, 1990.
- Bermejo y Carballo, J.: *Glorias religiosas de Sevilla: o noticia histórico-descriptiva de todas las cofradías de penitencia, sangre y luz fundadas en esta ciudad*. Sevilla: Castillejo, 1994. Reproducción de la edición de Sevilla, 1882.
- Las cofradías de la Santa Vera Cruz. Actas del I Congreso Internacional de Cofradías de la Santa Vera Cruz* / [José Sánchez Herrero, coord.; Antonio Claret García Martínez, col.]. Sevilla: C.E.I.R.A., Universidad de Sevilla. Departamento de Historia Medieval, 1995.
- Las cofradías de Sevilla: historia, antropología, arte* / José Sánchez Herrero [et al.] 2ª ed. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad y Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento, 1991.
- Colón, C.: *Guía práctica de la Semana Santa de Sevilla*. Madrid: Aguilar, 1992.
- Collantes Pérez, F.: *Hermandades y Cofradías Misericordias de Andalucía*. Cádiz: Hermandad de Ntro. Padre Jesús de la Misericordia, 1994.
- Córdoba, tiempo de Pasión* / [textos, Manuel Nieto Cumplido... (et al.); fotografías, José Aguilera Carmona ... (et al.); coordinador, Lázaro Pozas Poveda]. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1991-1992.
- Córdoba y sus cofradías* / [Agrupación de Hermandades y Cofradías de Semana Santa]. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1987.
- Delgado Corona, A. y Rodríguez Rodríguez, J. Mª: *Hermandades de penitencia de Sevilla: Domingo de Ramos*. Sevilla: Mundo Cofrade, 1996.
- Díaz Campo, E.: *La Semana Santa en Sevilla*. Barcelona: Salvat Editores, 1991.

- Exposición de fotografías y carteles de Semana Santa*: del 14 de marzo al 5 de abril, Córdoba, 1994. Córdoba: Agrupación de Cofradías, 1994.
- Garrido Ortega, J. M.: *La Semana Santa en Cabra desde la historia y la antropología*. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural CAJASUR, 1995.
- Gómez Lara, M. J. y Jiménez Barrientos, J.: *Semana Santa en Sevilla*. Madrid: Tabapress, 1992.
- Gómez Lara, M. J. y Jiménez Barrientos, J.: *Semana Santa. Fiesta mayor en Sevilla*. Sevilla: Alfar, 1990.
- González de León, F.: *Historia y crítica descriptiva de la cofradías de Penitencia, Sangre y Luz fundadas en la ciudad de Sevilla...* Sevilla: Ediciones Giralda, 1994. Reprod. de la ed. de: Sevilla: Imprenta y Librería de Antonio Alvarez, 1852.
- Gremios, hermandades y cofradías. Actas de las VII Jornadas de Historia y Arqueología de San Fernando*. 2 vols. San Fernando: Ayuntamiento, 1991.
- Gutiérrez, F.: *Semana Santa en Sevilla* [7ª ed.]. Madrid: Alpuerto, 1996.
- Gutiérrez Galdó, J.: *Semana Santa de Granada y su provincia*. Granada: Martín, A & Pérez Cueto, C., 1990.
- Hermosilla Molina, A.: *La Semana Santa de Sevilla*. León: Everest, 1991.
- Imágenes de Sevilla: obra gráfica sobre la Semana Santa*. 4 vols. Sevilla: OZA Publicidad, 1989-1992.
- Jornadas de Cofradías, Diócesis de Granada y Guadix-Baza (1995. Granada)*. / Actas de las Jornadas de Cofradías, Diócesis de Granada y Guadix-Baza. Granada, 1995/ Real Federación de Hermandades y Cofradías de Semana Santa de la Ciudad de Granada, 1995.
- La Madrugada en la Semana Santa andaluza* / [Catálogo de la Exposición] Córdoba: Diputación Provincial, 1992.
- Montero Galvache, F.: *Semana Santa cordobesa* / prólogo, José María Ortiz Juárez. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1988.
- Primer Congreso Nacional de Hermandades y Cofradías de Semana Santa*. / Actas del primer Congreso Nacional de Hermandades y Cofradías de Semana Santa, celebrado en Zamora entre los días y de de 1987. Zamora: Diputación Provincial, 1989.
- Quinta, S. de y Rodríguez Méndez, J.: *Semana Santa de Utrera*. Utrera: 1996.
- Risueño Fernández, L.: *Semana Santa en Jaén y su provincia*. Jaén: Diario Jaén, 1994.
- Semana Santa de Sevilla* / José A. Zamora [et al.]. Sevilla: Algaida Editores, 1991.
- Semana Santa en Córdoba*. Agrupación de Hermandades y Cofradías de Semana Santa de Córdoba. Córdoba: Caja Provincial de Ahorros, 1989.
- Semana Santa en Córdoba* / Antonio Varo Pineda... [et al.]. Córdoba: Obra Cultural de la Caja Provincial de Ahorros de Granada, 1989.

Semana Santa en Córdoba / Rafael Aguilar Gavilán... [et al.]. 2ª ed. rev. y act. Córdoba: Obra Social y Cultural de Cajasur, 1995.

Semana Santa en Granada / José Szmolka Clares [et al.]. 3 vols. Sevilla: Gerardo García González de Canales, 1990.

Semana Santa en Jaén / Ramón Guixa Tobar [et al.]. 3 vols. Sevilla: Gerardo García González de Canales, 1991-1992.

Semana Santa en la Diócesis de Cádiz y Jerez [dirección editorial, Gerardo García González de Canales, Emilio Sánchez Martín; autores, José Luis Repetto Betes... (et al.)]. Sevilla: Gemisa, 1988.

Semana Santa en la provincia de Granada / [dirección editorial, Gerardo García González de Canales]. Sevilla: Gemisa, 1991.

Semana Santa en la provincia de Jaén / Ramón Guixá Tobar... [et al.]. Sevilla: Gemisa, 1991-1993.

Semana Santa en la provincia de Málaga / [dirección y coordinación, Eduardo Nieto Cruz; editor, Miguel Pedregal Bueno; equipo de redacción, Jesús M. Chust Esquivel]. Málaga: Servicio de Publicaciones del Obispado, 1994.

Semana Santa en los pueblos cordobeses / [textos Juan Aranda Doncel... (et. al.); coordinación general y diseño, Francisco Solano Márquez]. Córdoba: Caja Provincial de Ahorros, 1990.

Semana Santa en Málaga. Málaga: Arguval, 1987-1990. 5 vols. Contiene: 1-2. La Semana Santa malagueña en su iconografía desaparecida / Agustín Clavijo García 3. La Semana Santa malagueña a través de su historia / Elías de Mateo Avilés...[et al.] 4. Vida cofrade y entorno de las cofradías malagueñas / Jesús Castellanos Guerrero...[et al.] 5. Patrimonio artístico de las cofradías / Lorenzo Pérez del Campo...[et al.]

Sevilla Penitente. 3 vols. Sevilla: Gever, 1996.

Ensayo

Asuntos internos. Semana Santa de Sevilla / José Félix Machuca [et al.]. Sevilla, 1996.

Las cofradías de Sevilla vistas por un novelista, los escritores y un psiquiatra / Requena, José María [et al.]. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1987.

Cué, R.: *Cómo llora Sevilla (interpretación de la Semana Santa)*. 17ª ed. Sevilla: Rodríguez Castillejo, 1992.

Fernández Bañuls, A.: *Semana Santa: fiesta y rito de Sevilla*. Alcobendas: T. F. Editores, 1995.

García Barbeito, A. y León, R.: *Sevilla, templo de luz*. Sevilla, 1992.

Gelán, F.: *Trabajadera: crónica de las cofradías de Sevilla*. Sevilla: F. Gelán, 1988.

- González, P.: *Chicotá pá Sevilla*. Sevilla: Ediciones Giralda, 1994.
- González Dorado, A.: *Semana Santa en Granada, 1993: memoria, presencia y profecía*. Granada: Caja General de Ahorros, 1993.
- Machuca, J. F.: *Swing María*. Sevilla: El Carro de la Nieve, 1991.
- Martínez Velasco, J.: *La Semana Santa de Sevilla, de ayer a hoy*. Sevilla: Editorial Castillejo, 1992.
- Mena, J. M. de: *Cristo andando por Sevilla. Claves para entender la Semana Santa sevillana*. Barcelona: Plaza y Janés, 1992.
- Murga Gener, J. L.: *Cofradías de Sevilla, un camino de esplendores* / prólogo de Luis Rodríguez-Caso y Dosal. Sevilla: Guadalquivir, 1994.
- Noel, E.: *Semana Santa en Sevilla* / Edición, introducción y notas Manuel J. Gómez Lara y Jorge Jiménez Barrientos. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1991.
- Núñez de Herrera, A.: *Semana Santa. Teoría y realidad*. 3ª ed. Sevilla: Ediciones Giralda, 1993.
- Peyré, J.: *La pasión según Sevilla* [Traducción de *La passion selon Séville*] / Revisión y edición castellana, introducción y notas de José Luis Ortiz de Lanzagorta. [1ª ed. en esta colección, 1989]. Sevilla: J. Rodríguez Castillejo, 1992.

Historia

- Aranda Doncel, J.: *La cofradía de la Expiración y la Semana Santa de Córdoba, siglos XVII-XX*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1993.
- Aranda Doncel, J.: *Historia de la Semana Santa de Aguilar de la Frontera durante los siglos XVI al XX*. Córdoba: Diputación Provincial, 1994.
- Aranda Doncel, J.: *Historia de la Semana Santa de Baena durante los siglos XVI al XX*. Córdoba: 1995.
- Aranda Doncel, J.: *Historia de la Semana Santa de Castro del Río (1564-1900)*. Castro del Río: Círculo de Artesanos, 1987.
- Aranda Doncel, J.: *Historia de la Semana Santa de Córdoba: la Cofradía de Jesús Nazareno*. Córdoba, 1989.
- Aranda Doncel, J.: *Historia de la Semana Santa de Montoro, siglos XVI-XX*. Córdoba: Agrupación de Cofradías de Semana Santa de Montoro, 1993.
- Bejarano Nieto, A. y Herrera Mesa, P. P.: *Agrupación de Cofradías: cincuenta años de historia*. Córdoba: Obra Social y Cultural de Cajasur, 1995.
- Carrero Rodríguez, J.: *Anales de las cofradías sevillanas*. 2ª ed. Sevilla: Editorial Castillejo, 1994.

- Carrero Rodríguez, J.: *Historia de las cofradías de Sevilla*. Madrid: Prensa Española, 1994.
- Las cofradías de Sevilla en el siglo de las crisis* / Alvarez Santaló, León Carlos [et al.]. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1991.
- Las cofradías de Sevilla en la Modernidad* / Rafael Sánchez Mantero [et al.]. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.
- Las cofradías de Sevilla en el siglo XX* / Leandro Alvarez Rey [et al.]. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1992.
- Fernández Segura, F. J. y Pérez López, S.: *Semana Santa en Guadix: apuntes históricos*. Guadix: Federación de Cofradías de Semana Santa, 1987.
- García Baena, P. y Cabrera Jiménez, J.: *Semana Santa de Córdoba: un siglo de historia*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1996.
- Garmendia, A.: *Historias y leyendas de la Semana Santa sevillana*. Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1995.
- Garrido Aguilera, J. C.: *Religiosidad popular en Jaén durante los siglos XV y XVI : las cofradías*. Jaén: Concejalía de Cultura, 1987.
- Gómez Lara, M. J. y Jiménez Barrientos, J.: *Memoria de un siglo. Sevilla y su Semana Santa*. Sevilla: Fundación El Monte, 1995.
- Iranzo Lisbona, J. D.: *Las cofradías en el Real Convento de Santiago de Vélez-Málaga: Estudio histórico*. Málaga, 1990.
- López Muñoz, M. L.: *Las cofradías de la Parroquia de Santa María Magdalena de Granada en los siglos XVII y XVIII*. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1992.
- López Muñoz, Miguel Luis: *Contrarreforma y cofradías de Granada* [Microforma]. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992.
- López Muñoz, Miguel L.: *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada moderna*. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1994.
- López Muñoz, M. L. y López Muñoz, J. J.: *Notas de historia y arte en torno a la Semana Santa de Granada*. Granada: 1995.
- Rus Herrera, V. y García de la Concha, F.: *Leyendas, tradiciones y curiosidades históricas de la Semana Santa de Sevilla*. Sevilla: Editorial Castillejo, 1993.
- Semana Santa en Sevilla. Sangre, luz y sentir popular, siglos XIV al XX* / Antonio Martín Macías... [et al.]; prólogo, José A. Calde rón Quijano. Sevilla: Gemisa, 1986.
- Sugrañes Gómez, E. J.: *Historia de la Semana Santa de Huelva*. Huelva: El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, 1992.
- Sugrañes Gómez, E. J.: *La Unión de Cofradías de Huelva (recorrido histórico por el movimiento asociativo de las hermandades de penitencia)*. Huelva: Imp. Huelva Ilustrada, 1988.

Tarifa Fernández, A.: *Pobreza y asistencia social en la España moderna. La Cofradía de San José y niños expósitos de Ubeda (siglos XVII y XVIII)*. Jaén: Diputación Provincial. Instituto de Estudios Giennenses, 1994.

Torraco Lomeña, J.: *Historia y tradiciones de la Semana Santa en Baena: «conferencias y convivencias»*. Baena: ADISUR, 1989.

Arte

Arte de las hermandades de Sevilla [Exposición, febrero-marzo 1986, El Monte, Sala de Exposiciones]. Sevilla: Obra Cultural, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1986.

García López, J.: *Imaginería procesional en Jaén*. Sevilla: Boletín de las Cofradías de Sevilla, 1988.

González Gómez, J. M. y Roda Peña, J.: *Imaginería procesional de la Semana Santa de Sevilla*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1992.

Muñoz Suárez, J. M. y Delgado Corona, A.: *Cristos y Vírgenes de la Semana Santa de Sevilla*. Sevilla: Editorial Castillejo, 1991.

Sánchez López, J. A.: *Muerte y Cofradías de Pasión en la Málaga del siglo XVIII (la imagen procesional del Barroco y su proyección en las mentalidades)*. Málaga: Servicio de Publicaciones, Diputación Provincial.

Ciencias Sociales

Agudo Torrico, J.: *Las Hermandades de la Virgen de Guía en los Pedroches*. Córdoba: Caja de Ahorros Provincial, 1990.

Burgos, A.: *Folklore de las cofradías de Sevilla : acercamiento a una tradición popular*. [4ª ed.] Sevilla: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1988.

Escalera Reyes, J.: *Sociabilidad y asociacionismo: estudio de Antropología Social en el Aljarafe sevillano*. Sevilla: Diputación Provincial, 1990.

