

Crónica del Congreso Latinoamericano de Religiosidad Popular: la Semana Santa

Valladolid, 15-18 de octubre de 2008

Organizado por la Cátedra de Estudios sobre la Tradición del Centro de Antropología Aplicada de la Universidad de Valladolid y el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, este Congreso ha convocado a un nutrido grupo de estudiosos del fenómeno de la religiosidad popular y, en particular, de la Semana Santa. Ha sido un encuentro interdisciplinar en el que se han dado cita la antropología y la teología, pero también aproximaciones desde la sociología, la historia y otras ramas del saber.

Las sesiones se iniciaron el día 15 de octubre en el Aula Mergelina de la Facultad de Derecho. Tras las palabras de presentación de las autoridades civiles y eclesíásticas que integraban el Comité de honor del Congreso, la conferencia inaugural corrió a cargo del Card. Arzobispo de Sevilla **Mons. Carlos Amigo**. El purpurado, riosecano y antiguo alumno de la Facultad de Medicina de la ciudad del Pisuerga, fue presentado por el Ordinario de la Diócesis Mons. Braulio Rodríguez, Arzobispo de Valladolid. En un tono cordial y distendido –y haciendo gala de su fino sentido del humor–, disertó sobre el tema: *“La religiosidad popular. Actualidad y futuro”*. La religiosidad popular es aceptada por unos y discutida por otros. Es, a la vez, valorada y contestada. Sentida con hondura religiosa y también utilizada con otros fines. Se pone en tela de juicio su autenticidad religiosa: para algunos es una rémora; otros ven en ella un campo privilegiado de acción pastoral. Es objeto de estudio por muchas ciencias humanas. “La religiosidad popular está en todo o todo está en la religiosidad popular”. Hay muchos “aprovechados de siempre”, siempre dispuestos a acudir a cualquier “bombardeo”. Hoy se habla de “lo religioso sin religión”. La Semana Santa son “las fiestas de primavera”. Se habla del “encuentro del pueblo” para ignorar el nombre de la patrona... Muchos se confiesan “creyentes y no practicantes”. La religiosidad popular, en cambio, es muchas veces un fenómeno de “practicantes y no creyentes”. La ocasión para la fiesta, la congregación

de personas, donde lo religioso cuenta poco en la esfera pública y social. Pero la cultura religiosa sin fe carece de alma. Es como los tarros de las farmacias con sus vistosos letreros en latín, pero en los que no hay nada dentro.

La religiosidad popular es una experiencia universal. No tiene una relación directa con la revelación cristiana. Tiene que ver con el “catolicismo popular”. Otra cosa distinta es la “religiosidad popular cristiana”. La religiosidad popular es una realidad compleja tanto en sus contenidos como en sus manifestaciones. Hoy se da la paradoja de que, por un lado, se promueve el laicismo, mientras, por otro, se favorecen las manifestaciones religiosas. En Sevilla hay una enorme lista de grupos que quieren ser reconocidos como hermandades de Semana Santa. Muchos incluso presentan cartas de recomendación de entidades políticas poco interesadas en lo religioso. Saben que las procesiones y peregrinaciones tienen una fuerza de convocatoria superior a cualquier otro evento. Según los sociólogos, lo religioso recobra hoy actualidad e interés (“retorno de lo sagrado”, “venganza de los dioses”). La religión está también de moda por los fundamentalismos. En el Mayo del 68 circulaba el slogan: “Nada debemos al pasado; ninguna responsabilidad al futuro, queremos el presente”. Hoy crece la indiferencia y aumenta la participación en acontecimientos religiosos. ¿Se busca lo religioso por motivos de fe o es sustitutivo de una creencia que ha desaparecido, el último agarradero al descenso de la práctica religiosa? ¿La religiosidad popular es una ayuda o una evasión del compromiso cristiano? Son interrogantes. No afirmaciones.

En la religiosidad popular hay dos protagonistas: Dios y la familia. Se trata de “avivar el rescoldo de una fe extinguida”. A muchos les sorprende el sentido festivo de la Semana Santa. ¿Cómo se puede celebrar la Semana Santa con alegría? Porque los cristianos sabemos “el final de la película”: la Resurrección. Por supuesto que hay legítimos intereses culturales en la Semana Santa. Pero deben servir para resaltar su significación religiosa. No convertirse en mero “culturalismo” para disminuirla o vaciarla de contenido religioso. El “horizontalismo secularista” reduce lo sagrado a fenomenología. La “religiosidad popular civil” propugna: “fiesta, sí; fe, no”. “Vistamos al nazareno, desnudemos al creyente”. Se retiran los crucifijos de los centros públicos, se crean ritos de paso civiles, se hace una reinterpretación laica de las fiestas tradicionales: la Navidad es “la fiesta de la familia”; la Semana Santa, “la fiesta de Primavera”. La expresión “laicidad positiva” la había utilizado ya Benedicto XVI en el 2005, mucho antes de que la propusiera Sarkozy. Lo religioso no se puede reducir al ámbito privado. ¡Bienvenida la laicidad positiva! Por una parte es garantía de libertad; por otra, de que nadie sea molestado por confesar públicamente su fe.

“Religiosidad popular”, “piedad popular”, “catolicismo popular”. En el Magisterio de la Iglesia no existe una única denominación, pero siempre gira en torno a dos realidades: religión y pueblo. ¿Cuál es la diferencia entre la Semana Santa de Sevilla y la de Valladolid o la de Medina de Rioseco? El Viernes Santo a la misma hora sale una dolorosa en estas tres localidades. En Sevilla, acompañada por tres bandas de música, se le reza emocionadamente al ritmo de la “soleá”. En Valladolid y Medina, se reza en medio de un silencio sobrecogedor. Es el mismo texto (María) cantado por cada pueblo con su música (cultura). Cada pueblo dice sus sentimientos con su propio corazón, no con el del vecino. En la relación Fe-cultura hay una influencia recíproca, sin confundirse ni separarse. La religiosidad popular tiene que ver más con sentimientos que con ideas; más con la pasión que con la argumentación. Son sentimientos profundos del pueblo. No sentimentalismo. Dios es un médico que tiene en su mano la curación de cualquier enfermedad. La religiosidad popular le ofrece el diagnóstico y el remedio. El hombre se mete en la piel de Dios y Dios quiere meterse en la suya. Y se hace imagen y se encarna para que el hombre se pueda meter en Él. Esta es la teología del icono. El peligro es rebajar a Dios al nivel del hombre. Manipular la trascendencia. La religiosidad popular es un fenómeno presente en nuestra vida cristiana. A un tiempo auténtico y ambiguo.

¿Qué dice la Iglesia de la religiosidad popular? Por un lado la ensalza y la alaba. Pero parece que también le pone pegos. Los obispos del Sur de España identificaban tres actitudes diversas al respecto: “abandonistas”, la ignoran o muestran indiferencia ante un fenómeno que no interesa; “conformistas”, la bendicen como si no hubiera nada que cambiar; y “renovadoras”, empeñadas en un trabajo de fidelización y purificación. Como señala el mensaje de Benedicto XVI, dirigido a la confederación de Cofradías de las diócesis italianas (2007), la religiosidad popular es un tesoro a promover y purificar.

¿Cuál es el futuro de la religiosidad popular? Es una cuestión inútil. La pregunta no debería ser: “¿Cómo será?”. La pregunta es: “¿Cómo queremos que sea el futuro de la religiosidad popular?”. Para que sea auténtica hay que trabajar por la autenticidad. Para ser auténticas las costumbres no tienen por qué ser laicas. Decía Julián Marías que lo vigente no es sólo lo que está presente, sino lo que mueve, lo que motiva, lo que se quiere, lo que está vivo. ¿Qué creencias van a perdurar? “La Iglesia no existe para adaptarse al mundo, sino para evangelizar al mundo”. Es preciso el diálogo fe-cultura. Escuchar. Meterse al otro en la propia vida, escucharle sin prejuicios, tender puentes... Las claves deben ser antropológicas y religiosas. Asimilar la cultura, pero sin ser prisionero de ella. Amar la propia cultura, sí. Pero no

hacerse esclavo de ella, como si no hubiera otras diferentes. La corrupción es “des-esencializarse”, dejar de ser lo que uno es, quizás para complacer a los demás. La multiculturalidad es un engaño si se convierte en excusa para el relativismo. Otra cosa es estar abiertos a la cultura de los demás. Es posible convivir culturas diferentes, sin perder la propia. Y lo que no se celebra se pierde. La renovación permanente no es entretenimiento para personas inquietas. Sólo lo que es capaz de renovarse puede vivir. El magisterio de la Iglesia señala las actitudes pastorales a seguir con la religiosidad popular: prestarle la debida atención, reconocer sus valores y cuidarla ante posibles desviaciones. Salpicada por un buen número de anécdotas personales, reveladoras de un profundo afecto por su tierra vallisoletana, el cardenal Amigo concluía su intervención con estas palabras: “Mi pueblo no es sólo el lugar donde he nacido, sino la forma donde me enseñaron a querer a Dios”.

Después de una breve pausa, tomó la palabra el prof. **Luigi Lombardi Satriani**, antropólogo y docente de Etnología en la Universidad “La Sapienza” de Roma. Fue senador de la República entre 1996 y 2000. Su conferencia llevaba por título: “*La Settimana Santa in area mediterranea o della teatralizzazione del dolore*”. Los símbolos característicos de la Semana Santa en el sur de Italia –procesiones, cruz, madre dolorosa, etc.– hacen presentes los momentos centrales de la Pasión. En cuanto símbolos no son sólo un recuerdo –mental y externo al evento–, sino acción fundante que re-presenta en el hoy actual y operante (*performance*). En un trabajo de investigación llevado a cabo en 1970 por un equipo de profesores de la Universidad de Messina, en el que participó el propio Lombardi, se concluyó que las manifestaciones rituales de Semana Santa –y especialmente el Viernes Santo– son vividas intensamente porque son el contenedor cultural de las exigencias y componentes de la relación de la comunidad con la muerte, tanto la propia como la de los familiares cercanos. Los signos de duelo, el llanto en recuerdo de la muerte de Cristo representa el dolor por la propia muerte, el dolor por los seres queridos desaparecidos. En el curso de las reuniones del equipo se analizaron estas manifestaciones en las distintas áreas geográficas de la Italia meridional. Los ritos de Semana Santa constituyen una teatralización del dolor colectivo de la comunidad en el que confluyen los dolores individuales de sus protagonistas. Así, tienen como paradigma la identificación con la figura doliente del Cristo. El mecanismo de identificación consiste en que como Cristo, el muerto paradigmático, supera la muerte, también el sujeto puede trascender su propia posibilidad de muerte. Las procesiones de Semana Santa, además de su dimensión religiosa, tienen también unas funciones culturales, de espectáculo, de representación teatral con sus propias exigencias expresivas. La procesión con

Cristo muerto activa la implicación de toda la comunidad en unos espacios característicos que forman parte de un ritual de ascensión y control de la muerte. Así se “deshistorifica” simbólicamente el acontecimiento de la muerte. Constituye también una teatralización de los conflictos de la vida cotidiana. Estas disputas (*lite*) obedecen a normas culturales que son seguidas fielmente. Ponen en escena un teatro en el que cada cual asume su rol en la representación. Ciertas secuencias cinematográficas de películas famosas han sabido captar tal realidad, aunque, en ocasiones, lo hayan hecho degradándola. Las calles y plazas ponen en escena acciones decisivas para la vida de la comunidad. En esos espacios, y no necesariamente en un contexto religioso aunque sí en el contexto de fiestas cristianas (santos, vírgenes), se reproducen con cierta periodicidad.