Fiestas y religión en la cultura popular andaluza / Pedro Castón Boyer (Coord.) [et al.]. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992.

Jiménez Rodríguez, J. S.: *Antropología cultural de Puente-Genil*. Puente-Genil: Ayuntamiento, 1981-1987.

Moreno Navarro, I.: *Cofradías y hermandades andaluzas: estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla : Ediciones Andaluzas Unidas, 1985.

Moreno Navarro, I.: *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. [3ª ed.]. Sevilla: Servicio de Publicaciones del Excmo. Ayuntamiento, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1992.

Nieto Cumplido, M.: *Religiosidad popular y Semana Santa en Montoro*. Montoro: Agrupación de Cofradías de Semana Santa de Montoro, 1988.

Olivares Fernández, S.: *Juventud y cofradías: análisis sociológico de la presencia de jóvenes en cofradías y hermandades*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1988.

La Religiosidad Popular / Carlos Álvarez Santaló, Salvador Rodríguez Becerra y María Jesús Buxó (Coords.). 3 vols. Comprende: 1. Antropología e Historia; 2. La imaginación religiosa; 3. Hermandades, romerías y santuarios. Barcelona: Anthropos, Fundación Machado, 1989.

Religión popular y mesianismo. Análisis de la cultura andaluza / Pedro Gómez García (Coord.) [et al.]. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1991.

Rodríguez Becerra, S.: *Las fiestas de Andalucía*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.

Ruiz Ortega, J. L.: *Geografía urbana de la Semana Santa de Sevilla*. Sevilla: Eco 21, 1992.

Otros estudios

Aranda Doncel, J.: *La hermandad del Vía Crucis y la parroquia de San Juan y Todos los Santos*. Córdoba: Diputación Provincial, 1990.

Calvo Verdú, M.: *Títulos, símbolos y heráldica de las cofradías de Sevilla*. Sevilla: Castillejo, 1993.

Carmona Rodríguez, M.: *Un siglo de música procesional en Sevilla y Andalucía*. Sevilla, 1995.

La Cofradía de Jesús Nazareno y el P. Cristóbal de Santa Catalina [Exposición y ciclo de conferencias, 27 de febrero al 11 de marzo de 1989]. Córdoba: Obra Cultural del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1989.

Guía de los archivos de las cofradías de Semana Santa de Sevilla. Otros estudios. C.E.I.R.A. I (Centro de Estudios e Investigación de la Religiosidad Andaluza). Madrid: Deimos, 1990.

León, J. J.: *El Santo Entierro Grande*. Sevilla: Editorial Castillejo, 1993.

López Gutiérrez, A. J. y Rodríguez Mateos, J.: *Los archivos de las hermandades religiosas. Manual de organización de fondos*. Sevilla: G.E.A., 1993.

Manifiesto que publica la Real Hermandad Sacramental del Santo Entierro de Ntro. Señor Jesucristo, Triunfo de la Santa Cruz y María Santísima de Villaviciosa, establecida en su capilla de San Gregorio Magno, de Sevilla, en la cuaresma del año 1992. Sevilla: Ayuntamiento, Delegación de Fiestas Mayores, 1992.

Martos Núñez, J. A.: *La Pasión de Cristo en la Semana Santa de Sevilla*. Sevilla: Ediciones Giralda, 1993.

Sugrañes Gómez, E. J. y Llonis Santiago, F.: *Heráldica de la Semana Santa de Huelva*. Huelva, 1988.

Velázquez Mijarra, E.: *Léxico de capataces y costaleros*. Sevilla: Guadalquivir, 1995.

DOCUMENTOS

Si la definición del modelo festivo es una construcción liminal, en este conjunto de documentos, tanto eclesiásticos como civiles, se contemplan las pautas que intentaban acomodar las prácticas a un modelo ortodoxo. De este modo, intentamos situar tanto el marco normativo de las celebraciones pasionistas desarrollado a lo largo del Antiguo Régimen como algunos de los discursos que, en consonancia con el ideario religioso imperante, pretendían acomodar la práctica de la celebración a un estricto sentido del decoro moral católico.

La persistencia en las prohibiciones muestra la permanente intención ordenancista y unitarista de las autoridades frente a la espontaneidad y diversificación de comportamientos que se hacían presentes en las manifestaciones, llegándose incluso a una paulatina proscripción del fenómeno. Tras estos preceptos negativos se agazapaban dos miedos permanentes: de un lado, la utilización ilícita y profana que podía hacerse del culto público a las imágenes en el contexto de la fiesta religiosa, por su efecto pernicioso sobre las masas; y del otro, la ausencia de decoro de los participantes en el escenario urbano de la representación que se pretendía espacio litúrgico y santificado.

A pesar de que algunos de estos documentos son ampliamente conocidos y han sido abundantemente citados, en la mayoría de los casos su utilización no demuestra un conocimiento directo del texto original, lo cual ha creado un sistema de citas por referencias indirectas. Por ello hemos creído interesante traer aquí una transcripción documental de los mismos que deje al lector atento libertad para apreciar la personal lectura con que se han leído algunos y poder extraer conclusiones al respecto. Otros textos, por el contrario, aparecen publicados por primera vez como resultado de diversas investigaciones llevadas a cabo en distintos archivos por Joaquín Rodríguez Mateos. Finalmente se aporta el compendio legislativo sobre las ordenanzas civiles que enmarcaban las celebraciones de la Semana Santa en Andalucía durante todo el Antiguo Régimen, y que vinculaban la vida de las corporaciones penitenciales y sus rituales públicos. Es ésta una fuente de primer orden para conocer el tratamiento que la autoridad civil otorgaba al comportamiento festivo en el contexto de unas manifestaciones religiosas que llegaron a interesar el orden público en las villas y ciudades del Reino.

I

Forma y orden que han de guardar las cofradías de sangre en las procesiones generales de la ciudad de Sevilla.

31 de Marzo de 1579

Archivo del Palacio Arzobispal de Sevilla, Sección Hermandades, leg. 201. Fols. 166-167.

Yo, el doctor Francisco de Valdecañas y Arellano, Racionero en la Santa Yglesia de Sevilla, Provisor General en lo espiritual y tenporal della y de todo su Arzobispado, por el Ilustrísimo y Reverendísimo señor don Cristóbal de Rojas y Sandoval, por la miseración divina Arçobispo de Sevilla, del Consejo de Su Magestad, mi señor, por quanto en esta ciudad y en Triana, guarda y collación della, ay sitas, ynstituidas y fundadas mucho número de cofradías de sangre en que quando se ofrece alguna procesión general por la salud de los Reyes Cristianos y buenos tenporales y buenos sucesos de las guerras contra ynfieles, o onrras y acompañamyentos en el recibir la Santa Bula de la Cruzada, y a otras cosas semejantes donde ayan de acudir las tales cofradías y ermanos y cofrades dellas con su estandarte y cera, en el salir y aver de aconpañar las tales procesiones ay muchos escándalos, alborotos y pasiones sobre el lugar donde cada una tiene de yr, pretendiendo lugares más antiguos y en ellos ser preferidos conforme a las antigüedades de las dichas cofradías y aprovaciones y confirmaciones de las Reglas y Capítulos que de cada una dellas tienen, y por algunas de las dichas cofradías me a sido pedido, por evitar las tales pasiones, escándalos y alborotos que a tales tienpos les çuseden, les señalase la forma y lugar donde an de yr y salir con las tales procesiones en aconpañamiento dellas, y por mí visto, y atento ser menester yo todo lo susodicho y por vista de ojos constarme, y para proveher lo que conviniese a buen gobierno y a paz y quietud e ynpedir pasiones, escándalos y pendencias y muertes que puede acaecer por temor y porffias, mandé que ante mí se exsiviesen las Reglas y Capítulos de cada una dellas dichas cofradías dentro de cierto término que les asigné para ver el quan y por quien estavan aprobadas y confirmadas y eran ynstituidas y fundadas, y los priostes de unas dellas exhibieron y mostraron las Reglas y Capítulos que dellas tenían, y otros, por avérseles perdido las Reglas antiguas que tenían desde la fundación dellas y tener otras modernas y querer aprovecharse dél desde su antigüedad, dieron ynformación de testigos. Por mi mandado citadas las demás cofradías por do conste el tiempo que aquí se ynstituyeron, y Reglas y Capítulos que tubieron aprobadas y confirmadas por el ordinario eclesiástico, provisosores que a la saçón eran, por do usaban y exercían los hermanos y cofrades dellas haziendo sus juntas, cabildos y congregaciones, como en tales cofradías suelen y acostunbran hazer, y saliendo con sus procesiones en disciplina, y por mí vistas, numerando el tiempo y quando fueron ynstituidas y fundadas, así por Reglas como por ynformaciones de testigos, mandé que fuesen por la orden y forma siguiente:

Primeramente, atento que por parte de la cofradía y ermandad del santo Nombre de Jesús, que es al presente sita en el ospital de Jerusalén, en la collación de la Madalena, me fue pedir de que avían por bien y querían, aunque otras cofradías avía más modernas, y

que podían yr delante dellas, por umildad y por ser de tan dulcísimo nombre como es, yr delante de todas, y que allí le fuese dado y señalado su lugar por en qualquier junta que oviese con las demás. Mando que vaya delante de todas las demás cofradías que en qualquier junta y congregaciones a que ocurrieren.

Yten luego y sucesivamente la cofradía de la Caridad, que es en el ospital de San Jorge, a las Ataraçanas del río.

Yten luego sucesivo la cofradía del Entierro, que es çita al presente en la yglesia de Santa Catalina.

Yten le siga (sic) y vaya luego la cofradía de la Santa Ynspiración, que al presente está en la yglesia y Monesterio de la Merced.

Yten la cofradía de San Francisco de Padula, que es en Triana, le siga luego.

Yten la cofradía de Nuestra Señora de Guía, que es en Triana, yrá luego y le seguirá.

Yten la cofradía de la Presentación, que es al presente en la yglesia de San Alifonso desta ciudad, yrá luego siguiéndole.

Yten la cofradía de las Virtudes, que es al presente en el Monesterio de San Agustín, yrá sucesivamente.

Yten el Poder y Trespaso, que al presente está en el Monesterio de Santiago de los Caballeros, le seguirá luego.

Yten la Oración del Guerto y Minsterios Dolorosos del Rosario, que está al presente en el Monesterio de Montesión, le seguirá.

Yten la cofradía de la Coluna y Açotes, que al presente está en el Monesterio de la Santísima Trinidad, le yrá siguiendo.

Yten la cofradía de Nuestra Señora de la Estrella, que es en Triana, le yrá siguiendo.

Yten luego le seguirá la cofradía de Nuestra Señora de la O, que es en Triana.

Yten así mismo la cofradía de Nuestra Señora de Esperança, que es en Triana, le seguirá.

Yten la cofradía de Nuestra Señora de la Antigua, que es en el Monesterio de San Pablo, le yrá luego siguiendo.

Yten la cofradía de las Cinco Plagas, que se yntitula de la Cruz de Gerusalén, que sale del ospital de Jerusalén, en la collación de la Madalena, le seguirá.

Yten la cofradía de la Soledad le yrá siguiendo.

Yten la cofradía de las Cinco Llagas, que sale del Monesterio de la Santísima Trinidad, le seguirá.

Yten la cofradía de la Encarnación, que es en Triana, le seguirá.

Yten la cofradía de la Coronación, que es sita en el ospital de San Cosme y San Damián, collación de Santa Catalina, le seguirá.

Yten la cofradía de San Juan de Acle le seguirá.

Yten la cofradía de la Pasión, que sale de la Merced, le seguirá.

Yten la cofradía de la Concepción, que es sita en el Monesterio de Regina, le seguirá.

Yten la cofradía de la Quinta Angustia, que es çita en el Carmen, le seguirá.

Yten la cofradía de la Encarnación y Verónica, que sale del Valle, le seguirá.

Yten la cofradía de la Vera Cruz, que es sita en el Monesterio de San Francisco, le seguirá.

Yten la cofradía del Santo Crucifixo, que es sita en el Monesterio de San Agustín, le seguirá.

Y esta orden yrán teniendo y guardando las dichas juntas y congregaciones donde ovieren de ocurrir, y faltando algunas que no se hallen a ello seguirá la otra en el lugar de la que faltare, y si dos faltaren que avían de yr una en pos de otra, vaya la que les aya de seguir por manera que sienpre vayan guardando esta orden y forma en todas o en parte dellas como se hallaren guardando la dicha antigüedad, según que va declarada, so pena de excomunió y de cinquenta ducados para expedición de la guerra contra ynfieles, en los quales e por condenados a los que contravinieren, así a los que al presente son priostes y alcaldes, mayordomos y diputados de las dichas cofradías y cada una dellas como de aquí adelante fueren. Dada en Sevilla, a treynta y un días del mes de Marzo de mill y quinientos y setenta y nueve años. El doctor Valdecañas y Arellano. Antonio de Ayala, notario. Vala en do diz aprobadas. Vala por enmendado.

II

Constituciones del Arçobispado De Seuilla. Hechas i ordenadas Por el Ilustrissimo i Reverendissimo Don Fernando Niño de Guevara, Cardenal y Arçobispo de la S. Iglesia de Sevilla. En la Synodo que celebros en su Cathedral año de 1604. I mandadas imprimir por el Dean, i Cabildo, Canonigos in Sacris. Sede vacante.

Sevilla, 1609.

TIT. DE RELIGIOSIS DOMIBUS

CAP. II. *De las representaciones que se prohiben en las Iglesias.*

No se hagan en las Iglesias representaciones de cosas profanas, pero puédanse representar historias de la Sagrada Escritura y otras cosas conformes a religión y buenas costumbres, siendo primero vistas y examinadas por nos o por nuestros jueces; y con nuestra licencia, o de los dichos jueces, con que en ellas no representen mujeres. Y no se hagan las dichas representaciones, ni juegos ni danzas mientras se dijeren los divinos oficios, ni otras cosas que los impidan y perturben. Y los vicarios y curas las eviten y no consientan que se hagan, so pena de ser castigados gravemente.

CAP. V. *Cómo se han de vestir y aderezar la imágenes de Nuestra Señora o de otras Santas.*

Otrosí, mandamos que las imágenes de nuestra Señora o de otras Santas que se hubieren de sacar en procesiones, o tener en los altares de las Iglesias, se aderecen con sus propias vestiduras, hechas decentemente para aquel efecto. Y cuando no las tuvieren propias, los sacristanes las vistan con toda honestidad; y en ningun caso las toquen con cope-tes, ni rizos, ni arandelas, ni con hábito indecente, lo cual mandamos se cumpla, so pena de cuatro ducados por cada vez que se quebrantare, la mitad para la fábrica y la otra mitad para los pobres de la parroquia, y mandamos a nuestros visitadores lo ejecuten.

CAP. XVI. *Que los hombres no estén entre las mujeres en las iglesias, procesiones, y estaciones.*

Y por quanto el atrevimiento de muchos ha llegado a profanar las iglesias, procesiones, jubileos y otras estaciones, hablando y haciendo señas, y diciendo y cometiendo muchas deshonestidades, de que Dios Nuestro Señor se ofende gravemente, mandamos, so pena de excomunión mayor, que en las iglesias no anden ni estén los hombres entre las mujeres, ni estén hablando con ellas cuando los divinos oficios se dijeren y celebraren, ni les hagan señas, ni digan deshonestidades en las dichas iglesias, procesiones y estaciones. Y nuestros jueces y los vicarios, curas, clerigos, y ministros de las dichas iglesias tengan del cumplimiento desto mucho cuidado, echando dellas y corrigiendo y castigando y pro-

curando sean echados, corregidos y castigados los que en lo susodicho excedieren y delinquieren. Y en especial en la noche de la Natividad del Señor y en la Semana Santa, nuestro juez de la Iglesia visite nuestra santa Iglesia Catedral y las demás iglesias desta ciudad que le pareciere, poniendo alguaciles donde fueren menester, y hachas encendidas donde estuviere oscuro y hubiere mucha gente y le pareciese necesario. Y cuando fuere menester, se invoque el auxilio del brazo seglar, el cual están obligados a impartir (particularmente para el dicho efecto) los jueces seglares, como se les manda por ley destos Reinos.

TIT. DE CELEBRATIONES MISSARUM, DE DIVINIS OFFICIIS, & PROCESSIONIBUS

Cap. XXIII. *Lo que se ha de guardar en las procesiones de disciplinantes.*

Aunque por la costumbre universal de la Iglesia Católica santísimamente están introducidas y permitidas las cofradías de disciplinantes que se hacen la Semana Santa, y con muy justa causa muchas dellas están confirmadas y aprobadas sus reglas y constituciones por la Santa Sede Apostólica, y favorecidas con especiales gracias e indulgencias como cosa con que se nos trae a la memoria la muerte y pasión que por nuestra salvación padeció el Hijo de Dios, que en aquellos días celebra la Iglesia Católica; y con que se hace penitencia y procura de satisfacer parte de la pena que por culpas y pecados que entre año contra la divina Majestad se han cometido, dignamente se merece. Mas por ser tanta la malicia de los hombres y tan grande la fuerza con que nuestro común enemigo procura nuestra perdición, que aún de las cosas tan santas como ésta (por torcer la intención y modo con que se hacen) saca pecados y ofensas de Nuestro Señor, y por haber sido informados que es grande el desorden que hay en este Arzobispado, y principalmente en esta ciudad de Sevilla, así en las imágenes e insignias que en ellas se llevan, como el hábito y poca devoción y profanidad con que los penitentes van, deseando (como es razón) poner remedio en cosa tan importante (*Sancta Synodo Approbante*) mandamos, que de aquí en adelante se guarden en las dichas procesiones las cosas siguientes:

Primeramente exhortamos, y por la sangre de Jesucristo encargamos a todos los fieles, que en las procesiones que se hicieren en nuestro Arzobispado salieren para hacer penitencia de sus pecados, que vayan en ellas con mucha devoción, silencio y compostura, de suerte que en el hábito y progreso exterior se eche de ver el dolor interior y arrepentimiento de sus pecados que han menester, y no pierdan por alguna vanidad o demostración exterior el premio eterno que por ello se les darán.

Y porque por experiencia se ha visto que de salir estas cofradías y procesiones de noche se han seguido y siguen muchos inconvenientes, pecados y ofensas de nuestro Señor; por ser con la obscuridad della el tiempo más aparejado para con libertad ejecutar nuestros apetitos y malas inclinaciones, mandamos a nuestro provisor que, juntando a los priostes y oficiales de las dichas cofradías, dé orden cómo todas ellas salgan de día, señalándoles la hora en que cada una ha de salir. Y cuando por ser tantas la que hay en esta ciudad no hubiere lugar de salir todas de día, mandamos que a lo más largo a las nueve de

la noche hayan acabado de andar todas, si no fuere en esta ciudad la de la Santa Veracruz, con quien no es nuestra intención se haga novedad alguna por tener bulas y privilegios Apostólicos señalada la hora a que ha de salir. Y así mismo mandamos que nuestro provisor, con las personas que con él se suelen y acostumbran a juntar para este efecto en esta ciudad, y en los demás lugares de nuestro Arzobispado donde hubiere más que una procesión, el vicario (donde no lo hubiere, el cura más antiguo) les señale las calles por donde cada una ha de ir y la hora a que han de salir. Y la orden que sobre esto les dieren mandamos a los mayordomos y priostes y a los demás oficiales que la guarden y cumplan, y no vayan ni pasen contra ella en manera alguna, ni se encuentren, ni riñan sobre el pasar antes la una que la otra, so pena que la que en algo de esto se hallare culpada la suspendaremos y, desde luego, por la presente la suspendemos por tres años la licencia que tienen para hacer la dicha procesión, demás de que procuremos que sean castigados con mucho rigor, como personas que en días tan santos escandalizan y alborotan la República.

En algunos lugares de nuestro Arzobispado estamos informados que comienzan a salir estas procesiones desde el Domingo de Ramos y se continúan todos los días de la Semana Santa hasta el Viernes en la tarde, de que demás de las costas que las fábricas de las iglesias hacen en cera, que tantos días arden en los altares mientras pasan por ella las dichas procesiones, resulta grande inquietud y desasosiego en días tan santos, en que solamente conviene que el pueblo se ocupe en contemplar y celebrar con gran devoción los misterios de la Pasión de nuestro Redentor que en aquella semana representa la Iglesia. Para remedio de lo cual mandamos que no pueda salir procesión alguna sino desde el Miércoles Santo después de comer hasta que anochezca el Viernes; y si acaso alguna dellas tuviera por voto o constitución jurada, o por otra causa, obligación de salir en otro día, nos, por la presente, le absolvemos el tal juramento y conmutamos el dicho voto en que salgan los días que aquí señalamos. Y mandamos a nuestros jueces y vicarios ejecuten esto y no consientan que las dichas procesiones se hagan en otros días, so pena de cuatro ducados para la fábrica de las iglesias de adonde las dichas procesiones salieren, por cada vez que lo permitieren; y encargamos a nuestros visitadores lo ejecuten con rigor.

Itén, mandamos que nuestro provisor en esta ciudad, y en los demás lugares las personas que habemos dicho en el párrafo pasado, visiten las imágenes e insignias que se sacan en las dichas procesiones y quiten y reformen las que le pareciere que no tienen la devoción, autoridad y gravedad que conviene para tan santa representación.

Itén, mandamos que las túnicas que llevaren sean de lienzo basto y sin bruñir, sin botones por delante y atrás, sin guarnición de cadeneta ni de randas, que no tengan brahones ni sean colchadas ni ajubonadas.

Que que los que se disciplinaren, ni rigieren la procesión, ni los que llevaren los pendones, insignias con túnicas, que no lleven lechuguillas en los cuellos, ni zapatos blancos ni medias de color.

Que no se disciplinen descubierto el rostro, si no fuere que por algún desmayo o accidente que les den sea fuerza descubrirse.

Que no lleven tocas atadas a los brazos, ni otra señal para ser conocidos.

Que se quiten los muchachos que andan pidiendo en estas procesiones, y nuestros jueces no les consientan en manera alguna andar en ellas, pues no sirven más que de inquietar y quitar la devocion y quedarse para jugar con la limosna que les dan.

Que las mujeres no vayan con túnica, ni se disciplinen.

Que las que fueren en su hábito con luces, vayan en su orden delante del primer guión o estandarte de la procesión, y no puedan en manera alguna ir entre los que se van disciplinando ni a su lado.

Y porque somos informados que por tener algunas cofradías pocos cofrades que se disciplinen, alquilan algunos que lo hagan, y es cosa muy indecente que por dinero y precio temporal se haga cosa tan santa, mandamos que de aquí adelante no se haga, so pena de excomunió mayor, en que incurran los que reciben el dinero y los mayordomos que se lo dieron.

Iten mandamos que en las dichas procesiones, antes de salir ni después de haber vuelto a las iglesias y monasterios de donde salen, no se hagan la Semana Santa ni en la mañana de la Resurrección representaciones. Conviene a saber, andando con la imagen de Nuestra Señora alrededor del claustro y de los pilares de él, buscando a su precioso Hijo que le dicen que ha resucitado, ni bajando el Cristo de la Cruz para enterrarle, ni usando en esto ni en la adoracion de la Cruz el Viernes Santo, y en los demás oficios de la semana Santa, de más ceremonias de las que nuestro muy santo Padre y Señor, Clemente VIII, en el ceremonial nuevo ha mandado guardar; las cuales mandamos que en todas la iglesias de nuestro Arzobispado, uniformemente se guarden. Y declaramos que en esta constitución no es nuestra intención comprender nuestra Iglesia Catedral y Metropolitana, en la cual (con la asistencia de los diputados de nuestros muy amados hermanos Dean y Cabildo della) habemos ordenado acerca desto lo que se debe por ahora guardar.

III

Forma y modo como se reducen las cofradías de la ciudad de Sevilla el Miércoles, Jueves y Viernes de la Semana Santa. Edicto publicado en cumplimiento de Provisión del Consejo de Castilla, de 4 de Febrero de 1623.

29 de Marzo de 1623

Archivo Municipal de Sevilla, Sección Papeles del Conde del Aguila, tomo 2 en folio, nº 1.

Nos, don Pedro de Castro y Quiñones, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Arzobispo de Sevilla, del Consejo de Su Magestad, hacemos saber a todas las personas a quien en cualquier manera toca lo aquí contenido, que en el tiempo que ha que estamos sirviendo en esta Santa Yglesia habemos entendido los grandes inconvenientes, alborotos y escándalos que hay todos los años en las procesiones de disciplinantes, que por ser muchas hay pendencias y confusión entre ellas, y que el año pasado de seyscientos y veinte y dos fueron mayores; que las Yuntas no son bastantes para lo remediar, y la yndecencia con que van en actos de penitencia. Y deseando remediar tan graves inconbenientes, habiéndolo visto y considerado, habemos acordado el hacer reducción de las dichas cofradías como por la presente la hacemos en la forma que adelante irá declarada. Y para que tenga cumplido efecto mandamos en virtud de Santa Obediencia a los Abades, Priostes y otros oficiales y cofrades de las dichas cofradías guarden la dicha reducción y orden como en ella se contiene, y las que van reducidas se junten y agreguen a las otras a que se reducen, y por sí solas no hagan procesiones ni otros actos en ninguna parte, y salgan en las procesiones debajo del estandarte, pendones e ynsignias de las cofradías a quien se reducen, pero bien se les permite que puedan llevar los pasos de la Pasión, ymágenes y cruces que aora tienen las reducidas, siendo vistos y aprobados por nuestro Provisor. Y exortamos a los hermanos y cofrades de las dichas cofradías vengán en las procesiones con ábito decente de penitencia, contritos y confesados, reciban el Santo Sacramento de la Eucaristía para que consigan y ganen las yndulgencias y gracias espirituales que por los Sunmos Pontífices les están concedidas. No vengán alquilados, ni por merced ni precio, sino como a obra de piedad al servicio de Dios y bien de sus almas, y nadie les impida ni inquiete la devoción y conocimiento de acto tan penitente, y en todo guarden lo dispuesto por las Constituciones Sinodales deste Arzobispado. Y concedemos a todos y a cada de los que se disciplinaren, y a los que los acompañaren y sirvieren, las yndulgencias que podemos. Y cometemos la execusión y cumplimiento de esta reducción a nuestro Provisor y Vicario General, la qual hacemos en la forma [siguiente]:

Miércoles Santo por la tarde

- Del Monasterio de San Basilio saldrá la procesión de la cofradía de la Humildad y Sena, el Miércoles Santo a la una de la tarde, y se reduce a ella la cofradía de la Coluna y Azotes.

- Del monasterio del Carmen saldrá la cofradía de las Angustias el Miércoles Santo a las tres de la tarde. Redúcense a ella las cofradías del Laboratorio y la de Nuestra Señora de Regla.

- De la yglesia de San Julián saldrá la cofradía de Nuestra Señora de la Yniesta el Miércoles Santo a las quatro de la tarde. Redúcense a ella las cofradías de la Palma y Conversión del Buen Ladrón y la de la Presentación.

- Del Monasterio del Valle saldrá la cofradía de la Coronación el Miércoles Santo a las cinco de la tarde. Redúcense a ella las cofradías de la Exaltación y la del Despedimiento y Virtudes.

Jueves Santo

- Del Monasterio de San Pablo saldrá la cofradía del Dulce Nombre de Jesús el Jueves Santo a la una de la tarde. Redúcense a ella las cofradías de San Juan Bautista y la de San Juan Evangelista.

- La cofradía de las Cinco Llagas salga del Monasterio de la Santísima Trinidad el Jueves Santo a las dos de la tarde.

- Del Monasterio de Montesión saldrá la cofradía de Nuestra Señora del Rosario el Jueves Santo a las quatro de la tarde. Redúcense a ella las cofradías del Socorro y la de la Piedad.

- La cofradía de Nuestra Señora de la Antigua saldrá del Monasterio de San Pablo a las cinco de la tarde.

- La cofradía de la Vera Cruz saldrá del Monasterio de San Francisco, donde está fundada, el Jueves Santo a las ocho de la noche.

- La cofradía de la Limpia Concepción saldrá del Monasterio de San Francisco el Jueves Santo a las siete de la noche.

Viernes Santo

- La cofradía de la Santa Cruz de Jerusalém saldrá de la Casa de San Antón el Viernes Santo a las quatro de la mañana.

- La cofradía de la Pasión saldrá del Monasterio de las Mercedes el Viernes Santo a las cinco de la mañana.

- La cofradía de la Expiración saldrá del Monasterio de las Mercedes el Viernes Santo a la una de la tarde.

- La cofradía del Entierro saldrá del Colegio de San Laureano, en Colón, Viernes Santo a las tres de la tarde.

- Del Monasterio de Nuestra Señora del Carmen saldrá la cofradía de Nuestra Se-

ñora de la Soledad el Viernes Santo a las quatro de la tarde. Redúcense a ella las cofradías del Traspaso y de las Tres Necesidades, y la de Guía y Lanzada.

- La cofradía del Santo Crucifixo saldrá del Monasterio de San Agustín, donde está fundada, el Viernes Santo a las cinco de la tarde, y sin entrar en Sevilla vaya a la Cruz del Campo, como antiguamente.