Algunas tradiciones populares de localidades del sur de Italia actúan una ritualización, con implicaciones económicas, políticas y religiosas, que es esencial para el mantenimiento de la comunidad como tal. Los ritos no tienen parámetros de “autenticidad”. Hay que tratar de entenderlos; no juzgarlos o valorarlos. El criterio es la exigencia de ritualidad, que es independiente de su autenticidad. “La autenticidad es un concepto que debe ser rechazado”. Hay que tratar de comprender el acto humano en comunidad, en cada comunidad particular. La dramatización como el folklore tradicional es un espacio de transformación de la “palabra negada” en “palabra tolerada”. Históricamente es necesario someterla a una compleja obra de camuflaje: una transformación en el plano simbólico. Lo simbólico no sólo es lo que los actores se dicen, sino también aquello a lo que aluden. El drama da una imagen al espectador para convertirlo en sujeto protagonista. Cualquier aspecto social puede ser dramático (los rituales amorosos, de salud, de comunicación). Especialmente la marginalidad social se presta a esta ritualidad en la que se adecuan los individuos y sus roles sociales. Y esto tanto en la esfera privada como pública.

En torno a la figura de Cristo muerto se organiza una ritualidad folklórica con una función social. El mecanismo de identificación constituye el valor fundante de esta “*fictio* ritual”. En él se recapitulan y simbolizan todas las expresiones posibles de muerte individual. Su victoria sobre la muerte, posibilita que los protagonistas de la comunidad trasciendan su propia situación. Un buen ejemplo de esta simbiosis entre piedad popular y memoria folklórica son los “misterios de Caltanissetta”. Confirman la dimensión constitutivamente teatral de muchas expresiones de la ritualidad popular. No hay que confundir la “teatralidad” popular del rito, que es una dimensión fundante, con el “*divertimento*”, que sería su versión burguesa restrictiva. Estas manifestaciones son la puesta en escena de sentimientos colecti-

vos y lenguajes en espacios y tiempos sacralizados a través de acciones colectivas. Por ejemplo, los rituales de derramamiento de sangre son memoria de Cristo Salvador y, al mismo tiempo, representaciones de la comunidad que espera la realización divina de su salvación. Es el caso de las procesiones de flagelantes proscritas tras la Ilustración. Donde hoy se siguen llevando a cabo, la flagelación no es un episodio marginal. Es un dato constante de la comunidad que reacciona ante las autoridades eclesiásticas que en su día intentaron prohibir el rito. La comunidad reacciona para reafirmar la actualidad de dicho rito. La tradición familiar es también un factor concomitante. El lenguaje de la sangre es como el “hilo rojo” que une diversas dimensiones socioculturales aparentemente heterogéneas. La sangre es un símbolo primordial de la muerte y de la vida. La sangre de Cristo o la de los mártires adquiere el valor de una potencia mágica que representa historias reales de sufrimiento, expiación y ansia de salvación. La representación de la Pasión de Cristo en la piedad popular tiene la función de transformar el dolor en discurso: haciéndolo narrativo lo hace humanamente dominable. El rito garantiza que la conquista de la palabra es posible y que, una vez conquistada, ejerce su acción.

Las procesiones de Semana Santa en el sur de Italia, en Sevilla o en Valladolid se inscriben en la misma lógica de teatralización del dolor y desarrollan la misma función cultural. Son ritos necesarios para la supervivencia de la comunidad que, más que admiración, reclaman nuestro empeño interpretativo. La muerte pertenece a la vida: es su negación. Ninguna explicación científica puede dar razón de lo que se hace para ocultarla a través de símbolos. Las distintas comunidades reviven la muerte de Cristo (símbolo central). La acción ritual, dentro de un horizonte de significados, se convierte en fundamento de la vida individual y colectiva. Pone de relieve el valor fundante de la palabra. “La antropología confirma que es constitutivamente autobiografía”.

En la sesión vespertina del día 15 el Congreso trasladó su sede a la recientemente remodelada Aula Magna del Estudio Teológico Agustiniiano, donde se desarrollaron el resto de las jornadas. **Luis Resines Llorente**, reconocido especialista en Catequética y profesor de dicho centro teológico desde 1979, abrió la sesión a las 16:30 con una conferencia sobre “*Liturgia popular y Liturgia oficial*”. La liturgia, por definición, es popular, es para el pueblo. Queda sin sentido, sin razón de ser, si se separa de él y termina por no ser popular. Como todo hecho ritual, también la liturgia adquiere unas determinadas formas que, a medida que se repiten, insensiblemente se fosilizan, adquieren fijeza y pierden naturalidad. Frente a la Liturgia oficial, la respuesta popular busca otras pautas, de modo que pueden convivir pací-

ficamente. Los problemas sobrevienen cuando la lengua litúrgica se aleja y deja de ser significativa para la gente. Entonces se buscan sucedáneos que llenan el tiempo que dura la Liturgia oficial. La Semana Santa es la más antigua de las celebraciones cristianas. Alguna de sus formas celebrativas han llegado hasta nuestros días. La lectura de la Pasión entre tres personas es el único vestigio que queda de la Liturgia popular que teatraliza el texto litúrgico. A medida que se separan se aprecian mejor las características que diferencian Liturgia oficial y Liturgia popular. La Liturgia popular es *inteligible*. Emplea la misma lengua, unos gestos y signos que los participantes conocen y comprenden. Tiene sus *proprios ritos* que mantienen una *fijeza*. Una determinada costumbre no cambia o no cambia fácilmente. Se trata de *ritos sencillos, directos*. No se utilizan símbolos difíciles que necesiten ser explicados. Los ritos tienen un *origen remoto difícil de seguir*. La mayoría dejan poca huella y se difunden a partir de un núcleo que no es fácil de identificar y datar. No siempre tienen cabida o expresión en el templo, requieren *otro espacio*. No es una huída del templo, sino otra representación. La Liturgia oficial precisa siempre de un ministro. La popular *no necesita la presencia del sacerdote*. Requiere *cierta organización*, pero los organizadores son los individuos o colectivos depositarios de una tradición transmitida de padres a hijos. Guarda un *paralelismo* con la Liturgia oficial. Esta es la otra cara de la Liturgia popular. *No da mucha cabida al sentimiento y limita las posibilidades de participación*. Busca el *compromiso estable* del participante. Pone determinadas *condiciones* a la participación. Es más *objetiva* que la Liturgia popular.

A lo largo de la Semana Santa se pueden observar algunas manifestaciones de la Liturgia popular. El Domingo de Ramos, que es el pórtico de la Semana Santa, conserva dos rituales populares característicos: la procesión de los ramos y la lectura teatralizada de la Pasión. La primera se caracteriza por ser la procesión de los niños por antonomasia –las demás procesiones son nocturnas–. “Domingo de Ramos: el que no estrena, no tiene manos”. Los ramos constituyen un fetiche, un instrumento mágico que engalana los balcones para protección de los hogares y que, si son de laurel y están bendecidos, pueden tener incluso una función culinaria. Junto a la Liturgia oficial del Jueves Santo perviven también algunos elementos de carácter mágico o relevantes por su aparatosidad extrema. En algunas poblaciones rurales de Zamora tiene lugar la siembra de nueve surcos, como augurio de buenas cosechas. Dentro de la celebración del Jueves Santo, sobresalen el toque de campanas o esquilas durante el gloria y el traslado de la Eucaristía del Altar al “Monumento”. Este último tiene la doble significación de exaltación del sacramento y, a la vez, sepulcro de Cristo. En

ese solemne traslado, bajo palio, interviene la Liturgia popular. Determinadas personas, familias o autoridades del pueblo son las encargadas de ponerlo en escena. Se ha exportado hasta América, por ejemplo, la costumbre de algunas localidades castellanas de depositar ante el Santísimo los bastones de mando de las autoridades civiles. Luego venían las distintas modalidades populares de adoración, rezo, acompañamiento, horas de guardia, etc. La cera de las velas que alumbran el Santísimo también adquiere poderes especiales. Al menos desde el s. XV está documentada la costumbre de la “visita a los Monumentos”. Paseos que llenan la tarde y rompen con sus “cotilleos sacrales” el silencio de la “Hora Santa”. El mandato del “lavatorio de los pies”, que hoy forma parte de la Liturgia oficial, antiguamente estaba separado de la celebración y seguía formas y tradiciones diversas. Un rico simbolismo popular tenía también el llamado “Oficio de tinieblas” de la madrugada entre el Jueves y el Viernes Santo. Consistía en la lectura de diversos textos bíblicos a la luz de un candelabro de quince velas, que se iban apagando según se hacían las lecturas. La última, “la vela María”, no se apagaba, sólo se tapaba –para señalar que la luz no muere del todo–. Este ritual era también una ocasión propicia para romper el silencio y desfogarse en la Iglesia. Excesos étlicos para “Ir a matar judíos” o la “procesión del Jenarín” en León, representan formas tristes y marginales de liturgias populares. En la Liturgia oficial del Viernes Santo prima la sobriedad. Después de la celebración oficial, se lleva a cabo el “Desenclavo”. Ha estado en vigor desde el Concilio de Trento hasta la Ilustración. Entonces se trató de suprimir sin éxito. Consiste en una representación escenificada del relato de la Pasión. La visualización de lo que previamente se ha leído. Una práctica de “com-pasión” que pretende hacer partícipes a los presentes de los sentimientos de lo que se ha celebrado. Incluye elementos ajenos a la Liturgia oficial e incluso a las narraciones bíblicas (p.e. la Verónica y su paño milagroso, Longinos y su leyenda). El Via Crucis es seguramente el ejercicio de piedad popular más extendido. También introduce aquéllos elementos (p.e. las tres caídas de Jesús). Tiene al parecer un origen español, proveniente del testimonio de los peregrinos que volvían de Tierra Santa. Las “estaciones” ya están documentadas en el s. XVII como muestra de una simbiosis litúrgica entre lo oficial y lo popular. Otros ejemplos son también las procesiones del “Santo Encuentro”, del “Santo Entierro”, de la “Soledad” o los sermones de las “Siete Palabras”. Las “meriendas en el campo” o la “Bajada del ángel” del Sábado y Domingo de Gloria respectivamente, son rituales populares que cierran el Triduo Pascual.

Liturgia oficial y Liturgia popular siguen caminos paralelos que a veces coinciden, y otras veces no. La exposición del prof. Resines concluyó con la

proyección y el comentario de cuatro diapositivas: un cuadro del desencavo de 1722 (Agustinas de Medina del Campo), la fotografía de un balcón vallisoletano con la palma “protectora”, la imagen del Cristo Resucitado de Avalos (Parroquia de santa Rita de Zaragoza) y la de un “Tenebrario” fundido en bronce.

A continuación, en sendas ponencias presentadas detalladamente con la ayuda de imágenes, dos especialistas norteamericanos ofrecieron ejemplos de la presencia de las celebraciones de Semana Santa en áreas de influencia hispana de los EE.UU. La del prof. **Armando Alonzo**, de la Universidad de Texas, versó sobre los “via crucis vivientes” y otras prácticas religiosas desarrolladas por la comunidad hispana de dos poblaciones tejanas. Llevaba por título: *“La religiosidad popular hispana: Semana Santa en la Parroquia de Santa Teresa de Bryan (Texas) y en la Catedral de San Fernando de San Antonio (Texas)”*. Son muestras de manifestaciones populares que reflejan los valores culturales y espirituales de la inmigración mexicana en la región. Completó su exposición con mapas y fotografías. El prof. **Gabriel Meléndez**, de la Universidad de Nuevo México (Albuquerque), disertó sobre *“La Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno en el Camino Real de Tierra Adentro: peregrinaciones antiguas y nuevas”*. Los llamados “Caminos Reales” eran rutas que, procedentes de México atravesaban el antiguo Virreinato de Nueva España hasta El Paso (Texas). Después de presentar el *status quaestionis* sobre los –todavía– oscuros orígenes de la “Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno”, el ponente expuso los resultados de una investigación etnográfica llevada a cabo en Durango (México), sede de una de las cofradías. Repasó con minuciosidad la composición social de los miembros, las actividades, relaciones con la jerarquía católica, conflictos, etc. de esta hermandad penitencial. Junto a expresiones autóctonas, su funcionamiento –concluyó el ponente– conserva también influencias de las hermandades sevillanas. Terminó también con unas fotografías, realizadas por un miembro del equipo de investigación (M. Gandert).

Tras una breve pausa, las tres últimas ponencias de la primera jornada del Congreso brindaron un rico mosaico de expresiones actuales de la simbiosis entre la piedad cristiana y los cultos religiosos precolombinos en la Semana Santa de los pueblos latinoamericanos. Cada exposición fue de nuevo ilustrada con la proyección de imágenes (muchas de ellas realmente impactantes). *“El culto astral y las deidades mestizas en la Semana Santa de los indios del Occidente mexicano”* fue el tema desarrollado por el prof. **Héctor M. Medina Miranda**, etnólogo mexicano, especializado en la cultura huichola. Paso revista a los mitos y rituales de varios grupos indígenas, como los Mitote o los Coras, incrustados en elementos cristianos relaciona-

dos con las prácticas de Semana Santa. El prof. **Mario Polia**, docente de Antropología Cultural en la Universidad Gregoriana (Roma), abordó las formas de mitología y chamanismo presentes en la Semana Santa de los pueblos andinos del Perú con una conferencia titulada *“El mundo al revés: mitología y ritos sincretísticos del Viernes Santo en el Ande peruano”*. En la “Danza del diablo” del Viernes Santo se entremezcla el proceso de iniciación chamánica, ligado al culto a la “Santa Madre Tierra”, con el motivo tradicional de la muerte de Cristo. De ahí surge un “cristianismo andino” que reinterpreta la fe de acuerdo a su propia cosmovisión. Por último, la prof. **Nireibi Herrera**, consejera del área de cultura del Ministerio del Poder Popular para la Relaciones Exteriores (Venezuela), trató de *“La Semana Santa en Venezuela”*. Comenzó destacando el carácter multiétnico y multicultural de la sociedad venezolana –mayoritariamente católica–, y el carácter turístico, y no sólo religioso, de la Semana Santa. Citó “los palmeros de Chacao” (Domingo de Ramos) y “la Quema de Judas” (Domingo de Resurrección) entre otras expresiones autóctonas de su religiosidad popular. Indicó asimismo algunas costumbres gastronómicas y lúdicas propias de esas fechas.

Según lo programado, el prof. **Salvador Rodríguez Becerra**, catedrático de Antropología Social de la Universidad de Sevilla y una autoridad en temas de Religiosidad Popular, abrió la mañana del día 16. En el título de su conferencia se planteaba abiertamente una cuestión controvertida, ampliamente debatida y siempre candente: *“La Semana Santa de Andalucía, ¿una manifestación sincrética de religiosidad?”*. Comenzó precisando la terminología de la primera parte del título. “Semana Santa” indica la forma de religiosidad más importante de Andalucía. Es una forma de vivir la celebración para acercarse a las verdades religiosas abstractas. Una forma de religiosidad rechazada tanto por los eclesiásticos progresistas, como por los católicos más conservadores. La jerarquía de la Iglesia Católica ha mantenido actitudes cambiantes al respecto. Muchas veces de distanciamiento e incluso ruptura, aunque se muestra más benevolente en los últimos tiempos. “Andalucía” es la Comunidad Autónoma más extensa del Estado español, consta de ocho provincias con una población de unos ocho millones de habitantes. La mitad de ellos se concentran en doce ciudades del valle del Guadalquivir con más de cien mil habitantes. Mientras 68 hermandades y cofradías procesionan en Sevilla; sólo cuatro en Almería capital. Es difícil encontrar un solo municipio que no procesione alguna

imagen con o sin la correspondiente hermandad. Pero sin cofradías no habría Semana Santa tal y como la entienden hoy los andaluces.

En cuanto al binomio “religión-religiosidad”, se habla de la “Religión de los andaluces”. En cada cultura la religión adquiere formas lo suficientemente importantes. “La Religión” no existe. Puede haber creencias, normas, pero si no hay una sociedad que las viva... La Cofradía es la hermandad en la calle. Con frecuencia “hermandades” y “cofradías” se usan como sinónimos. Toda religión, aunque se presente como única, no se vive igual en las diversas sociedades. Afecta a la concepción doctrinal básica o esencial. No se trata sólo de diferencias formales de expresión, también de contenido teológico (herejías). Muchas expresiones de religiosidad popular serían heréticas. Pero la noción de “hereje-herético” se aplica a personas, no al pueblo común. Porque el pueblo no se interesa por disquisiciones teológicas –o sólo excepcionalmente–. Por ejemplo, la diferencia entre veneración y adoración en relación con la Virgen María. Para los andaluces la Virgen es adorada. Para muchos andaluces la Virgen es una diosa. Los atributos divinos le corresponden a la Virgen. También la religión se vive de forma diversa según el status social (ricos-pobres). Los sistemas religiosos se adaptan a los pueblos; forman parte de la cultura de los pueblos. Muchos andaluces son “creyentes, pero no fieles”.

La Semana Santa es la Fiesta Mayor de Andalucía. Es la fiesta con la que los andaluces se identifican. Celebran la Semana Santa como ninguna otra fiesta. En Andalucía occidental la presencia de la Virgen supera a la de Cristo. No hay figura que reciba mayor veneración. Es objeto de especial atención la Virgen en sus advocaciones dolorosas. La Virgen bajo palio es la síntesis más elaborada del sentimiento religioso andaluz. La cercanía a la Virgen tiene más aspirantes que a cualquier otra imagen. El “misterio” es el conjunto de imágenes que forman una escena. La “Virgen bajo palio” y el “Cristo” (siempre un crucificado) son las imágenes más frecuentes. También los “Nazarenos”. La Semana Santa se vive con un carácter fuertemente local. La mayoría desconoce las otras manifestaciones andaluzas. Pocos abandonan su residencia en Semana Santa. A lo sumo hoy pueden verlas por la TV. Las dos más importantes son las de Sevilla y Málaga. Son de un gran esquematismo en las formas y de gran rigor. Se siguen unos cánones preestablecidos. Hay hermandades de gran prestigio e influencia. Todo el año se habla de Semana Santa. Procesionan las imágenes por el itinerario prefijado y se termina con la estación de penitencia en un templo o en la catedral. En la constitución de hermandades y cofradías ejercieron una fuerte influencia las Ordenes Mendicantes, y en especial los franciscanos.

Tras la desamortización, todavía se conservan los rasgos de las Ordenes religiosas en los títulos de las cofradías.

La Semana Santa fue declarada de interés turístico por la Junta de Andalucía. En ese cuadro de honor figuran solamente todas las capitales de Provincia más la ciudad de Jerez. Pero se trata de un fenómeno de identificación. Esa declaración no supone en modo alguno que no se celebre en casi todos los municipios de más de mil habitantes. Las grandes ciudades han perdido algunos rituales que perviven en los pueblos (encuentros y despedidas, sermones de las siete palabras, bendiciones por Cristos articulados, “carreritas”...). El Domingo de Resurrección no tiene cabida en la Semana Santa andaluza. Sólo en lugares menores se conservan tradiciones como las “quemadas de Judas” o los “huertecitos”. En todas partes la Semana Santa se vive tan intensamente que se pasan las jornadas en los “cuarteles”, donde se come, se bebe y se canta. Sobre todo en la Sudbética cordobesa se mantiene el antagonismo entre corporaciones o hermandades rivales. Se habla de “barroquismo”. La Semana Santa andaluza actual está anclada en los cánones del Barroco. Su efectismo teatral es Barroco, con algunos cambios. Se está dando hoy una tendencia a la simplificación. Las tres imágenes características son: “la Virgen bajo Palio”, los “Cristos” y los “Nazarenos”. El Yacente queda fuera de este escenario de primera categoría. Los pueblos tratan de atraer el turismo con todo tipo de medios. No hay cofradía sin su página Web en Internet. La Semana Santa es un reclamo para muchos agnósticos y curiosos que se acercan por una sola vez. “Esta gramática no se aprende en una visita”. No se puede explicar. Es una Semana Santa compleja, en la que se pone mucho empeño y participa un voluntariado masivo.