Y assí lo proveymos y mandamos en la ciudad de Sevilla, en nuestro Palacio Arzobispal, a cinco días del mes de Abril de mil y seiscientos y veinte y tres años. Don Pedro de Castro, Arzobispo de Sevilla. Por mandado de Su Señoría Ylustrísima, el Arzobispo, mi Señor, el Licenciado Christóbal Aybar, Secretario.

En Sevilla, en cinco días del mes de Abril de mil y seiscientos y veinte y tres años, el Señor Licenciado Don Antonio de Covarrubias y Leyba, Canónigo en la Santa Yglesia de Sevilla, Provisor y Vicario General en ella y su Arzobispado, habiendo visto la reducción fecha por el Arzobispo, mi Señor, de las cofradías de diciplina de esta ciudad, mandó a los alcaldes, oficiales y cofrades de las dichas cofradías guarden la dicha reducción y salgan con sus procesiones en la forma y en los días y a las horas que en ella se dispone, y no lleven hombres alquilados, ni por merced ni precio, para la diciplina ni para ningún otro acto de penitencia; y no consientan vayan mugeres azotándose, ni alumbrando, ni con túnica ni con manto, acompañando las dichas cofradías; y los penitentes no lleven sombreros ni túnicas aforradas en tafetán, colchadas ni almidonadas, guantes, puntas, labrados ni aprensados, ni cintas de color ni cosa que dé nota ni señal por donde sean conocidos, ni consientan que muchachos lleven las demandas ni pidan limosnas, y sólo los alcaldes y fiscales lleven bastones, y no otra persona alguna; y los que se fueren disciplinando y alumbrando lleven el rostro cubierto, y los que fueren rigiendo y governando y demandando y llevaren los estandartes lleben los rostros descubiertos, y todos bayan con la decencia que se requiere para tales actos de penitencia; y si vinieren dos o más cofradías a un mesmo lugar dexten pasar la más antigua, y ninguna cofradía saque paso ni ynsignia nueva sin primero ser visto por Su Merced. Todo lo qual assí guarden y cumplan en virtud de Santa Obediencia y so pena de excomunió Trina Canónica Monitione Premissa, y assí lo pronunció, mandó y firmó. El licenciado Covarrubias. Por mandado del Señor Provisor de Sevilla, Francisco Vidón, notario.

IV

Medio que se propone para el remedio de los escándalos y pecados que se ocasiona de las processiones de la Semana Sancta. Sin reducir las ni prohibirlas. Dízesse en una palabra.

Noviembre, 14 de 1671.

[Nota:] Véalo el Provisor y informe con su parecer.

Archivo de la Santa Iglesia Catedral de Sevilla. Sección IX, Leg. 52.4

f.2 rº/

Yllustrísimo Señor. El zelo de la sagrada y chatólica relijió el remedio que pide y necesita, tan tan abominable y sacrílego abusso de la más sancta semana de los tiempos, desseo de remedio tan importante y necessario y todo lo demás que cave en el affecto christiano y devoto y relijioso corazón de Vuestra Señoría llustrísima para obiar el sacrílego escándalo de tan venerados días, da motivos a la pluma de un pobre hombre para proponer a sus pies un medio que puede ser sea el único desta curación, tan fácil quanto permita Dios sea suficiente para remedio

f.2 vº/

de tantos pecados, que según su duración pareze que se an tenido por yrremediables. Ésto (Señor) a de ser sin prohibir las processiones ni reducir las, salgan las que salieren. Y para venir a la propossición hace este memorial los supuestos siguientes.

Supuestos

1. Lo primero (Señor Yllustrísimo) supone este memorial los sacrilegios, las maldades, las torpezas, los insultos, los escándalos, pecados y offensas que en esta ciudad se cometen las semanas sanctas con título de cofradías y cofrades, deviendo ser, como lo es, el tiempo que se a de coger el fruto de la tierra de nuestra umana naturaleza, redimida, cultivada y regada con la sagrada pasión, muerte y sangre de nuestro redemptor y Maestro, tantas vezes predicado y amonestado por los oradores evangélicos. Y solicitado por los Señores Prelados, permita la

f.3 rº/

divina Majestad que se remedie, para que no se diga. Y ser las processiones la causa, ninguno lo duda, y que sin prohibirlas se a de hallar el remedio también se supone.

2. Supongo (Señor) y este memorial supone lo segundo, quan mal vistos somos por semejantes acciones de las naciones estrañas, moros, erejes y demás sectarios, pues con vilipendio moffan de nuestra Sagrada Relijió por nuestra mala observancia, siguiéndose (puede ser) dureça y pertinacia en los coraçones de algunos para su comberssió viendo executarse en tales tiempos tan ynormes maldades, y toleradas y consentidas por quien puede y deve remediarlas.

3. Terceramente se supone (Señor) que en muchas occassiones se a tratado deste remedio por los señores Assistentes Governadores desta república y los primeros ministros de su Assistencia. Y en el último executado por Vuestra Señoría Yllustrísima en el último de el edicto pronunciado esta quaresma, de la prohibissión de las demandas, se puede esperar el úl

f.3 vº/

timo y efficacíssimo fin de que no salgan procesiones. Pero (Señor) la experiencia lo mostrará: saldrán, y saldrán haciendo los cofrades el último esfuerço hasta vender los garçillos, saias y mantos de sus mugeres. Y si no aprovechar para lo referido, millones de provechos estamos y están cohiendo los pobres de tan sancta prohibissión, pues no les falta la continuación del ochavito, el qual aviendo demandas no alcançában, por que éste se les impedían y quitaban lo que por respectos umanos se dava a los demandantes. Gloriosa acción (Señor) pensada y executada sólo por la sanctidad de tan digno prelado. Cesso los elojios, porque este memorial no adula ni pretende.

4. Lo quarto supone también (Señor Yllustrísimo) el desvelo que an tenido los señores Governadores, prohibiendo a los alcaldes, officiales y governadores que salen en las cofradías (excepto a los penitentes de açote y de luz) bastones, baras, capirotos y otros malos abussos que sacavan, lo qual se a visto executado, y en particular en este gobierno del Señor Conde de Lençes, con cuio desvelo y cuidado

f.4 rº/

de sus dichos primeros ministros se lleva en continuación esta loable costumbre.

5. Lo quinto, ensalça el memorial (Yllustrísimo Señor) la continuación del vando, que concluie en que no anden de noche ni de día por las calles, yglessias ni sagrarios penitentes con túnicas, tapados los rostros con capirotos, por las maldades que se an visto executadas con este disfraz: si an dejado de andar ya lo emos visto. Y también se confiessa la inculpavilidad de los señores Jueçes Superiores y sus ministros inferiores, por que no pueden a un tiempo estar en muchas partes.

Pues (Señor) ¿No a de aver remedio? Si, Señor. ¿Quál? Aquí se dirá, pero si no se executan los medios, no se espere, porque demás está la potencia que no se reduce a acto. Y otro Philósofo dijo (Señor) que no dejamos de atrevernos (con este vervo habla) por que las cossas son difficultossas, sino que ellas se hacen difficultossas por que no nos atrevemos. Desto (Señor) otras muchas ponderaçiones que no es justo las diga el memorial, pues Vuestra Señoría Yllustrísima

f.4 vº/

nos las enseña con su sancta y exemplar vida.

Veamos, pues, el remedio. Léase primero (Señor) un supuesto constante y çierto por fundamento del remedio, que se dirá en una palabra, sin que su execución gaste del Patrimonio de los pobres que (Vuestra Señoría Yllustrísima) con tanta aprovación administra, ni aún el quarto dedicado para el mendigante, ni se fatiguen los yngenios ni los ministros se arriesguen.

Supuesto constante en verdad

[Nota:] Desde aquí se vea.

Entre las processiones que salen a estación por la semana sancta, una tiene su assiento en el convento de Regina Angelorum, orden de predicadores, con título de la pura y limpia concepción de nuestra Señora; otra en el convento de San Agustín extramuros, con título del Santo Crucifixio; otra en el convento de Sancta María del Carmen, con título de la soledad de la Madre de Dios. Si ay otras que salgan con las çircunstancias que destas se disen no me acuerdo, pero con las refferidas vasta para la comparación que se a de hacer y consecuençia que se a de sacar para

f.5 rº/

el remedio de lo que se trata.

En cada una destas processiones sale (Señor Yllustrísimo) una quadrilla de Cavalleros vestidos en la forma siguiente: túnicas (esto es), faldas y ropillas de lienço blanco o teñido, valonas y golillas, el rostro descubierto, el sombrero en una mano y en la otra una vela o acheta alumbrando al passo de passión en que son puestos.

En las mesmas processiones ban otras quadrillas con hachas alumbrando otros passos, y sólo se differencian (en las vestiduras) de las primeras quadrillas refferidas en questos llevan cubiertos los rostros con unos capirotos. En una processión, en una calle, en un sitio, es tanta la differencia destas quadrillas que las primeras llevan una compostura que edifica, un silencio que predica, un mirar que enseña, unos passos que guían y encaminan a la perfecçión, y últimamente un çelo tan christiano y católico que suspende los ánimos, eleva los coraçones, divierte devotamente mientras passa, y se siente con ternura en aviendo passado.

O nunca llegarán las segundas quadrillas, pero suponiendo por constante que lleguen y passan, dígasse los effectos que caussan. No quisiera (Señor) offender los castos y limpios oídos de vuestra señoría yllustrísima, pero si se pretende remediar el daño parece inescusable el manifestar la herida. No pretende mi pluma señalar a muchos y muchos que yrán en estas quadrillas con la devoçión y veneraçión que deven; sólo se encamina a los escandalosos. Éstos (Señor Yllustrísimo) de un año para otro hacen estudio del modo que saldrán más ynominiolosamente, y lo peor es que lo executan como lo piensan. Llevan unos las faldas por la cintura, y esto se vee en muchos que son muy altos para que más bien se haga reparo en ellos; otros, en una pierna llevan polaina, en otra media de pelo; en un pie zapato pulido, en otro bacuno; otros, con unas volas grandes ensartadas en forma de un diez, y al remate una cruz que pudiera servir de penitencia si se llevara con devoçión, con éste ban tirando caves (*) con tanto ruido de golpes que divierten al más atento; otros, en los capirotos que los cubre llevan abominables figuras, y no prossigo (Señor) por ser cosas tan indeçentes las que en esta jente tapada se reconoce. Véasse a qué effectos y fines reduçen

f.5 vº/

las hachas; yo lo diré (Señor): con la cera ban manchando mugeres y hombres con lástima de sus vestidos, por que son pobres los que se quedan en la calle, y éstos y éstas padecen esta ruina.

Lleguemos a lo que van obrando; pero no se diga, los effectos que produçen de sus acciones lo affirmen: qué pendençias, qué heridas, qué desdichas, qué muertes no se ven y succeden todos los años por caussa destos capirotes, y, lo que es más, en el sagrado templo de la sancta yglessia. Calle la lengua y suspéndasse la pluma por no enternezer el coraçón piadoso de Vuestra Señoría Yllustrísima, que a de creer que siendo muchíssimo lo que se calla es con excesso más y más los sacrilejos que se cometen, haciendo de tan sanctos y tiernos exerçicios una máscara innominosa en menos precio de nuestra sagrada religión, cuiá tolerancia a dado ocassión a que vávaramente se diga que las carnestolendas (enmendadas con los loables y sanctos exerçicios que vemos) se an transferido a las semanas sanctas. Tome (Vuestra Señoría Yllustrísima) informes deste memorial de quien se le deva dar con verdad, y reconoçerá quan desnuda la

f.6 rº/

escribe la pluma mal cortada; y reconoçerá quan neçessario es el remedio, y quan fáçil se hallará si se dispone que las proçessiones salgan como se diçe, y se entiende a de ser el único y total remedio.

El remedio

Que se prohiva con penas (que se puedan executar e indispensablemente se executen) que ningún penitente (excepto los de sangre) saque los rostros tapados ni capirotes, aunque sea en la mano, sino que baian a ymitación de las quadrillas ordenadas y ajustadas que se an refferido. Y téngasse por remediado tanto y tan crecido daño.

Compáresse (Señor) una quadrilla de emboçados con liçencia a otra con los rostros maniffiestos. A éstos, o la vergüenza, o el miedo del castigo, o la devoçión del affecto christiano los detendrá para no cometer maldades, antes puede ser los conduzga a una perfecta y sancta estación; aquéllos los preçipita el disfraz desconoçido que oculta el capirote. Y más bien Señor vuestra yllustrísima y con mayor

f.6 vº/

acierto hará balanze destas comparaciones, y se atreve el memorial a affirmar que si se quitan los capirotes se remedian todos los daños.

Los estudiantes en su estación no escussarán guardar esta formalidad, pues se baldrán de cuellecillos en lugar de los otros, que sacarán valonas, y más quando les obligue el imperio del mandato de Vuestra Señoría Yllustrísima, de cuios sujetos se deve esperar que darán dignos exemplos a esta observanzia refferida.

En las estaciones de la noche pareze que se deve considerar más indispensable la forma de las túnicas en los hacheros, aunque a de aver interposiciones, súplicas y ruegos de Cavalleros que es a cuio cargo están estas proçessiones. No pareçe serfa impertinente preguntarles si tienen por culpa el ser vistos exercitándose en el servicio de Dios, y como

soldados de su estandarte real responderán como deven a quien son, diciendo y confessando que es virtud eróica servir a Dios dando un buen exemplo. Pues sáquense ellos mesmos la consequencia, porque el recato sólo a de ser para no peccar.

Ya se oien (Señor) las réplicas contra el memorial, una vez está
diciendo: ¿Quién a de salir con el rostro des
f.7 rº/

cubierto alumbrando con una hacha? Respóndesele que lleve vela, y será aorro para los cofrades si tienen la vela por más deçençia. Otra suena que diçe saldrán pocos, y por esta causa yrán las proçessiones pobres. Oyga lo que se le responde: esos pocos no faltarán, porque serán los que (aunque con capirotes) yban devotos, y los que se pretende que falten son los que no an de salir, y por cuios dessórdenes se harán tales prevenciones. Bien se deja entender la réplica: ¿Y el crédito desta ziudad, en lo pomposo de quarenta processiones en tres días, con tanto lucimiento como se han visto, que bien responde el affecto chatólico? ¿Y el crédito de la onrra de Dios? Ya respira otro con otra varvaridad. ¿Y el qué dirán de los hombres de bien, vistos en una publicidad sin el adorno que devieran sacar? Mejor si no también le responde la relijió christiana: ¿Y el qué dirán los Anjeles de que se cometan en tales días tan execrables maldades contra la divina Magestad? ¿Y la tolerancia y dissimulo en los juezes? Y todo lo demás insidente de tan ylíctos actos como se han dicho.