En la parte final de su conferencia, refiriéndose a la evolución y al estado actual de las Hermandades y Cofradías, el prof. Rodríguez Becerra, recordó sus orígenes. Gremios de artesanos se agrupaban en cofradías para tener un digno entierro. Tuvieron gran variedad por lo que no es sencillo encontrar denominadores comunes: son asociaciones de *seglares*, *autorizadas* por los Ordinarios, dan *culto* a una o varias *imágenes* en una capilla o iglesia y gozan de *personalidad jurídica* (tienen bienes muebles y/o inmuebles independientes de los bienes eclesiásticos). Hubo épocas en que algunas se suprimieron. Tuvieron dos formas de ser reconocidas: el Consejo de Castilla (que prohibió los disciplinantes) y el Obispo diocesano. Muchas desaparecieron en el s. XIX a raíz de la desamortización. Experimentaron una crisis profunda con la Segunda República y durante los últimos decenios del s. XX han asistido a un período de “democratización”. Hoy la Fiesta del Corpus debe mucho a las cofradías y hermandades de Semana Santa que son las que la organizan. Representa otra ocasión de hacerse presentes en la vida pública.

En una apretada síntesis, el conferenciante terminó describiendo las Hermandades y Cofradías andaluzas como “ideológicamente conservadoras”, “fieles en lo teológico” y “celosas en lo organizativo”.

El resto de la mañana ofreció un nuevo muestrario de rasgos autóctonos de la Semana Santa en diversas latitudes, incluso traspasando los confines geográficos propiamente “latinoamericanos”. **María Cristina Di Sarli**, profesora de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A. (Argentina), disertó sobre “*Semana Santa en Tilcara: transformación, resignificación y sincretismo en Latinoamérica*”. Tilcara es un pueblo de los “cerros de la quebrada”, al noroeste de la Argentina. Pertenece a la provincia situada más al norte del país. Esta región andina comprende varias poblaciones criollas de origen colonial donde perviven mezcladas las creencias ancestrales de su pasado aimara e incaico. Vestigios de ello son dos ceremonias características de la Semana Santa de Tilcara: el “descenso de la Virgen” del Miércoles Santo y el “Via crucis viviente” del Viernes Santo. En estos rituales, cuyo significado no es fácil de desentrañar, la separación entre lo sagrado y lo profano se difumina. “La finalidad de la Antropología no es otra que la de ampliar el universo del discurso humano”. A continuación el **P. Blas Sierra OSA**, docente del Estudio Teológico Agustiniiano y director del Museo Oriental de Valladolid, presentó algunos “*Ritos y costumbres de la semana Santa en Filipinas*”. Comenzó evocando la figura del marino y religioso agustino Fray Andrés de Urdaneta –de cuyo nacimiento se conmemora en 2008 el V centenario– y su gesta de la travesía del Pacífico en doble sentido (Tornaviaje). Indicó, después, los tres elementos fundamentales –filipino, español y mexicano– que confluyen en la Semana Santa Filipina. Esa condición mestiza fue ilustrada con la descripción pormenorizada de cuatro rituales típicos: la “Pavasa” (narración cantada a partir del núcleo de la Pasión), el “Sináculo” (escenificación de la última cena ampliada con otros episodios de la historia de la salvación), las “Crucifixiones” (populares crucifixiones reales de la Pampanga y otros ritos de sangre realizados en varios lugares por penitentes y disciplinantes) y los “Moriones” (teatralización de la proclamación de la Resurrección por “Longinos” antes de ser decapitado). Desde el punto de vista filológico, todavía en el ámbito de la influencia hispana en el Pacífico, la intervención del prof. **Rafael Rodríguez Ponga**, ex miembro de la administración (Ministerios de Asuntos Exteriores y Educación y Cultura) y actual Presidente de la Asociación Española de Estudios del Pacífico, versó sobre “*El vocabulario de la Semana Santa en la lengua chamorra de las Islas Marianas*”. El chamorro es la lengua local de este pequeño archipiélago del Pacífico Norte de unos 250 mil habitantes, hoy bajo la soberanía de EE.UU..

Se trata de una lengua mixta, de origen malayo-polinesio y español, hablada sólo por el 20-22 % de la población. Curiosamente todo el vocabulario de Semana Santa es español. Son conceptos importados por los misioneros (“Cuaresma”, “Miércoles Sinisa”, “Estaciones”, “escabeche”, “cerdo de cuaresma”) que se mantienen por costumbre frente al influjo hoy dominante de la lengua inglesa. “Procesión” (“Lukao”) es la excepción que confirma la regla. En la isla de Guam las procesiones de Semana Santa han sobrevivido a pesar de que fueron prohibidas con la dominación anglosajona. No hay cofradías. Son las familias las que custodian la imaginería y las tradiciones religiosas. *“Semana Santa em Braga – O despertar da leturgia”* era el título original de la ponencia pronunciada en un castellano casi perfecto, y con la ayuda de diapositivas, por el prof. **José Paulo Leite de Abreu** de la Facultad de Teología de la U.C.P. (Braga). Expuso las distintas manifestaciones de la Semana Santa de esta localidad lusa. Expresiones de “una religiosidad pesarosa que brota espontánea del alma del pueblo” y en la que predomina el color morado. Se refirió, entre otras, a las concurridas procesiones del “Senhor dos passos” (tarde del Domingo de Ramos) y de “Nossa Senhora da Burrinha” (noche del Viernes Santo). En ellas no sólo participan devotamente los bracarenses, sino que también atraen al turismo español. A continuación estaba prevista la presencia del prof. Francesco Faeta, docente de Antropología Cultural de la Universidad de Messina y reconocido fotógrafo y documentalista etnográfico. Desgraciadamente, según se comunicó, no pudo asistir al Congreso a causa del reciente fallecimiento de su padre. Aprovechamos para expresarle nuestra condolencia a través de estas líneas. Siguiendo el programa, tomó la palabra otro prestigioso profesor italiano, **Mario Atzori**, de la Universidad degli Studi de Sassari, para dictar la conferencia *“Note storiografiche sulla Settimana Santa in Italia”* que cerró el turno de intervenciones de la mañana. Después de agradecer la invitación, hizo votos por la futura creación de un “Centro internacional de Estudios sobre la Religiosidad Popular” con sede en Valladolid. A su juicio, el presente Congreso pone las bases sobre el *status quaestionis* y da pie para ello. En su exposición hizo una síntesis histórica de los estudios sobre la Semana Santa en Italia. Se remontó a la obra *Gli origini del teatro italiano* (1891) de Paolo Toschi para recordar como durante el Renacimiento los ritos sacros de Semana Santa contribuyeron a recuperar el teatro. En esta línea citó también los nombres de J.B. Bronzini o L. Lombardi y, contemporáneamente, los de Italo Sardi o Antonino Buttita. Los ritos pascuales de la Italia meridional reelaboran la constatación primordial del resurgimiento de la naturaleza y de la resurrección de la muerte.

Tras la pausa de la comida, con un ligerísimo retraso sobre el horario previsto, **Mons. José Manuel del Río Carrasco**, Subsecretario de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia (Ciudad del Vaticano) y profesor de Historia y Arte Sacro en varias universidades europeas y americanas, inició la sesión vespertina. Apoyado por la proyección de los textos, leyó una conferencia que llevaba por título: ***“Ritos y festividades religiosas entre fe y cultura laica, verdaderos instrumentos de cohesión comunitaria”***. El elemento religioso modela tradiciones y costumbres. El cristianismo, con las fiestas de precepto, marca los tiempos alternativos de descanso. Las manifestaciones folklóricas mezclan lo sagrado y lo profano. Se trata de aspectos complementarios que revelan la complejidad de la existencia. La religión de la encarnación supera la alternativa sacro-profano. Todo puede ser sagrado llevando a delante la “recapitulación” de todas las cosas en Cristo. Las tradiciones populares forman parte del sistema simbólico de los pueblos. Favorecen la violación de los límites de lo finito hacia lo numinoso por sus connotaciones religiosas. Esas tradiciones van constituyendo un depósito de memoria. Cultura y culto son expresiones de la toma de posición sobre la naturaleza, de la necesidad de “dar cuerpo” a las expectativas sobrenaturales. El hecho religioso crea tradiciones arraigadas que marcan la cultura local. Los aspectos antropológicos y culturales deben ser comprendidos por los participantes en los ritos. Las manifestaciones tradicionales son el escenario en el que se comprende que todo parte de Dios y va hacia Dios.

Las tradiciones marcan la evolución espiritual y litúrgica de una población, su sensibilidad espiritual. La creciente secularización ha condicionado negativamente las manifestaciones tradicionales, reduciéndolas a un mero folklore, disociando lo lúdico de lo espiritual, buscando la atracción turística. El valor sacro de las tradiciones locales es ambivalente: por una parte nos aleja de lo contingente mediante rituales, por otra, indica lo inefable, lo ancestral, lo divino. Los elementos religiosos de las tradiciones populares son señal elocuente de la recapitulación de todas las cosas en Cristo. En el contexto cristiano, cualquier tradición no es sagrada en cuanto tal. Pueden estar simplemente dirigidas a lo sagrado. Una cosa es el arte sacro y otra el arte de tema religioso. Lo sagrado no es “separado”, sino “consagrado”. Aquello que favorece la santificación y expresa el encuentro con Dios de los fieles. Para ello deberá estar en sintonía con los ritos litúrgicos oficiales y con la espiritualidad cristiana.

La belleza de las formas sensibles es la vía que conduce a la belleza divina: “expresan lo inexpresable”. Las tradiciones religiosas representan la peregrinación de una comunidad hacia lo divino. La belleza no es un aditivo que se añade a los ritos. Transforma lo conmemorativo en *performance*

artística. La belleza revela plenitud interior y expresa su perfección en conformidad con su verdadera esencia. Todo es revelación del ser. Conformidad del intelecto con lo real. Los atributos del esplendor del arte son la integridad y la proporción. Lo estético de la obra de arte debe ser moralmente bueno: “que no degenera en lo orgiástico, sino que lleve a una catarsis espiritual”. El modelo comunicativo empleado por las manifestaciones tradicionales consta de un emisor, un mensaje y un receptor. El *emisor* es el acontecimiento ritualizado. El *mensaje* sensible es el contenido expresado de forma artística. El *receptor* es la colectividad que lo disfruta, comprende el mensaje y vive el acontecimiento puesto en escena. “Cada acontecimiento artístico nos habla del Absoluto mediante metáforas y paradojas, al anunciar la belleza arcana”. Es ocasión de disfrute e incentiva la cohesión del grupo. Existe un paralelismo entre la experiencia estética y la cognoscitiva ordinaria. Por ello las celebraciones folklóricas poseen relevancia social, encierran un valor sacro y definen el imaginario colectivo de un grupo. La experiencia estética es dramática, intransitiva, desinteresada, precaria, de fuerte impacto emocional y con una función catártica. La propia comunidad educa a las nuevas generaciones en los usos tradicionales, a los que da consistencia y convierte en medios de pertenencia a una determinada cultura. Lo bello es el resplandor de las formas sensibles; lo sagrado es el resplandor de la gloria de Dios. Las manifestaciones tradicionales evocan recuerdos ancestrales y poseen un valor sacramental. Los asistentes son estimulados a abrirse al recogimiento espiritual. La Constitución *Sacrosanctum Concilium* recuerda que “la Santa Madre Iglesia fue siempre amiga de las artes”. Es necesario salvaguardar el bagaje cultural que da fuerza histórica y existencial a nuestros pueblos. Los medios para ello son la tutela jurídica, la conservación filológica, la valorización comunitaria y la evidencia de los componentes religiosos.

El conferenciante concluyó la exposición con una “pequeña referencia a la Semana Santa”. Es un momento propicio de súplica para meditar sobre el acontecimiento central de nuestra salvación. Un momento para hacer “ejercicios espirituales”: acciones litúrgicas, ejercicios píos. Cada iniciativa –comunitaria o personal– debe ser convergente con el misterio celebrado en la liturgia. “*Lex orandi-lex vivendi*”. En la era de la “Nueva Evangelización” hay que reunificar la liturgia de la Iglesia y los rituales tradicionales. Cada rito cristiano es un acontecimiento comunitario en el que todos son actores. No hay espectadores. Todos los presentes están implicados activamente en la acción escénica. Ello requiere un lenguaje que todos entiendan y hablan. También el folklore es oración, catequesis y anuncio.

Dado que el Congreso se desarrollaba en Valladolid, levantó gran expectación la intervención del prof. **José Luis Alonso Ponga**, uno de los promotores del mismo y desde 1993 Director de la Cátedra de Estudios sobre la Tradición del Centro de Antropología Aplicada de la Universidad de Valladolid. Su conferencia, *“De las ‘semanas santas’ en Castilla a la Semana Santa castellana”*, abordó la Semana Santa pucelana desde el punto de vista antropológico. Para ello se valió también de una presentación con imágenes. En un tono apasionado –del que hizo gala a lo largo de su brillante exposición–, arrancó explicando la expresión “Semana Santa Castellana” como una “construcción mental”. Igualmente, la Semana Santa de Valladolid se quiere vender como un paradigma de esa “Semana Santa Castellana”. Pero esa construcción se apoya en otro falso paradigma que es la “Semana Santa de España” identificada con la Semana Santa sevillana. Ignora las semanas santas rurales de Castilla y otras semanas santas urbanas como las de Zamora o Medina de Rioseco. Se ha pasado de las “semanas santas” a “La Semana Santa” como días discontinuos de Pasión, entre la Liturgia oficial y las devociones populares, durante una semana que comienza el “Viernes de Dolores”. En ella la religión es la base, un hecho de larga duración que es *conditio sine qua non...*, el soporte de todo lo demás, “pero no lo más importante”. Con una participación desigual: masiva en la calle, bastante menos en la visita a los “monumentos” y muy escasa en los “oficios”. La “Semana Santa de Valladolid” es una construcción mental hecha por los historiadores cuando Valladolid era la capital del mundo... Una construcción atemporal; la Semana Santa como una especie de “sustancia atemporal igual a sí misma”. “Todo empezó con Gandásegui”. La Semana Santa de Valladolid, tal y como es ahora, es una creación *ex novo* del Arzobispo Mons. D. Remigio Gandásegui y Gorrochátegui en el contexto del nacional-catolicismo. Evoca una “Castilla sufriente, trabajadora, etc.”... que nunca existió. Desde el punto de vista antropológico es un mito. Sin ánimo de escandalizar: es un producto religioso, político, cultural y turístico. “Cristo no ha muerto sólo para salvar el turismo”. Cierto. Es un espectáculo para evangelizar, pero sobre todo espectáculo. Ya lo era en tiempos de su difusión por el NO-DO. Hoy la sociedad laicista hace lo mismo, aunque el discurso sea distinto.

Tampoco hay una Semana Santa de Valladolid. Hay “semanas santas”. Hoy se trata de un conjunto de procesiones. La diurnas o “de diseño”, que son creación de Gandásegui, donde prima el espectáculo (p.e. la Procesión General del Viernes Santo). Y las nocturnas, que son las de la vivencia religiosa –no necesariamente católica ni oficial– que son las “buenas”, las impresionantes (p.e. la Piedad del Viernes Santo). Los ritos aquí se viven

hacia dentro porque no hay espectadores. “Sólo se oye la campana y el paso de la Virgen a la luz de la luna que lo inunda todo”. Por otra parte, la religiosidad hegemónica urbana, de reciente creación, se impone a la religiosidad rural de rituales de origen agrario. Esta cultura hegemónica ha barrido a todas las demás. La Semana Santa de Valladolid es un espectáculo monumental, con espectaculares puestas en escena. “Atuendos barrocos”, “imaginería apabullante”, “comercio”... Es una Semana Santa “barroca”. ¿Autenticidad? No es un concepto antropológico. ¿Cómo será la Semana Santa del s. XXI? La Semana Santa de Valladolid no es la Semana Santa castellana. Es la de Valladolid. Se ha querido copiar el modelo a base de tópicos: austeridad de las tallas, seriedad, silencio, etc. La Semana Santa de Madrid es la que atrae a más fieles. Aunque sea tachada de “no auténtica”, será la más consumida por los turistas. No ha copiado de Valladolid porque el modelo andaluz es el más exportable –al menos en cuanto a las tallas–. La Semana Santa de Zamora es más cercana a la de Medina de Rioseco que a la de Valladolid. En Valladolid no se vive todo el año la participación del pueblo como en Zamora o Medina. Hay que augurar mucho futuro a la Semana santa de Valladolid. Es una, única e irreplicable. No debería intentar volver a recuperar formas barrocas o de antaño que nunca existieron...

Con el auditorio animado tras la intervención reseñada, a continuación se presentó *“La Semana Santa en el Antiguo Reino de León”*. La ponencia –obviamente de carácter histórico– corrió a cargo del prof. **Florián Ferrero Ferrero**, Director del Archivo Histórico Provincial de Zamora. En la actualidad mientras las procesiones de Salamanca las organiza una sola cofradía, en León son cuatro y en Zamora, al menos, son doce. La procesión más antigua en el Reino de León data de 1273. En esa fecha está documentada una representación de la entrada de Cristo en Jerusalén el Domingo de Ramos: la “Procesión de San Marcos” en Zamora. Hay una laguna de datos desde principios del s. XIV. A mediados del s. XV hay constancia de una representación de la Pasión en la Catedral de León la tarde del Viernes Santo. A finales de la Edad Media hay testimonios de sermones de disciplinantes como el “Sermón del descendimiento” de la Cofradía del Santo Entierro (Zamora). Aparecen también algunos elementos no procesionales como las “zuizas”: una representación pública con salvas al aire para intimidar a los vecinos a dar limosnas a la cofradía.

En cuanto al origen de las primeras cofradías estructuradas, la primera está datada en Salamanca en 1240, “los hermanos de la penitencia”, aunque no se sabe si procesionaban. También en Salamanca en 1340 consta la “Cofradía de la Pasión y Santa Susana” con sede en la capilla de San Gregorio. Desde finales del s. XV hasta el s. XVIII tiene lugar la gran eclo-

sión de nuevas cofradías. En León hay cuatro cofradías fundamentales: la principal que es la “Vera Cruz” (se debate su antigüedad), la de “Nuestra Sra. de las Angustias” (s. XVI), la del “Dulce Nombre de Jesús Nazareno” y “La Minerva” (que no procesionaba). En Salamanca la “Cofradía de Santa Cruz” tiene el monopolio para organizar las procesiones. Hace su procesión original la noche del Jueves al Viernes Santo y luego organiza la del “Nazareno” (mañana del Viernes Santo) y el “Desenclavo y Santo Entierro” (tarde del Viernes Santo). También la Procesión del Resucitado. En Zamora hay procesiones curiosas. Están descritas en el “Diario de Antonio Moreno de la Torre” (merino de la ciudad). Refiere la existencia de cofradías de flagelantes, algunas incluso fundadas por judíos o conversos. Habla de tres cofradías de la Resurrección (una de ellas con talla del Resucitado). En las tres provincias se produce una crisis desde la segunda mitad del s. XVIII. Se debe en gran medida a las reformas contra los flagelantes. En Zamora la renovación de la Semana Santa se produce a finales del s. XIX. Como dato curioso hay que reseñar que en 1898 se contrata a los hermanos Lumiere para que filmen la Semana Santa zamorana. Sirve de reclamo turístico. Se experimenta una nueva crisis entre los años 60 y finales del s. XX. En León la crisis arranca en los 40'. Es sorprendente la profusión de nuevas cofradías que han aparecido recientemente: nueve en los últimos cinco años.

Actualmente ha aparecido una nueva Semana Santa basada en el turismo. Se trata de nuevas semanas santas con curiosas señas de identidad. Tras recordar los esfuerzos de adaptación de las cofradías a los nuevos tiempos (democratización, incorporación de la mujer) que se han llevado a cabo, el profesor concluyó la exposición reconociendo sin ningún rubor que “los revolucionarios del 68 somos cerdos burgueses del s. XXI”. Pausa.