Ya por último se oie la última ressolució de los cofrades, que resueltos diçen: pues no salgan cofradías. A que bien se les responde con el último decreto: pues no salga ninguna. Y quedará todo remediado con maior siguridad, la gente descansada, los corazones quietos, los caudales más enteros, la relixió sin nota y la Magestad de Dios nuestro Señor más servido y glorificado.

Pero saldrán las cofradías (Señor), y para la observancia del remedio propuesto (si se admite) será preçisso que Vuestra Señoría Yllustrísima empuñe la espada de la yglessia (que tan diestramente esgrime) contra los transgressores, valiéndose (en casso neçessario) de la ympartiçión del real aussilio. Y execútense penas que se impongan, aunque creo (y la experiencia lo mostrará) que no serán neçessarios rigores, porque a rostro descubierto ninguno se arriesgará.

Umilde a los pies de Vuestra Señoría se pone este memorial soliçitando perdón con todo rendimiento si a faltado a la modestia y decoro con que deve hablar.

Corregido a lo que tiene, cree y enseña la Sancta Yglessia Chatólica romana.

(*) Diccionario de Autoridades (1729): «Dar un cabe: phrase metaphórica que explica dar a otro un golpe, ahora sea en el cuerpo o en el ánimo, de forma que de un modo u otro sea sensible.» Tomo 2, pág. 12.

V

Oficio del Intendente de Sevilla, Pablo de Olavide, remitiendo al Consejo de Castilla el Estado General de las Cofradías que hay en los pueblos de aquella Provincia.

5 de Octubre de 1771

A- A.H.N., Sección Consejos Suprimidos. Legajo 7097/nº 22.

B- A.M.S., Sección XI, tomo 11 (en folio), nº 1.

f. 2 rº/

Excelentísimo Señor.

Mui señor mio: En cumplimiento de lo que v.e. se sirbió mandar en su orden de 28 de septiembre del año próximo pasado, reiterada en 30 de Abril y 13 de septiembre del presente, paso a sus manos un estado general en que se manifiestan las hermandades, cofradías, congregaciones y órdenes terceras que por las relaciones que se han recogido resulta hasta ahora aver en esta capital y pueblos de su partido.

En dicho estado se contiene también una razón de las fiestas que annualmente hazen estas hermandades y su importe, con distinción de aquéllas que se costean del común de sus individuos, de los Priostes, Mayordomos o hermanos mayores, de limosnas voluntarias que se recojen, de las rentas fixas que tienen o de los caudales públicos.

Ygualmente esplica el estado quáles de estas hermandades tienen el real consentimiento, quáles solamente la aprobación Pontificia o del ordinario eclesiástico, y quáles ni uno

f. 2 vº/

ni otro.

La multitud de Cofradías, hermandades y congregaciones que devían comprehenderse en el estado -pues en esta capital hay 186 hermandades, 28 cofradías, 26 congregaciones y 9 órdenes terceras, y en los pueblos de su partido 126 Hermandades, 374 cofradías, 50 congregaciones, 21 órdenes terceras, y la mucha diversidad de zircunstancias que en ellas concurren- haze que no se pueda explicar en un compendio tan reduzido todas las que me han parecido ensenziales, y que pueden conducir a los objetos del veneficio común que es la consideración con que se buscan estas notizias. Por eso he dispuesto que, además del estado, se forme un extracto que con individualidad esplica todo lo que pueda ser conducente a la mejor instrucción y caval conozimiento del asunto, cuio extracto, que consta de 76 pliegos, queda en mi poder y se remitirá siempre que V.E. me lo mande.

Previniéndose en la orden de V.E. se dé dictamen sobre la moderación, susistencia

f. 3 rº/

o abolición de tales cuerpos, procurando reducirlo a las razones más esenciales y convincentes, voy a executararlo explicando mi modo de pensar.

Por la inspección general que ahora se ha hecho de estas hermandades y cofradías, resulta que para su establecimiento no se han observado las disposiciones de las leyes del reyno, según las quales para que estos cuerpos tengan estabilidad se nezesita que interbenga la authoridad real y el asenso de los ordinarios diozesanos, pues sólo 9 han obtenido la Real aprobazi3n, y esto no consta fuese con conozimiento de causa, formaci3n y examen de sus reglas, constituciones y exerzizios. Todas las dem3s se han erijido con sólo la aprobazi3n del ordinario eclesi3stico; algunas con la Pontifizia, pero sin aver obtenido el regio exequatur; y el resto sin autoridad alguna.

De este abuso ha dimanado que todas las referidas hermandades, cofradías y congregaciones se hallan en el dia unicamente

f. 3 vº/

subordinadas a la jurisdizi3n ordinaria eclesi3stica, adonde ocurren así para la aprobaci3n de las constituciones como tambi3n para todas las dudas que inziden sobre su pr3ctica y observanzia en las elecciones de ofiziales, rezivimiento de hermanos, administrazi3n, y manejo de las rentas, por cuió m3thodo se sustraen estos cuerpos, que en la mayor parte se componen de personas legas, de la jurisdizi3n real ordinaria y se sugetan a la eclesi3stica, con manifiesta contrabenzi3n a las leyes del reyno y en grave ofensa de la authoridad real.

Por eso sería mi dictamen que se mandase por punto general zesar toda hermandad, cofradía, congregazi3n o cuerpo colegiado que no estubiese establecido conforme a las leyes del reyno, y presentase in continenti documento que lo acreditate.

Que de dichas Hermandades, cofradías y congregaciones, se manden desde luego extinguir todas aquellas que carezen de rentas,

f. 4 rº/

y cuias fiestas y funzi3nes se costean de las limosnas voluntarias que se recojen por medio de las demandas, por el com3n de los hermanos o por los Priestes, Mayordomos o hermanos maiores, para evitar el perjuizio que un zelo inmoderado y mal entendido ocasiona al p3blico, causando la ruina de muchas familias honradas por el errado conceto de preferir estos gastos, que en la mayor parte se executan por emolaci3n y obstentaci3n, a las obligaciones esenziales que los Padres de familias tienen de proveer la susistenzia de la que est3 a su cargo, cuió perjuizio transziende tambi3n al estado en quanto se aniquilan por este orden muchos vezinos honrrados y contribuyentes.

Que tambi3n se extingan aquellas hermandades, cofradías o congregaciones formadas de menestrales, en lo que se rexistra en esta capital un grande abuso, pues no ay gremio que no ten

f. 4 vº/

ga su cofradía o hermandad, sin embargo de ser contrario a las leyes y de los inconvenientes que de esto resultan.

Que por las mismas razones se manden zesar las que se han introduzido con abocazi3nes de algunas Ymágenes, porque regularmente ocasionan perjuizio y esc3ndalo

que produze la piedad mal entendida, la emulación y el fanatismo, por cuios fundamentos la sabia ilustración del consejo acava de prohivir la prozesión que el día 8 de septiembre de cada año se zelebrava a la Ymagen de consolación, sita en el convento de Mínimos extra-muros de la villa de Utrera, mandando recojer las constituciones de las Hermandades erectas con este motivo. De suerte que en mi conzeto sólo deverán subsistir aquellas hermandades y congregaciones cuios individuos se empleen en la asistencia de Hospitales o cárzeles, y en el recojimiento de los pobres. También son dignas de recomendación las

f. 5 rº/

cofradías que ay en las Parrochias de esta capital y pueblos de su partido, con la nominación del Santísimo Sacramento y Animas venditas, por lo que en el dia contribuyen a mantener el culto divino y la dezencia de los templos, que sin estos cuerpos decaería mucho por la gran pobreza a que se han reduzido quasi todas las fábricas de dichas Parrochias, cuias rentas son tan diminutas que por sí solas, y sin que mediasen la piedad de los fieles que promueven dichas hermandades, no alcanzaran a los gastos indispensables que les ocurren. Por lo que ínterin que estas fábricas no estén competentemente dotadas para que con sus rentas puedan prover a la dezencia de los templos y mantener el culto divino con el decoro que corresponde, arían falta las hermandades del santísimo y Animas.

Pero éstas y las demás que merezcan la real aprobazió, habrán de recurrir

f. 5 vº/

al consejo a solizitarla y rezivir el ser y authoridad de que carezen, para que con prebio examen y conozimiento de causa se les prescriban las reglas, gobierno y subordinazió a que deven sugetarse, poniéndose todas conforme a las leyes, y desterrándose de una vez los abusos que por la omisión de este esencial requisito se han introduzido en estos cuerpos.

Las rentas que gozen las Hermandades, cofradías y congregaciones que se extingan, combendría en mi dictamen se destinasen para fondo del Hospizio que en virtud de las órdenes del consejo se trata de erijir en esta capital. Ya la piedad de Su Magestad se ha dignado aplicar a este importante objeto la casa del colegio de San Hermenegildo, que fue de los regulares de la compañía expatriados, con el Hospizio de Yndias ayazente y la Huerta que se halla a su espalda, haviendo oydo antes al Asistente, de acuerdo

f. 6 rº/

con el Mui Reverendo Arzobispo y Regente. Pero hasta ahora no a podido tener efecto su establezimiento por falta de rentas. Uno de los fondos que se han propuesto para subvenir a esta falta es el producto de los Patronatos y obras pías cuió destino sea análogo a los fines con que se establezen los Hospizios; y para liquidar el cuánto, se han pedido las razones de las fundaciones, y se están acavando de formar los planes y resúmenes para solizitar que el consejo selle con su authoridad y aprobazió este proyecto. Pero desde luego se conoze que el producto de los Patronatos y obras pías que son aplicables al Hospizio no alcanzará para dotarlo competentemente. Las rentas de las Hermandades, cofradías y

congregaciones que se estingan deven tener un destino piadoso, y ninguno puede ser más recomendable que el del Hospizio adonde se han de recojer los pobres

f. 6 vº/

de esta Provinzia, que tienen derecho de participar de este socoro. Por lo que si esta idea mia mereziese la aprobazi3n superior, la aplicazi3n al Hospizio de sevilla abr3 de ser de todas aquellas rentas que pertenezcan a las cofradías que se estingan y estén situadas en ella y Pueblos de su Provinzia.

Nuestro Señor guarde a V.E. muchos años como desseo. Sevilla, 5 de octubre de 1771.

Por ausencia del Asistente. Excelentísimo señor. Besa las manos de V.E. su más rendido servidor, Juan Gutiérrez de Piñeres. Excelentísimo Señor Conde de Aranda.

VI

Edicto del Teniente 1º de Asistente de la ciudad de Sevilla, prohibiendo los penitentes de sangre y empalados, procesiones de noche y bailes en las Iglesias. (Impreso)

21 de Marzo de 1777

A.M.S. Sección 13 (S. XVIII), Tomo 6 en folio, nº 92.

A.M.S. Sección 13 (S. XVIII), Tomo 3 en folio, nº 46.

Don Juan Antonio Santa María, Theniente Primero, que por ausencia del Señor D. Pablo de Olavide, de el Orden de Santiago, de el Consejo de Su Magestad, Asistente de esta Ciudad de Sevilla, Intendente General del Exercito de los Quatro Reynos de Andalucia, y Superintendente General de Rentas Reales de esta Provincia, y de la Nueva Población de Sierra-Morena, despacho los Negocios de dicha Assistencia.

Hago saber à todos los Vecinos de esta Ciudad, Triana y sus Arrabales, de qualquiera classe, calidad, ò condicion que sean, que habiendo llegado à noticia de su Magestad, el Rey nuestro Señor (que Dios guarde) el abuso acostumbrado en todo lo más del Reyno, de haber Penitentes de Sangre y Empalados en las Processiones de Semana Santa, Cruz de Mayo, y en algunas otras de Rogativas, cuyas penitencias más sirven de indevacion, que de edificacion; como también los inconvenientes que traen consigo las Processiones de noche con motivo de la concurrencia: Por Real Cedula de Su Magestad, su fecha en el Retiro à veinte de Febrero de este año, que ha sido comunicada à esta Assistencia, se prohíbe, y encarga muy particularmente, no se permitan Disciplinantes, Empalados, ni otros Espectaculos semejantes en las Processiones de Semana Santa, Cruz de Mayo, Rogativas, ni en otras algunas, debiendo los que tuviessen verdadero afecto de Penitencia elegir entre otras mas racionales, y secretas, y menos expuestas, con consejo y direccion de sus Confessores: Que no se consientan Processiones de noche, haciendose las que fuere costumbre, y saliendo à tiempo que estèn recogidas y finalizadas antes de ponerse el sol para evitar los perjuicios que de lo contrario pueden resultar: Que no se toleren Bayles en las Iglesias, sus Atrios, y Cementerios, ni delante de las Imagenes de los Santos, sacandolas à este fin à otros sitios con el pretexto de celebrar su Festividad, dárles culto, Ofrenda, Limosna, ni otro alguno, guardandose en los Templos la reverencia, en los Atrios y Cementerios el respecto, y delante de las Imagenes la veneracion à la santa Disciplina, y à lo que para su observancia disponen las Leyes del Reyno: Que no dissimule trabajar en público los dias de Fiesta, en que no està dispensado poderlo hacer, oïdo el Santo Sacrificio de las Missa; y en el caso, de que à el tiempo de la recoleccion de Frutos, por el temporal, ò otro accidente, hubiera necesidad de emplearse en ella algun dia Festivo de dicha classe, se pedirà la correspondiente Licencia à el Parroco de el Vecindario sin que sea necessario pedirla cada Vecino, cuya concession deberán hacer los Parrocos, habiendo justa causa, graciosamente, sin pencionarla con titulo de Limosna, ni otro alguno, siendo una declaracion de haber verdadera necesidad, que dispensa el Precepto.

Y para que por lo que hace à esta Jurisdiccion Real Ordinaria tenga el debido cumplimiento lo preceptivo de dicha Real Cedula: Mando, que ninguna Persona de qualquiera classe, ò calidad que sea, puede ponerse en trage de Disciplinante, Empalado, Espadado, con Grillos, ò Cadenas, ò en otro Espectaculo semejante, baxo la pena de veinte ducados aplicados en la forma Ordinaria, y de treinta dias de Carcel, à el que se encuentre, o aprehenda en tal disposicion.

Y assimismo mando, se observen puntualmente todos los demàs particulares, que comprehende la citada Real Cedula, como por Su Magestad se manda.