Seguramente el prof. **Isidoro Moreno Navarro** es hoy por hoy el mayor especialista en la Semana Santa sevillana. Presidente de la Asociación Andaluza de Antropología, ha sido –desde su fundación (1988) hasta el año 2000– Director del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, donde ejerce actualmente la docencia. A él le correspondió iniciar el último tramo de la segunda jornada del Congreso con una conferencia titulada: ***“La Semana Santa andaluza como ‘hecho social total’ y marcador cultural: continuidades, refuncionalizaciones y resignificaciones”***. Introdujo su exposición con palabras de gratitud personal hacia la organización y hacia la comunidad agustiniana que acogía el Congreso y hospedaba a los profesores invitados. Comenzó señalando que iba a hacer un análisis de la Semana Santa como fenómeno socio-cultural tratando de responder a preguntas que contestan a otras básicas (¿qué?,

¿cómo?, ¿por quiénes? ¿con qué factores, percepciones y protagonistas? ¿con qué consecuencias?). Sin estas preguntas se dilapida el rendimiento de la información. Hay que dar respuestas no sólo con acumulación de datos, sino aplicando metodologías y discutiendo marcos teóricos. Más allá del referente empírico, del interés por los rituales, las identidades sociales se definen, se redefinen y modifican cambiando de contenido en los procesos rituales. Por eso hay que distinguir tres niveles o dimensiones: los elementos y formas expresivas, los significados simbólicos y las funciones sociales. Solo desde esta propuesta metodológica se pueden plantear equivalencias, similitudes y oposiciones al comparar las semanas santas. Por ejemplo, la de Sevilla en relación con las de los pueblos de alrededor. Las formas expresivas son muy similares, pero el simbolismo y las funciones sociales son diversas. La Semana Santa en Andalucía hay que encuadrarla entre los fenómenos socio-culturales que responden a la categoría de *“hecho social total”*. Un *“hecho social total”* es aquel que involucra las diversas dimensiones de la vida social, ya sea para oponerse o para participar. Por un proceso histórico, la Semana Santa en determinados pueblos ha llegado a ser hoy –y en algunos casos desde el s. XVI– un *“hecho social total”*: involucra al conjunto de la sociedad. Sólo desde el punto de vista religioso no se entiende la Semana Santa, pero tampoco si se prescinde de él. Es como un *“caleidoscopio”*. No hay un dibujo *“auténtico”*. No sólo es un fenómeno multidimensional, también caleidoscópico *“porque cada uno ve lo que quiere ver”*. Desde premisas escolásticas no se entiende el fenómeno de la Semana Santa. Hay una polisemia de símbolos y significados. Es también un *“marcador cultural de identidad”* (local, étnica y nacional). En la tradición cristiana actualmente hay tres *“Semanas Santas”*: el tiempo vacacional (la de la mayoría), la de los militantes eclesiales (tanto de grupos neo o ultra-conservadores como de grupos progresistas o de base) y la de las procesiones en la calle (rituales populares). Esta tercera es la que nos convoca aquí. Es el tema del Congreso. Se habla de los modelos castellano y andaluz, de los que serían paradigma Valladolid y Sevilla. *“Modelo”* es una construcción a la que no responde exactamente ninguna realidad. En la Semana Santa como ritual popular hay dos modelos –modelo no es un estereotipo–: dolorista y no-dolorista. Donde predomina el modelo dolorista se dan procesiones de silencio, cofradías ortodoxas, formas expresivas que refuerzan el dramatismo, separación entre protagonistas y asistentes o participantes pasivos (nunca espectadores). Este modelo es el propio de América Latina, Italia del Sur y Castilla con matices. Al acabarse esos días, si no es un *“hecho social total”*, todo vuelve a los museos. Se retoma el ritmo laico. Termina el teatro, se vacía hasta el año próximo. En cambio cuando la Semana Santa es

“hecho total” se combina lo dolorista y lo no-dolorista, no se interrumpe la vida (aunque sea un tiempo especial), no se centra todo en el dolor (aunque esté también presente) y todos participan (aunque no del mismo modo, cada uno a su manera) y hay silencio o no. Es la “gran opera total”. “Opera” porque abre todos los sentidos, incluso el tacto. No supone un corte en el tiempo cotidiano ni un paréntesis. Se trata más bien de una “conjunción de temporalidades distintas en el presente real”. Los Cristos muertos –salvo excepciones– no tienen devoción, aunque sean cumbres de la imaginería. Cristo yacente no arranca devoción, sí los Cristos sufrientes “vivos”. La cultura andaluza es muy dualista. Hay procesiones en silencio profundo, otras con mucha música; cofradías sin niños, las más ortodoxas –nueve– sin mujeres; las clases pudientes se visten de negro, las clases populares se engalanan con capas lujosas y hábitos de vivos colores. Rige la heterodoxia. Por ejemplo, la Virgen es una diosa. Es el Espíritu Santo. La síntesis es la Virgen del Rocío, la “Blanca Paloma”...

La Semana Santa andaluza, con el paradigma de la de Sevilla –que conserva la precedencia–, se ha “re-funcionalizado”, ha adquirido nuevas funciones y se ha “re-significado”, tomando nuevos significados. Ello ha tenido tres momentos fundamentales o “tres encrucijadas”. Primero a mediados del s. XVI a causa de los siguientes factores: los colectivos de flagelantes por influjo de los franciscanos, las representaciones de la Pasión en las paraliturgias bajomedievales, la fundación específica de cofradías centradas en la pasión de Cristo o los dolores de su Madre, la conversión en cofradías de hermandades anteriores –no de Semana Santa– y la influencia del Concilio de Trento, que potencia el culto de las imágenes frente a la Reforma. Segundo, en el s. XIX con el ataque frontal a los ritos de la Religiosidad Popular por motivos ideológicos, burocráticos y económicos. Casi desaparece la Semana Santa. Después se re-inventa, se re-funda, se re-activa y vuelve a ser importante. En 1846 se inventa la “Feria de Abril”. A finales del s. XIX comienza una nueva etapa. Tercero, en la actualidad la Semana Santa se desarrolla en una sociedad “laicizada” –no “desacralizada”– y en un mundo globalizado. Predomina la ética del mercado, período de gran esplendor. En Sevilla participan hoy unos 55.000 nazarenos –no “penitentes”, porque van descubiertos–. Su “penitencia” sería no salir en la cofradía. Habrá que estar atentos a los ulteriores desarrollos de este “hecho social total”.

Corrió el turno de los conferenciantes por la ausencia del prof. Luis Alvarez Munárriz, previamente anunciada, por lo que pasó a presentar su trabajo: *“Lo exótico en lo cercano: rituales y especialidades de la Semana Santa en Extremadura”*, el Dr. Javier Marcos Arévalo, del Departamento de Psicología y Antropología de la Universidad de Extremadura. Tras agra-

decer la acogida dispensada y recordar que “Extremadura también existe” desde el punto de vista de la Religiosidad Popular y la Semana Santa, hizo una introducción a los planteamientos antropológicos de lo ritual. La Semana Santa tiene una función religiosa (procesiones), identificativa (“memoria colectiva”) y económica (producto turístico). Paso después a ofrecer una tipología de las cofradías y hermandades extremeñas (abiertas-cerradas; horizontales-verticales; “mayordomías”) y a recorrer la “geografía de lo exótico de la Semana Santa extremeña”: los “empalaos” de Valverde de la Vega, la figura de la “buena mujer” (Verónica) en las representaciones de la Tierra de Barros, las diversas costumbres ligadas a los “ramos de olivo” (Las Hurdes) o al laurel (Sierra de Gata). Terminó con unos rápidos acordes –por la premura del horario– sobre los sonidos de la Semana Santa extremeña (cantos “a capela”, bandas, matracas y carracas, etc.). Enlazando con esta temática, la conferencia que clausuraba la jornada trató sobre **“Música, piedad popular y liturgia en los cultos de Semana Santa”**. Fue pronunciada por la Dra. **María Antonia Virgili Blanquet**, Catedrática de Historia de la Música de la Universidad de Valladolid, miembro de la Sociedad Española e Internacional de Musicología y de las Reales Academias de Bellas Artes de San Fernando y de la Purísima Concepción, y también profesora invitada del Estudio Teológico. La música es un elemento litúrgico. Mientras que la arquitectura es solamente un elemento complementario, la música forma parte integrante de la Liturgia. Como señala el *Catecismo de la Iglesia Católica*, la música “sobresale entre las demás expresiones artísticas” (Liturgia oficial) y “expresa la riqueza cultural propia del Pueblo de Dios” (Religiosidad Popular). Entre los aspectos a tener en cuenta por el musicólogo enumeró el sentido que le da la comunidad celebrativa y la recepción de la misma, los dos espacios celebrativos (el de la celebración litúrgica y el de la religiosidad popular) y el intercambio de repertorios. Los “movimientos cecilianistas” (ss. XIX-XX) son movimientos de reforma litúrgica, pero también una nueva fuerza de la piedad popular porque propician la creación musical. Han contribuido a la proliferación de ediciones musicales, antologías de cantos para las devociones populares, etc. Al tiempo que promueven la piedad popular, buscan la sencillez compositiva y hacer la liturgia más cercana. En los repertorios de Semana Santa en Valladolid (desde finales del s. XIX y el s. XX) encontramos la presencia del Gregoriano y se abre paso la polifonía clásica: Tomás Luis de Victoria (1548-1611), Maestros de Capilla en la Catedral de Valladolid (Ruiz de Robredo). En la actualidad sólo se escuchan las bandas de las cofradías. “Hay que preservar las tradiciones reales –documentadas–, pero imitar por imitar es un poco triste”. Se trata de conjugar la tradición (recu-

perar el pasado, repertorios inéditos), la innovación (impulso a la creación contemporánea) y la documentación (búsqueda documental de tradiciones). Hoy asistimos a un reverdecer de la Semana Santa. ¿Qué pasa con la música? En Valladolid es preciso un esfuerzo de creatividad musical acordado a la calidad de la imagería castellana. Hay que encontrar la música que realce esa imagería.

Seguidamente los congresistas se desplazaron hasta la Iglesia de San Agustín donde tuvo lugar el **Concierto “Religiosidad popular y música desde el s. XV hasta nuestros días”** a cargo de la **Agrupación Coral “Musicalia”**, bajo la dirección del maestro Ignacio Nieto Miguel. Durante la velada la Coral interpretó un rico y variado repertorio que incluía piezas antiguas de Juan de Anchieta, Francisco Guerrero, Pedro de Cristo o Juan Sebastián Bach, y composiciones más recientes como los “Cinco motetes cuaresmales” de Antonin Tucapsky o la musicalización de célebres textos de Santa Teresa de Jesús (“Soneto” de Juan C. Múgica) y Antonio Machado (“Señor, me cansa la vida” de Juan A. García). Con el templo abarrotado de público, fue el vibrante broche final del día.

El Catedrático de Teología Moral de la Universidad Pontificia de Salamanca, Dr. **José Román Flecha Andrés**, se encargó de abrir la intensa jornada del día 17 con una conferencia sobre la **“Identidad y misión de las Cofradías de Semana Santa”**. Con la soltura y cordialidad habituales, comenzó bromeando sobre su propio nombre de pila –involuntariamente confundido un par de veces al ser presentado– y revelando con orgullo tanto su pertenencia a la Cofradía del Cristo del Perdón de León como su condición de miembro de honor de otra hermandad en Salamanca. La existencia de las hermandades es un “grito profético” en la sociedad. No es fácil afirmar su identidad y misión. Muchas tratan de conservar dos finalidades: el culto y la atención a los hermanos (caridad). S. Juan de Ávila, en el Memorial primero al Concilio de Trento, pedía que se fomentaran estas cofradías de atención a los pobres y enfermos, supervisadas por el obispo. La Encíclica *Christifidelis laici* indica el significado de las asociaciones de laicos en el marco de las fraternidades. Señala cinco criterios sobre la misión de estas asociaciones: la vocación a la santidad, confesar la fe en un mundo sin Dios, el testimonio de una comunión firme y convencida con la Iglesia (incluso con los no católicos), la participación en el apostolado de la Iglesia y el compromiso de una presencia específicamente cristiana en la sociedad. Por lo tanto, se trata de una forma de presencia en la sociedad humana con

toda su ambigüedad. En su discurso a las cofradías (2007), Benedicto XVI exhortaba a “poner en práctica el mandamiento del amor, especialmente a aquellos en dificultades”, a “cuidar la formación espiritual” y al “impulso ascético y misionero”. En relación con su dimensión cultural, el culto litúrgico quiere hacer entendibles los misterios de la redención. Además de representaciones gráficas, requiere representaciones que visibilizan el culto en su dinamismo. El culto cristiano es misterio y solemnidad, no arcano. El misterio de la pasión, muerte y resurrección tiene un lenguaje celebrativo rico en signos y gestos. Las cofradías eran un intento sencillo y osado de acercar a los laicos al altar, de favorecer el cumplimiento pascual (Eucaristía). Aportaban otros ministerios a la celebración. En cuanto a la función de asistencia social de la hermandades, surgieron como formas de piedad popular e iniciativas de caridad a favor de los necesitados durante el tiempo de la Peste Negra (s. XIV) y también con la finalidad de enterrar a los muertos. Tienen, por tanto, la misión de acompañar a enfermos y moribundos y enterrar a los difuntos. Como los hermanos Fosores de la Iglesia primitiva. Las cofradías penitenciales incluyen en sus estatutos obras sociales (hospitales, casas de misericordia, etc.). Otros horizontes de caridad y fraternidad son las hermandades surgidas originariamente para la redención de cautivos (terceras órdenes de Trinitarios y Mercedarios) o para facilitar la dote a las casamenteras... La piedad y la fraternidad son dos valores humanos y cristianos.

¿Cuál es su función hoy en la “ciudad secular” de la que habló Harvey Cox? –años después ha descrito nuestro tiempo en “Seducidos por el Espíritu”–. Hemos asistido a la secularización primero de la técnica, de las ciencias, luego de las artes, del derecho y la justicia, del gobierno... y hoy también de la ética. Pero, a la vez, no se ha perdido la presencia de lo sagrado en el mundo. En cuanto a la identidad de las cofradías, ¿son asociaciones de cristianos creyentes y practicantes? Hay en ellas también “practicantes no creyentes”. Tienen la misión de actualizar la triple misión de Cristo: la evangelización, la celebración y la caridad. La institucionalización de la asistencia consiste en la secularización de tareas que antes hacían los cristianos. Tiene que ayudar a las cofradías a descubrir nuevas formas de presencia cristiana entre los necesitados, entre los “nuevos pobres de la sociedad” (bolsas de pobreza, casas decadentes). Las hermandades tienen que estar abiertas a estas nuevas formas de servicio asistencial. “Somos unos hipócritas: en el Banco Mundial no hay dinero para acabar con el hambre y sí para ayudar a la banca en la crisis financiera actual”. El fenómeno del voluntariado es un signo de los tiempos. También una llamada para las cofradías. El voluntariado no es opcional para el cristiano. Es esencial para la fe cristia-

na y más para las asociaciones cristianas. Hay un horizonte de esperanza. Las hermandades tienen que anunciar valores y denunciar antivalores. Es la suya una misión de anuncio y denuncia. En una sociedad más icónica, lúdica, con procesiones o sin ellas, deben ofertar una forma de vida que sea motivo de atracción con la palabra y con la imagen. En esta sociedad pluralista tiene que haber cristianos que presenten visiblemente los contenidos de la fe. Favorecer la interculturalidad, la presencia de gente de otras religiones, creatividad para mimar como presentamos la fe. Las hermandades tendrán que poner sucursales en lugares vacacionales... “El registro estelar de la eternidad” (Ortega). La afiliación de nuevos hermanos es el ejercicio de la libertad religiosa. Además de anunciar la fe, habrá que anunciar al hombre. La “muerte de Dios” es una encrucijada de la antropología. Las hermandades están llamadas a ofrecer una imagen coherente del ser humano, de la persona. En *Spes salvi* Benedicto XVI se pregunta: “¿Qué pasa a una sociedad que ha perdido la compasión?” El sufrimiento del ser humano no debe ser ignorado. “Ecce Homo”: el valor del ser humano. En conclusión, la misión de las hermandades no debe ser relegada a los documentos, a los museos. Pasa por ayudar a superar la secularización interna y el narcisismo paralizante. No caer en el pecado de la competitividad (méritos, número). También evitar el peligro de la “insignificancia”: no para caer en la tentación del poder, sino para ser fermento en la masa. “Sal y luz”, desde la fuerza espiritual de los misterios que representan. No basta ser “patrimonio cultural” en cada localidad (para el turismo). Hay realidades intermedias y relativas. Pero hay una realidad Absoluta que da sentido a nuestra vida. Las cofradías deben ofrecer a Dios, “la Imagen que busca hoy sin saberlo el ser humano”.

A continuación –alterando lo inicialmente programado– se dio la palabra al prof. **Luis Álvarez Munárriz**, antropólogo de la Universidad de Murcia, repescado tras su ausencia del día anterior. Tras presentar sus disculpas a la organización por el retraso, trató sobre la “**Religiosidad popular en la región de Murcia**”. Son tres las formas o manifestaciones características de la religiosidad popular murciana: rogativas (para pedir agua), romerías y procesiones penitenciales. Estas últimas, que tienen lugar en Semana Santa, son las manifestaciones más globales; las menos localistas. En Murcia capital son diez días en que se rememora la Pasión. Participan quince cofradías. Desde el s. XVIII la Semana Santa de Murcia tiene como aspectos fundamentales el arte (pasos de Salzillo), el espectáculo y la piedad (“auroros”). En la Semana Santa de Cartagena sobresalen el orden, la armonía y el silencio. La de Lorca se caracteriza por la competitividad entre los “blancos” y los “azules”. Volviendo al orden de las intervenciones, el

profesor de Teología fundamental y Secretario del Estudio Teológico Agustiniano, **Pablo Tirado Marro OSA**, presentó la ponencia titulada: **“¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?”**. La religiosidad actual es difícil de definir. En relación con la Semana Santa, se habla de “creyentes no fieles” y de “practicantes no creyentes” a la hora de “vivir el sentido del misterio” (N. Bobbio). “Se rinde culto al Crucificado, pero se trata de Dionisos disfrazado”. La religiosidad popular mezcla la nostalgia de lo eterno y la “nostalgia de la infancia” (E. Salmann). Lo que aporta son señas de identidad. El sincretismo universalista de hoy no da lugar al ecumenismo, sino al individualismo. Tiene un componente (anti-) institucional. El s. XXI debería recrear la experiencia cristiana mediante alternativas no institucionalizadas. No estamos asistiendo al fin del cristianismo, pero quizás sí al del “cristianismo institucionalizado”. La religiosidad popular tiene también un fuerte componente afectivo-emocional. Es la dimensión de una “antropología relacional liberadora”. Otra característica es su valoración de lo estético y lo bello como alternativa a un cristianismo más identificado con el *verum*, y no tanto con el *bonum* y el *pulchrum*. Por último, la religiosidad popular se caracteriza por su contacto con lo profano-mágico. La lógica del neopaganismo (religiosidad neopagana o neomítica), en cambio, está caracterizada por el mecanismo pragmático-social del mito que sirve para tomar distancia de la realidad y “escapar del horror metafísico en que vivimos”. Al respecto, adquieren una particular importancia los espacios y los tiempos porque delimitan al individuo y le dan sentido. Los espacios cristianos han dejado de ser significativos. Lo que configura el neopaganismo son grandes espacios. Las grandes superficies, los gimnasios y los estadios son los grandes templos de la religión neopagana. Los nuevos *topoi* sagrados como las calles durante las procesiones. Por ejemplo, en la Semana Santa de Zaragoza hay “mucho ruido y pocas nueces”. Se celebran cenas el Sábado Santo por la noche como una nueva vigilia pascual con el tributo a Dionisos o Baco. Después del estruendo de la tamborrada, el Domingo de Pascua los jóvenes cofrades se despiden de Dios, de la Iglesia y de los hermanos hasta el año próximo. Otras manifestaciones de esta “religiosidad popular de los jóvenes” o “individualización colectiva” son los “botellones” y el ritual del fútbol. Junto a elementos positivos, la religiosidad popular actual comporta también elementos de riesgo que deben ser objeto de revisión: lo mágico, lo que contribuye a desvirtuar lo trascendente, una antropología individualista, la falta de un “logos interno”, la privatización de la religión. Estos dos fenómenos, religiosidad popular y neopaganismo, se confunden y dialogan entre sí. La religiosidad popu-

lar lleva una indumentaria cristiana, pero funciona con la lógica del neopaganismo.