Y para que llegue à noticia de todos se hace notorio. Sevilla veinte y uno de Marzo del año de mil setecientos setenta y siete.=

(Nota 6 al texto del Edicto que se inserta en la Novísima Recopilación de las Leyes de España como Ley XI del Título I, Libro I): «Por bando de 20 de Marzo de 1799, publicado en Madrid y repetido en 5 de Abril de 1802, se prohíbe que en toda la carrera de las tres procesiones de Semana Santa se vendan ramos, flores, limas, tostones ni otros comestibles, y que alumbren mugeres en ellas, pena de 20 ducados y 20 días de cárcel: que ninguna persona profiera palabras deshonestas ni haga acciones impuras, pena de 20 ducados, aplicados en la forma ordinaria, y 15 días de cárcel: y que en los trages se guarde la decencia y moderación correspondiente a la memoria de los Misterios de nuestra sagrada Religión, que en estos días se celebran: que desde el Jueves Santo, celebrados los Divinos Oficios, hasta el sábado siguiente en que se haya tocado a gloria, ninguna persona ande en coche ni otro carruage, ni rueden ellos, pena de 50 ducados para el Juez, Cámara y denunciador por terceras partes: pues, en caso de que para diligencia precisa e indispensable tenga que salir de Madrid, ha de preceder licencia por escrito del Alcalde de quartel, pena de 50 ducados al que se aprehenda sin este requisito: que en dichas procesiones y en otras del año, ni fuera de ellas, ninguno pueda andar disciplinante, aspado ni en hábito de penitente; y al que así se hallare, como los que le acompañen, se imponga la pena de 10 años de presidio y 500 ducados para los pobres de la cárcel, siendo noble, y al plebeyo 200 azotes y dos años de presidio en calidad de gastador.»

(Nota 7): «Por auto del Consejo de 20 de Noviembre de 1619, se mandó que no puedan salir ni salgan sin su licencia procesiones algunas de las Parroquias, Iglesias, Monasterios y Cofradías de la Corte por las calles públicas de ella, cuyo auto se notificó al Vicario para que no diese permiso sin orden y mandato del Consejo, y respondió lo cumpliría (aut. 27, Tít. IV, Lib.2 R.).»

VII

REPERTORIO LEGISLATIVO DEL ANTIGUO RÉGIMEN

NOVÍSIMA RECOPILACIÓN DE LAS LEYES DE ESPAÑA (1805)

1. Revocación y prohibición de cofradías y cabildos, no siendo para causas pías y con Real licencia.

D. Enrique IV en Toledo, año 1462, pet. 36; en Santa María de Nieva, año 1473, pet. 31; y D. Carlos en Madrid, año 1534, pet. 29.

Novísima Recopilación de las Leyes de España. Libro XII, Título XII, Ley XII.

Porque muchas personas de malos deseos, deseando hacer daño a sus vecinos o por executar la malquerencia que contra algunos tienen, juntan cofradías, y para colorar su mal propósito toman advocación y apellido de algún santo o santa; y llegan así otras muchas personas conformes a ellos en los deseos, y hacen sus ligas y juramentos para se ayudar; y algunas veces hacen sus estatutos onestos para mostrar en público, diciendo que para la execución de aquéllos hacen las tales cofradías, pero en sus hablas secretas y conciertos tiran a otras cosas que tienden en mal de sus próximos y escándalo de sus pueblos; y como quier que los Ayuntamientos ilícitos son reprobados y prohibidos por derecho y por leyes de nuestros Reynos. Pero los ynvectores de estas novedades buscan tales colores y causas fingidas, juntándolas con santo apellido y con algunas ordenanzas honestas que ponen en el comienzo de sus estatutos, por donde quieren mostrar que su dañado propósito se puede disculpar y llevar adelante, y para esto reparten y hechan entre sí quantías de dineros para gastar en la prosecución de sus malos deseos, de lo qual suelen resultar grandes escándalos y bollicios y otros males y daños en los pueblos y comarcas donde esto se hace. Por lo qual, queriendo remediar y proveer sobre ello, revocamos todas y qualesquier Cofradías y Cabildos que desde el año de 64 acá se han hecho en qualesquier ciudades y villas y lugares de nuestros Reynos, salvo las que han sido hechas y después acá se obieren hecho solamente para causas pías y espirituales, y precediendo nuestra licencia y autoridad del Prelado; y que de aquí en adelante no se hagan otras, salvo en la manera susodicha, so grandes penas (2). Y otrosí, defendemos y mandamos que en las Cofradías hechas hasta el año de 64, no se habiendo hecho como dicho es por las dichas causas pías y espirituales y con las dichas licencias, que no se junten ni alleguen los que se dicen cofrades de ellas, antes expresamente las deshagan y revoquen por ante el escribano publicamente, cada y quando por la justicia ordinaria de la tal ciudad, villa o lugar les fuere mandado, o fueren sobre ello requeridos por qualquier vecino dende, so pena que quier que lo contrario hiciere muera por ello y haya perdido por el mismo hecho sus bienes, y sean confiscados para nuestra cámara y fisco. Y que sobre esto las Justicias puedan hacer pesquisa cada y quando vieren que cumple, sin que preceda denunciación, ni delación, ni otro mandamiento para ello.

(Nota 2): «Por el cap. 25 de la instrucción de Corregidores, inserta en cédula de 15 de Mayo de 88, se les encarga el cuidado de que no se hagan excesos en gastos de Cofradías ajenos del verdadero culto, y de que no se erijan nuevas sin el permiso correspondiente.»

2. *Las cofradías de oficiales se deshagan, y no las haya en adelante.*

D. Carlos en Madrid, por pragmática de 1552, cap. 16.

Novísima Recopilación de las Leyes de España. Libro XII, Título XII, Ley XIII.

Mandamos que las cofradías que hay en estos Reynos, de oficiales, se deshagan, y no las haya de aquí adelante, aunque estén por nos confirmadas (3). Y que a título de los tales oficios no se puedan ayuntar ni hacer cabildo ni ayuntamiento, so pena de cada diez mil maravedís y destierro de un año del Reyno. Y por que conviene que los dichos oficiales usen bien de sus oficios y en ellos haya veedores, mandamos que la justicia y regidores de cada ciudad, villa o lugar vean las ordenanzas que para el uso y exercicio de los tales oficios tubieren, y platiquen con personas expertas y hagan las que fueren necesarias para el uso de los dichos oficios; y dentro de sesenta días las embien al nuestro Consejo para que en él se vean, y provea lo que convenga, y entre tanto usen de ellas. Y que cada año, la Justicia y rexidores nombren veedores hábiles y de confianza para los dichos oficios, y que la Justicia execute las penas en ellas contenidas.

(Nota 3): “Por el citado cap. 25 de la Instrucción de Corregidores se les previene que si en contravención de esta ley hubiere algunas cofradías de gremios, lo avisen al Consejo para que se tome la providencia correspondiente.”

3. *Reforma, extinción y respectivo arreglo de las Cofradías erigidas en las Provincias y Diócesis del Reyno.*

Resolución de Su Magestad de 25 de Junio de 1783, a consulta del Consejo.

Novísima Recopilación de las Leyes de España. Libro I, Título II, Ley VI.

Mando que a consecuencia de lo dispuesto en la Ley 13, Título 12, Libro 12, todas las Cofradías de oficiales o gremios se extingan, encargando muy particularmente a las Juntas de Caridad que se erijan en las cabezas de obispados, o de partidos o de provincias, las conmuten o substituyan en Montes Píos y acopios de materias para las artes y oficios, que faciliten las manufacturas y trabajos a los artesanos, fomentando la industria popular.

Que las cofradías erigidas sin autoridad Real ni Eclesiástica queden también abolidas por defecto de autoridad legítima en su fundación, según lo prevenido en la Ley 12 del mismo Título y libro, destinando su fondo o caudal al propio objeto que el de las gremiales.

Que las aprobadas por la Jurisdicción Real y Eclesiástica sobre materias o cosas espirituales o piadosas puedan subsistir, reformando los excesos, gastos superfluos y

qualesquiera otro desorden, y prescribiendo nuevas ordenanzas, que se remitan al Consejo para su examen y aprobación.

Que las Sacramentales subsistan también por el sagrado objeto de su instituto, y necesidad de auxiliar a las parroquias, con tal que, si no se hallaren aprobadas por las jurisdicciones Real y Eclesiástica, se aprueben, arreglándose antes las ordenanzas convenientes con aprobación del Consejo, trasladándolas todas y fixándolas en las Iglesias parroquiales.

Y últimamente, que las cofradías que se hallen actualmente toleradas con sola la autoridad del Ordinario, aunque atendido el literal contexto de la citada Ley 12 se debían declarar abolidas por no haber intervenido el Real asenso en su erección, con todo será bien cometerlas al nuevo examen de las Juntas de Caridad para que procuren reunir las a las Sacramentales de Parroquias, destinando a socorro de los pobres el caudal o fondo de las que se deban suprimir.

Y para obviar iguales contravenciones en lo sucesivo, y renovar la observancia de las leyes del Reyno en esta parte, prohibo por punto general la fundación o erección de Cofradías, Congregaciones o Hermandades en que no intervenga la aprobación Real y Eclesiástica. Y mando que se expida la Real Cédula correspondiente a conseguir la reforma, extinción y respectivo arreglo de las Cofradías erigidas en las provincias y diócesis del Reyno e islas adyacentes, y que se comunique a los Ordinarios eclesiásticos y exentos órdenes circulares para que procedan de acuerdo con las Juntas Generales de Caridad y Magistrados seculares, en asunto de tanta gravedad e importancia.

4. Venta de bienes de Hospitales, Hospicios, Casas de Misericordia, Cofradías, Memorias, Obras Pías y Patronatos de legos.

D. Carlos IV, por Real Cédula de 19 de Septiembre de 1798.

Novísima Recopilación de las Leyes de España. Libro I, Título V, Ley XXII.

Continuando en procurar por todos los medios posibles el bien de mis amados vasallos en medio de las urgencias presentes de la Corona, he creído necesario disponer un fondo quantioso que sirva al doble objeto de subrogar en lugar de los Vales Reales otra deuda con menor interés e inconvenientes, y de poder aliviar la industria y comercio con la extinción de ellos, aumentando los medios que para el mismo intento están ya tomados. Y siendo indisputable mi autoridad soberana para dirigir a estos y otros fines del Estado los establecimientos públicos, he resuelto, después de un maduro examen, se enagenen todos los bienes raíces pertenecientes a Hospitales, Hospicios, Casas de Misericordia, de reclusión y de expósitos, Cofradías, Memorias, Obras Pías y Patronatos de legos, poniéndose los productos de estas ventas, así como los capitales de censos que se redimiesen pertenecientes a estos establecimientos y fundaciones, en mi Real Caja de amortización baxo el interés anual del tres por ciento...

**NOTICIAS
Y
RECENSIONES**

INSTITUTO LABAYRU

El Instituto Labayru, fruto de la iniciativa de un grupo de profesores del Seminario Diocesano de Derio, comenzó su andadura en el año 1970, erigiéndose como fundación con personalidad jurídica propia en 1977. Actualmente cuenta con tres departamentos: Lengua y Literatura Vasca, Etnografía y Recursos Bibliográficos Documentales (Euskal Biblioteka).

Ciñéndonos al Departamento de Etnografía cabe destacar que tanto en su origen como en el desarrollo ulterior desempeñó un papel primordial la figura y personalidad del renombrado antropólogo José Miguel de Barandiarán. En el año 1972 impartió en la sede del Instituto un curso de metodología, destinado a jóvenes universitarios interesados en la investigación etnográfica. Su docencia en el Instituto se prolongó hasta 1980. A lo largo de estos años, dedicaba mensualmente una mañana de sábado a dirigir un seminario de etnografía. Sus orientaciones tenían un carácter eminentemente práctico; no concebía Barandiarán el estudio del método etnográfico sin que los participantes en las sesiones aportaran sus experiencias en el trabajo de campo.

Así surgió en el año 1973 el grupo de investigación denominado *Etnike-Bizkaia*, que tiene como principal finalidad la realización de una encuesta sistemática siguiendo el cuestionario que Barandiarán había redactado por aquellos años. Por lo que respecta al territorio de Bizkaia, en este programa participan de modo continuado unos quince colaboradores.

En 1975 el Departamento comenzó a publicar el boletín *Etnike-Bizkaia*, donde aparecieron los primeros trabajos de campo junto a algunas orientaciones de carácter metodológico. Desde 1977 el Departamento ha dedicado una buena parte de sus esfuerzos al programa de etnografía religiosa. Hace recogida sistemática y estudia las manifestaciones religiosas populares en sus formas de expresión tradicionales y nuevas. Fruto de esta investigación ha sido la obra en tres volúmenes *Ermitas de Bizkaia*, editada en 1987.

Los programas de investigación sostenidos durante estos años han generado un notable fondo de datos de campo y documentales: material gráfico y fotográfico sobre ermitas y santuarios, colección de novenarios, estampas, canciones religiosas y bibliografía especializada.

El Departamento inició la publicación de una colección denominada *Estudios de Etnología y Etnografía* que acogiera trabajos y colaboraciones sobre diversos aspectos de nuestra cultura, habiéndose editado ya estudios sobre medicina popular, monografías locales y documentación.

Como una prolongación del fondo bibliográfico de temática (Euskal Biblioteka) con cerca de 50.000 títulos que creó y gestiona el Instituto Labayru, el Departamento de

Etnografía ha formado una biblioteca propia de temas específicos de etnografía-antropología y un archivo de documentación etnográfica. Todo ello está a la disposición de los especialistas y presta un indudable servicio público a investigadores y usuarios.

El Departamento de Etnografía del Instituto Labayru al que está adscrito el grupo Etnike-Bizkaia, en colaboración con otros grupos Etniker establecidos en las distintas regiones de Vasconia, puso en marcha en el año 1987 el proyecto diseñado por Bariandarán de realizar un Atlas Etnográfico que describiera y diera una visión pormenorizada de la cultura tradicional en el área de Vasconia a lo largo de este siglo. En su planificación actual la obra está diseñada como una obra etnográfica en veintidós volúmenes. En esta tarea, el Departamento tiene asignadas la dirección, coordinación, secretaría técnica y redacción de la misma. Se han editado tres tomos: [III] *La alimentación doméstica en Vasconia* (1990); [VI] *Juegos infantiles en Vasconia* (1993) y [X] *Ritos funerarios en Vasconia* (1995).

Por su parte, el Departamento de Euskera cuenta con una sección dedicada al rescate y estudio de la literatura oral vasca en sus diversas expresiones: cuentos y leyendas, canciones, coplas, baladas, etc. Ha creado su propio archivo sonoro y documental.

Este Departamento cuenta con un catálogo de publicaciones propias de más de 100 títulos y dos revistas donde dan a conocer el fruto de sus investigaciones. En la colección *Laratz* se publican los trabajos de recogida de campo, materiales y etnotextos referidos a la cultura popular de expresión euskérica y la revista *Litterae Vasconicae* acoge las aportaciones realizadas en el ámbito de la lengua y la literatura vasca.

G.A.

NUEVA SEDE DEL MUSEO MUNICIPAL DE PALMA DEL RÍO

Aunque el Museo Municipal de Palma del Río existe desde el año 1989, en que se creó y aprobaron sus estatutos mediante acuerdo del pleno del Ayuntamiento, ya hacía varios años que desde el área de Cultura se había comenzado a trabajar desde distintas parcelas de nuestro Patrimonio Histórico. Fruto de esta labor, en la que distintas personas ajenas al Ayuntamiento vienen desempeñando un papel decisivo, fue la puesta en marcha de la publicación de la Revista de Investigación *Ariadna*, la ordenación de los valiosos documentos que componen el Archivo Histórico Municipal, la realización de importantes trabajos de investigación sobre la historia y la arqueología de nuestra ciudad y, en definitiva, la propia creación del Museo.

Tras un corto período en que se instaló una sala de exposición en el propio Ayuntamiento, dicho Museo ha tenido su ubicación en la planta baja de la Casa de la Cultura. Allí se disponía de una sala de exposición permanente de Arqueología, una sala de exposiciones temporales y un pequeño almacén.

Con el paso del tiempo la actividad del Museo ha desbordado por completo sus instalaciones, por lo que recientemente se ha trasladado al edificio denominado *Cabrerizas reales*, donde se exponen permanentemente sus fondos etnográficos y artísticos, además de los arqueológicos, ganándose en espacio y en condiciones de trabajo. Este nuevo y a la vez histórico edificio, ha permitido la apertura de tres grandes salas de exposición, un desahogado almacén, una sala de talleres y una oficina que incluyen los cerca de tres mil volúmenes de la Biblioteca especializada del Museo. Todo ello se pone al servicio de los centros docentes e interesados particulares que quieren acercarse a conocer la historia y el arte más genuinos de nuestra comunidad y comarca.

Las salas de exposición se distribuyen en función de tres secciones en las que basa su actividad el Museo. En una de ellas se ofrece un completo recorrido por la arqueología de nuestra comarca, que abarca desde las primeras etapas prehistóricas del Paleolítico hasta el período medieval musulmán, época en que Palma se encuentra circunscrita a su recinto amurallado. Los fondos de esta sección los debe en su mayor parte a las excavaciones arqueológicas realizadas en esta zona, a trabajos de prospección superficial y a los algunas donaciones de particulares.

La segunda de las salas, dedicada a cuestiones etnográficas de nuestro entorno, se centra en tres núcleos de actividad: el cortijo, con sus dos variantes principales (cereal y olivo), el mundo doméstico y dos producciones tradicionales como son la cerámica y el palmito. A ello se suma un espacio monográfico dedicado a la tan arraigada faceta taurina de nuestra localidad. La mayor parte de estos fondos han ingresado en el Museo mediante donación desinteresada de particulares.

La sección de Bellas Artes cuenta hasta el momento con una treintena de obras (pintura, escultura, grabado, fotografía...), parte de cuya colección se expone en la tercera sala del Museo. Estos fondos proceden de las distintas exposiciones temporales que se celebran de forma periódica en la Casa de la Cultura, la mayoría mediante donación de sus autores.

El Museo abrió sus puertas el 22 de diciembre y a partir de ese momento podrá visitarse en horario de tarde todos los días laborables de la semana. Además, se podrán concertar visitas de grupos organizados a los que se les proporcionará la ayuda de un guía especializado.

La instalación del Museo en este interesante edificio histórico, restaurado en 1992 por la Escuela Taller Quercus II, supone además un intento de revitalizar la bella pero, en cierto sentido, deprimida zona monumental, donde se ubica el recinto amurallado que protegía la antigua villa de Balma.

PREMIOS ANDALUCÍA DE CULTURA MODALIDAD DE ETNOLOGÍA [ANTROPOLOGÍA]

El pasado día 20 de febrero del presente año se fallaron los premios Andalucía de Cultura y Andalucía Joven de Cultura en sus diversas modalidades correspondientes a 1995, convocados por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. El jurado designado para la modalidad de Etnología [Antropología] estuvo formado por Marcelino Sánchez Ruiz, director general de Bienes Culturales, como presidente, Juan Agudo Torrico, Antonio Limón Delgado, Emma Martín Díaz, Salvador Rodríguez Becerra y Concepción Rioja López, como secretaria. El jurado, a propuesta del prof. Rodríguez Becerra, decidió por unanimidad otorgar el premio, que se concede por vez primera, a José Alcina Franch, catedrático en las universidades de Sevilla y Madrid, considerado como el iniciador de los estudios antropológicos en Andalucía, desarrollados posteriormente por sus discípulos, entre los que se cuentan los profs. Alfredo Jiménez, Isidoro Moreno, Pilar Sanchiz, Salvador Rodríguez y Beatriz Suñe. El premio Andalucía Joven, modalidad Etnología [Antropología], fue concedido a Esteban Ruiz Ballesteros por su tesis doctoral titulada "Poder social e identificaciones colectivas. Antropología política en la cuenca minera de Riotinto". Otros galardonados fueron Antonio Domínguez Ortiz (Historia), H. Schubart (Arqueología) y Cristina Hoyos (Danza).

REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA

La aparición de una nueva revista cultural y científica es siempre motivo de alegría por cuanto supone el esfuerzo por dar a conocer la actividad investigadora de una disciplina científica o el encuentro de varias disciplinas sobre un área geográfica determinada. Mucho más cuanto se trata de una publicación periódica que de alguna manera sigue los pasos, en cuanto a espíritu y propósitos, que emprendimos desde la Fundación Machado en 1987, con **Demófilo**. Saludamos a la *Revista Murciana de Antropología*, editada por la Universidad de Murcia y le deseamos larga vida. Los editores de la revista, Luis Álvarez Munárriz, Francisco Flores Arroyuelo y Antonio González Blanco, profesores de la Universidad de Murcia, son suficientemente conocidos para que no necesiten presentación, pero como sabemos que nada puede darse por sabido, anotaremos que en este equipo de responsables confluyen, como viene siendo frecuente en la "refundación" e institucionalización de la Antropología española en la década de los sesenta, tres disciplinas científicas largamente acrisoladas, me refiero a la filosofía de que procede Álvarez Munárriz, la prehistoria y la historia antigua de la que proviene González Blanco y la

filología y la etnohistoria de la que se siente deudor Flores Arroyuelo, uno de los discípulos más cercanos al maestro Julio Caro Baroja.

La revista se estructura en varias secciones: *artículos de fondo*, que constituyen la aportación de más peso de la publicación; *testimonios*, interesante apartado en el que se hace hablar a los actores de la cultura, en este caso un campesino deja el testimonio de su memoria en forma autobiográfica y a la vez describe la vida en el campo; *documentación*, que aporta tres importantes herramientas, una de historia de los estudios antropológicos en la comunidad de Murcia, otra bibliográfica y una versión actualizada del cuestionario del prof. Muñoz Cortés que no pocos hemos usado en alguna ocasión en nuestros trabajos; a las secciones de *Recensiones* y *Noticiario*, sigue la de *Los forjadores de la Antropología murciana*, cuya continuidad esperamos, dedicado a la biografía personal e intelectual de Pedro Díaz Cassou (1843-1902), abogado, político, periodista y escritor enciclopédico murciano que alcanzó a comprender la necesidad e importancia del conocimiento de las costumbres de los murcianos.

La *Revista Murciana de Antropología*, y nos felicitamos por el título dado a la publicación, al dejar atrás la trilogía terminológica que consagrara Levì-Straus (Etnografía, Etnología y Antropología) tan extendida y que sin embargo ha causado no pocos problemas de comprensión en los no iniciados, pues utilizan indistintamente los tres términos como disciplinas separadas, cuando son sólo distinciones instrumentales de una sola disciplina, la Antropología social y cultural.

S.R.B.

Aranda Doncel, J.: *Historia de la Semana Santa de Baena durante los siglos XVI al XX*. (2 volúmenes). Andalucía Gráfica. Córdoba. 1995

Dentro de la prolífica y variada obra del historiador cordobés Juan Aranda, este estudio sobre Baena no hace sino continuar la serie de estudios monográficos que sobre la Semana Santa en las poblaciones de la campiña cordobesa iniciara hace ya más de una década: Castro del Río (1978), Córdoba (1989), Montoro (1993), Luque (1993), Aguilar de la Frontera (1994).

El resultado de este trabajo continuado queda reflejado en la obra que comentamos, con la perspectiva que le ha dado el conocimiento en detalle de otras poblaciones y comarcas cordobesas que le permite establecer continuas relaciones comparativas; lo que hace que, pese a al título de la misma, su planteamiento rebase con frecuencia el ámbito local. Sin que por ello deje de reseñarse lo que hay de singularidad en las manifestaciones locales baenenses, en concreto la extraordinaria riqueza, tanto en el plano estético como de sus implicaciones sociosemióticas, de las turbas de Coliblanco y Colinegro. Aunque este componente, fundamental, de la Semana Santa baenense, como bien queda reflejado a lo largo del trabajo, no es el único elemento significativo de la misma: toda la población, sus calles y sus plazas, se transforman en un escenario donde la barrera entre actores y espectadores desaparece, para dar rienda suelta al concepto de fiesta total con la que es vivida la Semana Santa en buena parte de las poblaciones andaluzas. La Semana Santa de Baena ha sido y son sus turbas, pero también las representaciones de la Pasión, la presencia en diferentes contextos rituales de figuras bíblicas, etc.; reflejando, como todo fenómeno cultural, momentos de crisis y de esplendor que no hacen sino testimoniar los propios cambios y procesos de adaptación de la comunidad que le da vida y la reproduce como una parte de sí misma.

Y todo ello, descrito a partir de una abrumadora riqueza documental obtenida del exhaustivo recorrido por todos los archivos que han podido aportar alguna información sobre el tema. Con el valor añadido del modo como es entretejida esta información, dejando hablar cuanto más mejor a estas fuentes, hasta el punto de convertir a la obra en materia prima de primer orden para otras interpretaciones sobre los hechos descritos (a destacar el apéndice documental y la recogida de las diversas Reglas de las Cofradías y Reglamentos de las cuadrillas de judíos). En definitiva, nos encontramos ante un sugerente trabajo que nos muestra el largo proceso seguido, e inacabado, de una de «las» Semanas Santas más singulares de nuestra tierra.

Juan AGUDO

AUTORES

Rafael BRIONES GÓMEZ. Profesor Titular de Antropología Social en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Granada. Doctor en Teología por el Instituto Católico de París y en Antropología de la Religión por la Universidad de la Sorbona (París IV). Ha realizado trabajo de campo en las Provincias de Córdoba y Granada. Sus temas de investigación han sido la religión popular, especialmente la Semana Santa en Andalucía, la fiesta y, recientemente el curanderismo y la Antropología de la Salud. Ha publicado diferentes artículos y capítulos de libros, entre otros: «La Semana Santa de Priego de Córdoba. funciones antropológicas y dimensión cristiana de un ritual popular» (Sevilla, 1984); «Identidad y poder en las fiestas patronales de Los Guájares (Granada)» (1990); «La Romería de los favores: el día 9 en Fray Leopoldo» (1991). Ha sido miembro de la Comisión de Etnología de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, fundador y presidente de la Asociación Granadina de Antropología, miembro del Patronato de la Fundación Machado y miembro del Consejo de Redacción de *Gazeta de Antropología y Demófilo*.

Carlos COLÓN PERALES. Doctor en Historia del Arte y Profesor Titular de la Universidad de Sevilla. Decano de la Facultad de Ciencias de la Información de Sevilla desde 1994. Académico numerario de la Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría de Sevilla y correspondiente de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando de Madrid. Becario de la Fundación Juan March y de la Academia Española de Roma (1979-1982), trabajando en el Centro Experimental de Cinematografía, en la Cineteca Nacional y como asistente de Federico Fellini. Director Técnico de Cine de la Fundación Luis Cernuda de la Diputación de Sevilla (1982-1988). Codirector de los Encuentros Internacionales de Música de Cine (desde 1986). Director de Programas Cinematográficos de la Expo'92. Director del Grupo de Investigación Historia de la Imagen en Movimiento y de la Música Audiovisiva (HIMMA), del Departamento de Comunicación. Colaborador del diario El País. Sus publicaciones se refieren a temas cinematográficos e investigaciones sobre Sevilla: *La música en las películas de Federico Fellini* (1979), *Introducción a la historia de la música en el cine* (1993), *Presencias afectivas: Historia y teoría de la música en el cine* (1997), *Imagen de Sevilla* (1991), *Guía de la Semana Santa de Sevilla* (1994), Premio Demófilo de la Fundación Machado). Pregonero de la Semana Santa de Sevilla de 1996.

José DOMÍNGUEZ LEÓN. Doctor en Historia por la Universidad Hispalense. Catedrático de Instituto desde 1982 y profesor tutor de Historia Contemporánea en la UNED (Centro asociado de Sevilla, desde el curso 1984-1985). Realizó su tesis sobre «La sociedad sevillana en la época isabelina a través de la religiosidad». Ha trabajado el tema

religioso en el ámbito del catolicismo social y la mentalidad religiosa, especialmente en el marco andaluz. Coordinador del libro *La guerra civil española* (Sevilla, 1988) y autor de diversas comunicaciones en diferentes congresos, así como de artículos en revistas especializadas, entre ellos «La religiosidad en la Sevilla isabelina (1833-1868)» (Sevilla, 1989). Entre sus últimas publicaciones se encuentra el capítulo «Doctrina social de la Iglesia en el mundo contemporáneo» (Sevilla, 1996).

Juan Alberto FERNÁNDEZ BAÑULS. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Sevilla. Catedrático de Lengua y Literatura en el Instituto de Bachillerato «Luis Cernuda» de la capital hispalense. Director de la IV Bienal de Arte Flamenco Ciudad de Sevilla 1986. Su área de investigación se ha desarrollado primordialmente en el campo del flamenco. Entre sus publicaciones se encuentran *La poesía flamenca lírica en andaluz* (Sevilla, 1983) y *La Semana Santa: fiesta y rito de Sevilla* (Madrid, 1994). Asimismo ha colaborado en la serie de televisión española «Camino flamencos» (1985 y 1988).

Jesús FERNÁNDEZ JURADO. Doctor en Historia por la Universidad de Sevilla. Jefe de la Sección de Arqueología de la Diputación Provincial de Huelva. Profesor de Prehistoria en el Colegio Universitario de la Rábida (1981-1983). Delegado Provincial en Huelva de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía (1995-1996). Desde 1980 ha dirigido excavaciones arqueológicas en diversos yacimientos de Huelva y Sevilla, siendo director de los proyectos de investigación «Arqueología Urbana de Huelva» y «Tejada la Vieja (Escacena, Huelva)». Director de las colecciones «Huelva arqueológica» y «Clásicos de la Arqueología de Huelva» y Director de «Huelva y su provincia» (1986). Autor de varios libros y de más de sesenta trabajos arqueológicos, tanto en revistas y publicaciones españolas como extranjeras.

Manuel José GÓMEZ LARA. Profesor titular del Departamento de Literatura Inglesa y Norteamericana de la Universidad de Sevilla. Ha trabajado muy activamente en el área del teatro y sus conexiones con las fiestas; en este sentido, ha colaborado en diversos congresos y publicaciones, nacionales e internacionales. Entre los libros publicados se encuentran *Las fiestas de Sevilla en el Archivo Serrano* (1992) y *Semana Santa. Fiesta Mayor en Sevilla* (1990). Ha escrito numerosos artículos e intervenido como ponente en diversos congresos, como el simposio Internacional de Ciencia y Religión, celebrado en Barcelona en 1996.

Manuel Fernando HORCAS GÁLVEZ. Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Córdoba, es catedrático de Bachillerato. Ha impartido numerosos cursos en el I.C.E. Su labor de investigación ha estado enfocada al campo de la historia y la etnografía. Entre sus publicaciones cabe citar, *Baena en el siglo XIX* (1991) y más de 40 artículos dedicados la mayoría a la Semana Santa de Baena.

José HURTADO SÁNCHEZ. Teniente de Alcalde Delegado de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla. Ha realizado estudios sobre religiosidad popular, fiestas y política. Actualmente realiza su tesis de doctorado sobre «Antropología política de los cristianos de izquierda en Sevilla: la participación de grupos y movimientos religiosos en la lucha por la democracia y el paso de la militancia eclesial a la política».

Jorge Javier JIMÉNEZ BARRIENTOS. Profesor agregado de Enseñanzas Medias en el Instituto de Bachillerado «Las Marismas» de Pilas (Sevilla). Sus líneas de investigación están dirigidas esencialmente al campo del teatro y de los temas relacionados con la Semana Santa. Ha asistido a numerosos congresos y publicado diversos artículos, entre los que cabe señalar: «De los nombres de Cristo en la Semana Santa de Sevilla» (1990), «Notas e introducción» en *Semana Santa en Sevilla* (1916), *Semana Santa en Sevilla* (1992) y *Memoria de un siglo. Sevilla y su Semana Santa* (1995).

Manuel José DE LARA RÓDENAS. Doctor en Historia Moderna por la Universidad de Sevilla, es profesor del mismo área en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Huelva. Miembro del Consejo de Redacción de la Revista *Huelva en su Historia* y del equipo *Andalucía y América. Factores económicos, culturales y sociales*; sus líneas de investigación se han centrado en la Historia sociocultural y de las mentalidades, estudiando fundamentalmente las conductas religiosas y la vida intelectual en la Audiencia del Antiguo Régimen. Además de su tesis doctoral, titulada *Muerte y religiosidad en la Huelva del Barroco. Un estudio de Historia de las mentalidades a través de la documentación notarial onubense del siglo XVII* (1997), ha publicado los libros *Religiosidad y cultura en la Huelva moderna* (1995) y *Un heterodoxo en la Huelva de la Ilustración: Miguel Ignacio Pérez Quintero* (1995). Entre sus artículos y comunicaciones a congresos científicos, aborda el tema de las cofradías en «Organización interna y estructuras de poder en las hermandades de Huelva durante el Antiguo Régimen», publicado en el tomo I de *Gremios, hermandades y cofradías* (1992).

José María LOBO ALMAZÁN. Ha compaginado su trabajo en las oficinas centrales del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla y Huelva con una permanente presencia en el mundo de las cofradías sevillanas. Fundó y editó la revista *Retablo* (1987-91) y ha sido director del *Boletín de las Cofradías de Sevilla* desde el año 1992 hasta el pasado mes de enero. Amén de otras actividades, su experiencia como fotógrafo de la Semana Santa de Sevilla le ha convertido en asiduo colaborador de publicaciones municipales siendo responsable de los contenidos gráficos de la guía de Semana Santa que el Comisariado de la Ciudad de Sevilla publicó con motivo de la Expo'92.

Isidoro MORENO NAVARRO. Catedrático y Director del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla. Actualmente dirige el Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía compuesto por un amplio equipo de profesores e investigadores dedicados al análisis de los sistemas de identidades, la etnicidad, las culturas del trabajo, las relaciones de sexo-género y los contextos simbólicos y rituales

en que se producen o generan las identificaciones colectivas. Es presidente de la Asociación Andaluza de Antropología y fue desde su constitución hasta 1996 Presidente de la Comisión Andaluza de Etnología. Pertenece al Comité Científico Internacional de ASFER (Associazione per lo Studio dei Fenomeni Religiosi) y al Consejo Científico de diversas Revistas de Ciencias Sociales dentro del ámbito nacional e internacional. Entre sus libros más conocidos destacan: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía* (1972), *Los cuadros del mestizaje americano* (1973), *Las hermandades andaluzas: una aproximación desde la Antropología* (1974), *Cultura y modos de producción* (1977), *La Semana Santa de Sevilla* (1982, con tercera edición en 1993), *Antropología de los pueblos de España*, como coeditor (1991) y *Andalucía: identidad y cultura* (1993). Acaba de publicar *La Antigua Hermandad de los Negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia* (1997), y se encuentra actualmente finalizando un estudio sobre el sistema de identidades étnicas y las identificaciones políticas en Gibraltar.

Joaquín RODRÍGUEZ MATEOS. Licenciado en Geografía e Historia y Doctor en Antropología por la Universidad de Sevilla. Colaborador en el Departamento de Antropología Social (1987-89). Miembro del Cuerpo Facultativo de Archiveros desde 1990. Ha desempeñado su actividad profesional en los Archivos Generales de Simancas y de Indias, y en la actualidad es Director del Archivo Histórico Provincial de Huelva. Su labor investigadora se ha centrado en el ámbito de la religiosidad popular y las hermandades y cofradías. Autor de los libros *Los archivos de las hermandades religiosas* (1990) y *La ciudad recreada. Estructura, valores y símbolos de las hermandades y cofradías de Sevilla* (en prensa), además de una docena de artículos dedicados a esta misma temática.

Elías ZAMORA ACOSTA. Profesor de Antropología Social de la Universidad de Sevilla. Es autor de diversos estudios sobre cambio en culturas indígenas de América: *Etnografía histórica de Costa Rica, 1561-1615* (1980), y *Los mayas de las Tierras Altas en el siglo XVI. Tradición y cambios en Guatemala* (1985). Ha realizado trabajo de campo en la Sierra Sur de Sevilla (emigración y modernización agrícola), en la provincia de Córdoba (hábitos culturales y estrategias de política cultural), y en la ciudad de Sevilla (marginación social, educación formal y manifestaciones de religiosidad popular). Ha llevado a cabo asimismo investigaciones y publicado diversos trabajos sobre la cultura de los jóvenes en Andalucía, y sobre relaciones entre cultura expresiva y desarrollo endógeno de pequeños territorios.

Antonio ZOIDO NARANJO. Miembro del Patronato de la Fundación Machado. Nació en Monesterio (Badajoz). Licenciado en Filosofía. Dirigió la Biblioteca de la Cultura Andaluza y el Servicio de Publicaciones de la Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía. En la actualidad es director de la *Revista Andaluza de Tauromaquia* y director de actividades del Parque del Alamillo.

PUBLICACIONES DE LA FUNDACIÓN MACHADO

Autor	Título	Co-edición	Precio
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	<i>Romancerillo de Arcos</i>	Diputación de Cádiz, 1986	700
Pedro M. Piñero y Virtudes Atero	<i>Romancero de la Tradición Moderna</i>	Fundación Machado, 1987	1.500
	<i>El Folk-lore Frexnense y Bético Extr.</i>	Diputación de Badajoz, 1987	1.600
Benito Mas y Prat	<i>La Tierra de María Santísima</i>	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.600
G. Doré y Ch. Davillier	<i>Danzas Españolas</i>	Bienal de Arte Flamenco, 1988	2.300
G. Doré y Ch. Davillier	<i>Danzas Españolas</i> (Láminas)	Bienal de Arte Flamenco, 1988	5.000
C. Alvarez Santaló, M ^a . J. Buxó y S. Rodríguez Becerra	<i>La Religiosidad Popular</i> (3 volúmenes)	Anthropos, 1989	6.100
Juan Manuel Suárez Japón	<i>La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz</i>	Consejería de Obras Públicas y Diputación de Cádiz, 1989	1.300
Actas del IV Coloquio Internacional del Romancero	<i>El Romancero: Tradición y Pervivencia a fines del siglo XX</i>	Universidad de Cádiz, 1989	5.000
José de la Tomasa	<i>Alma de Barco</i>	Procuansa, 1990	1.200
Hugo Schuchardt	<i>Los cantes flamencos</i>	Fundación Machado, 1990	2.200
Alfonso Jiménez Romero	<i>La flor de la florentina. Cuentos tradicionales</i>	C. de Educación y Ciencia, 1990	1.800
J. Cobos y F. Luque	<i>Exvotos de Córdoba</i>	Diputación de Córdoba, 1990	2.000
Antonio Zoido Naranjo	<i>Al Señor de la calle</i>	Portada Editorial, 1992	900
E. Rodríguez Baltanás	<i>Alcalá, copla y compás / coplas de son nazareno</i>	Fundación Machado, 1992	500
VV. AA.	<i>De la tierra al aire</i> (antología de coplas flamencas)	Gallo de Vidrio Alfar, 1992	1.800
VV. AA.	<i>Paco Tito: memoria de lo cotidiano</i>	Consejería de Economía y Hacienda, 1992	1.500
P. Romero de Solís e I. González Tormo	<i>Antropología de la Alimentación. Ensayo sobre la dieta mediterránea</i>	Consejería de Cultura, 1993	1.000
T. Catarella	<i>El Romancero Gitano-Andaluz de Juan José Niño</i>	Fundación Machado, 1993	900
Francisco Checa	<i>Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete</i>	Universidad de Granada, 1995	1.800
Joaquín Díaz	<i>El Traje en Andalucía. Estampas del siglo XIX</i>	Fundación Machado, 1996	2.500
Enrique Baltanás y Antonio J. Pérez Castellano	<i>Literatura Oral en Andalucía (Panorama teórico y Taller didáctico)</i>	Editorial Guadalmena, 1996	1.500
Gerard Steingress	<i>Cartas a Schuchardt</i>	Diputación de Badajoz, 1996	1.200
Isabel González Turmo y Pedro Romero de Solís	<i>Antropología de la Alimentación. Nuevos ensayos sobre la dieta mediterránea</i>	Universidad de Sevilla, 1996	2.000
Revista Demófilo			
Núm. 13	<i>Enfermedad y muerte en la cultura andaluza</i>		2.000
Núm. 14	<i>La cultura tradicional de Jaén</i>		2.000
Núm. 15	<i>Estudios de Antropología y Folklore en Almería</i>		2.000
Núm. 16	<i>Santuarios Andaluces*</i>		2.000
Núm. 17	<i>Santuarios Andaluces**</i>		2.000
Núm. 18	<i>Teatro Popular en Andalucía</i>		2.000
Núm. 19	<i>Huelva*. Palabra, Rituales y Fiestas</i>		2.000
Núm. 20	<i>Huelva**. Economía, Espacio y Símbolos</i>		2.000
Núm. 21	<i>Relaciones culturales entre Andalucía y Extremadura</i>		2.000
Núm. 22	<i>Las hablas andaluzas</i>		2.000

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Apellidos

Nombre..... Teléfono

Calle..... Núm..... C.P.

Ciudad..... Provincia

Solicito suscribirme a **Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía**

☐ Suscripción anual (4 números) 6.000 ptas.

☐ Números sueltos 2.000 ptas.

.....de.....de 199...

(Firma del suscriptor)

Sistema de pago:

☐ Talón nominativo a la Fundación Machado

☐ Transferencia a la cuenta 0182-5566-70-0012225411 (BBV)

☐ Reembolso

Remitir a: Demófilo. Fundación Machado. Calle Jimios, 13. 41001. Sevilla

Telf.: 95 - 422 87 98. Fax: 95 - 421 52 11

DOMICILIACIÓN BANCARIA

Muy señor mío:

Le ruego atiendan a partir de la fecha y hasta nuevo aviso los recibos que le presente la Fundación Machado correspondientes a la suscripción de la revista **Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía**.

Banco o Caja de Ahorros

Agencia (Dirección y número)

Localidad.....C.P. Provincia

Número cuenta corriente o cartilla.

Titular

.....de.....de 199...

(Firma del titular de la cuenta)

Código Cuenta Cliente

--	--	--	--	--

NOTA PARA LOS EDITORES

La Revista dará noticia de cuantas publicaciones sean remitidas a la Redacción, haciendo recensiones de aquellas más relacionadas con los propósitos de *Demófilo* (Antropología social y cultural, historia, geografía, folclore, literatura oral, flamenco, etc.).

Asimismo se intercambiará con publicaciones nacionales o extranjeras periódicas u ocasionales, de igual o similar temática.

NÚMEROS MONOGRÁFICOS

La dirección de la revista está preparando los siguientes números monográficos que irán apareciendo paulatinamente:

- **La cultura del agua**, coordinado por L. del Moral, J.F. Ojeda y F. Zoido.
- **La cultura tradicional en la provincia de Cádiz**, coordinado por A.M. Nogués.
- **Los toros en las fiestas populares de Andalucía**, coordinado por Pedro Romero de Solís.
- **La arquitectura vernácula**, coordinado por Juan Agudo Torrico.
- **Literatura oral en Andalucía**, coordinado por A.J. Pérez Castellano y E. Baltanás
- **Los gitanos andaluces**, coordinado por Juan F. Gamella
- **Inmigrantes en Andalucía**, coordinado por Francisco Checa

Los interesados en participar en estos números monográficos, o en proponer otros, pueden enviar sus propuestas por escrito al Director de la Revista.

NOTA PARA LOS COLABORADORES

La revista está interesada en recibir noticias y crónicas de actos culturales, jornadas y cursos relacionados con la cultura tradicional, así como referencias y guías de museos, colecciones, documentos, actividades artesanales, espacios, lugares y construcciones de interés antropológico y patrimonial para Andalucía, que publicará en la sección de **Noticias o Miscelánea**, según la entidad o interés del tema.

 FUNDACIÓN MACHADO