Desde las 11:00, durante el resto de la mañana y buena parte de la tarde del día 17, se presentaron, una tras otra, un total de 31 **Comunicaciones**, agrupadas en cuatro núcleos temáticos. Por la mañana: “Teología y Antropología” y “Rito y Música e Historia”. Después de la pausa para comer: “Antropología e Historia” e “Historia y otras disciplinas”. Se sucedieron simultáneamente en el Aula Magna y en el Aula San Agustín del recinto académico. Encabezados por el trabajo “*Semana Santa: Mimesis y Anámnesis*” del prof. Santiago Diez Barroso, docente de Filosofía del lenguaje y Epistemología del Estudio Teológico Agustiniiano, dentro de la sección dedicada a “Teología y Antropología”, se ofrecieron estudios sobre la Semana Santa en algunas regiones de Italia (L. Brindi y V. Esposito), sobre la sevillana (R. de la Campa Carmona, F. Díaz Ruiz, J. Gámez Martín y S. Jiménez Barreras), la valenciana (P. García Pilán), el espacio rural (J. Ledesma Blanco) y sobre su aspecto temporal (E. Fernández González). La sección de “Rito y Música e Historia” contó con aportaciones relacionadas con las tradiciones musicales (C. Mateo Sabadell, A. Vallejo Cisneros-C. Vallejo Climent y M. J. Valle del Pozo), la imaginería y otros elementos rituales de la religiosidad popular castellana (R. Alonso Gómez, E. Gómez Pérez, J. Burrieza Sánchez y J. García Bernal), del levante español (J. Buïgues i Vila y A. González Quirós-A. Zambudio Moreno) y de allende los mares (F. Campo del Pozo). Todas las comunicaciones del apartado “Antropología e Historia” versaron sobre trabajos de campo y documentación referidos al marco geográfico castellano-leonés (S. Lipari, P. Panero García, M. García Fernández y C. García Rioja-X. González), a excepción de dos de carácter internacional (M. T. Milicia y B. Santos Caldeira). Por último, en el apartado “Historia y otras disciplinas”, además de trabajos de investigación histórico-artística (R. Panach Rosat, R. Pérez de Castro y J. M. Sabaté i Bosch) se incluyeron estudios arquitectónicos y paisajísticos (J. I. Sánchez Rivera-E. Fraile González y A. Sierra Vallelado).

Siguiendo el horario previsto, el Director del Estudio Teológico Agustiniiano, Dr. David Alvarez Cineira OSA, se encargó de la presentación de **Mons. Cecilio Raúl Berzosa Martínez**, Obispo Auxiliar de Oviedo, que dictó la conferencia de clausura del Congreso. Profesor ordinario de Teología Dogmática en la Facultad Teológica del Norte de España (sedes de Burgos y Vitoria) hasta 2005, es actualmente miembro de las Comisiones Episcopales para la Doctrina de la Fe y Medios de Comunicación Social. Su ponencia –cuyo esquema se repartió entre el numeroso público presente– llevaba por título: “¿*Qué sentido tiene una cofradía en la Iglesia y en la*

sociedad actual? (Claves para una nueva evangelización)". Dando muestras de sus extraordinarias dotes oratorias, abrió su discurso con un inesperado estilo lucano –“Querido Teófilo”– que inmediatamente conectó con el auditorio que ocupaba el Aula Magna. ¿De qué hablamos cuando hablamos de religiosidad (piedad) popular? Hablamos del complejo mundo de cofradías y hermandades, que se presta a distintas interpretaciones y resulta difícil de delimitar. Porque no sólo comprende cuestiones gnoseológicas, también cuestiones de corazón y viscerales. La religiosidad popular es un fenómeno sincrético. No sólo tiene que ver con el catolicismo popular. En la línea de lo que pedía Juan Pablo II es un caso de síntesis entre fe y cultura. En un encuentro en Villagarcía de Campos se expresaron opiniones contradictorias sobre el tema. Alabado por unos como máxima expresión de lo religioso, otros lo denigraban como una forma negativa y equivocada, y la mayoría se inclinaba por un diálogo reposado. No se puede ser maniqueo; todo tiene matices. El menosprecio de la religiosidad popular obedece a tres factores –dos de ellos extraeclesiales–: el fenómeno secularizador y laicista del pensamiento moderno, el influjo del protestantismo y cierta interpretación intraeclesial del Vaticano II más evangelizadora que cúllica o ritualista. ¿Cómo se entiende la piedad popular de hoy? No hay definiciones fáciles. No dirían lo mismo un cofrade, un estudioso o un periodista. Es un fenómeno complejo con muchas dimensiones. Una de ellas es la psico-sociológica: volver a revivir lo experimentado en la niñez, encontrar “señas de identidad en un mundo sin hogar”. ¿Qué buscan los jóvenes que piden ingresar en una cofradía? Hay cuatro motivaciones: asumir unas raíces de *identidad* (conexión con tradiciones locales y familiares), cierto *sentido de lo sagrado* (con ritos relacionados con la amistad, la belleza, “un no-se-qué”), el gozo de la *estética*, la belleza de las expresiones religiosas (la emotividad de imágenes, música) y la influencia del *grupo de amigos/as* (desarrollo del sentimiento tribal, afianzamiento de las relaciones humanas). El peligro de la Religiosidad Popular es que se convierta en “*Religión Popular*” con una dimensión cuasi-política y no meramente cultural o social. La “*Religión Popular*” es la autoafirmación de un poder laical con componente anticlerical. Es una manipulación bajo capa de “hecho referencial o cultural”. En los 60’ y 70’ se produjo un renacimiento de la Religiosidad Popular que germinó influyendo en las tradiciones de cada pueblo. Aunque debe purificarse, es respetada y respetable. En los 80’ se originó la Religión Popular promovida por los nostálgicos y los caciques de lo que debe ser la piedad popular: los políticos en las procesiones, el rechazo de estatutos canónicos, procesiones como actos civiles –“con vísperas antes y luego vino y blasfemias–”. En la Religión Popular, ¿qué pinta el obispo? El Vaticano II habló de respetar

la Religiosidad Popular, “el cristianismo con raíces, con sabor a pueblo”. La Religión Popular, en cambio, representa la instrumentalización de lo religioso con fines políticos, la búsqueda de poder y prestigio personal abierto o encubierto.

Desde un punto de vista descriptivo, las manifestaciones principales de la Religiosidad Popular hoy son las de la estética, las de recuperación del pasado y las que expresan el sentido del misterio. Se puede hacer una tipología de cofradías: sacramentales (culto eucarístico), penitenciales (procesiones) y de gloria (devoción a santuarios, ermitas, patronos). Las asociaciones de fieles se pueden clasificar por su fin (mayor perfección de sus miembros, apostolado), por su relación con la jerarquía (aprobadas, reconocidas) y con relación a sus miembros (laicos, clérigos, mixtas). En cuanto a los rasgos comunes y constantes que definen la Religiosidad Popular: sentido cristiano, presencia de elementos profanos y mágicos, sentimentalismo religioso, sentido penitencial, eucarístico y de oración, expiación, penitencia, protagonismo de los laicos, solidaridad y fraternidad junto a la fiesta compartida. Las cofradías de hoy son eclesiales y potencian los cuatro pilares: la comunión, el anuncio, la celebración y el compromiso. Las claves pastorales para dar respuesta a la religiosidad popular hoy serían: la tolerancia, la total proscripción de lo no cristiano o anticristiano y una sana potenciación y purificación para la “nueva evangelización” que piden los Papas. La Iglesia pide a las cofradías que vivan una auténtica comunión (no cofradías “por libre”), un serio discernimiento de las manifestaciones religiosas (para potenciar, encauzar y purificar), la revisión de los estatutos y reglamentos obsoletos (en concordancia con el Vaticano II y la nueva evangelización), un espíritu dialogante, misericordioso y paciente en los responsables, una buena dosis de humor (son sólo mediaciones para vivir la vida cristiana), unificar criterios ante la religiosidad popular (estudio serio de las devociones, formación, actitud humilde y acogedora, no ahuyentar o excluir, sumar y no restar), despertar la fe auténtica. ¿Cuáles serían los puntos mínimos que pide la Iglesia para renovar las cofradías y hermandades? A las *cofradías penitenciales*: presentar la Pasión en el conjunto del Misterio pascual; a las *cofradías sacramentales*: la integración en la comunidad cristiana parroquial; a las *cofradías marianas*: la presentación del misterio de María en perspectiva bíblica y reconducir la devoción mariana hacia Jesús, el Hijo; a las *cofradías vinculadas a romerías* y procesiones: impulsar una seria espiritualidad purificada de lo mágico o esotérico. Ante el fenómeno de la “Privatización de la fe”, las cofradías son expresión de la confesión pública de la fe. Hoy se quiere meter lo religioso “en la sacristía”. Las cofradías ayudan a “desprivatizar la fe”. Así se hace realidad lo que Juan Pablo II nos

legó: la coherencia en la vivencia del cristianismo y la conciencia de que el cristianismo se propone, pero nunca se impone. “El mejor predicador es fray Ejemplo”.

Terminó su intervención con unas “últimas palabras” de exhortación a los miembros de las cofradías a modo de “*decálogo para seguir caminando*”: 1) ser hermanos junto a otros hermanos, porque formamos parte de la Iglesia, como asociación de fieles; 2) la parroquia es nuestro hogar natural, en cuanto comunidad de comunidades; 3) Jesucristo es el centro y nos hace vivir desde el amor fraterno; 4) Cuatro puntos cardinales que deben guiarnos: el Misterio venerado en las imágenes, la vivencia de la eclesialidad, la necesidad de formación y de un culto digno, y la autenticidad del compromiso social; 5) Los símbolos externos nos identifican, pero no deben absolutizarse. Su objetivo es hacer presente a Cristo; 6) Se necesitan reglas o estatutos actualizados y aprobados por la Iglesia; 7) El cofrade es a tiempo completo, “no por horas o durante un tiempo”. Necesita continuidad expresada en oración personal, celebración de los sacramentos, formación y colaboración en las actividades de la cofradía; 8) En la cofradía se vive la vocación de laicos comprometidos “desde Cristo, en la Iglesia y para el mundo”; 9) Las hermandades tienen que ser solidarias, atentas a las nuevas pobrezas y responder con generosidad; 10) Siempre hay que dar cuenta de nuestros actos y ser transparentes en la gestión (incluida la económica). Unos versos de Gabriela Mistral –“En esta tarde Cristo del calvario...”– pusieron el punto final.

Después de citar a los otros miembros del Comité organizador y agradecer su trabajo, D. José Luis Alonso Ponga, en nombre del mismo, dio las gracias a la Provincia Agustiniiana de Filipinas y a la comunidad religiosa del Convento de Valladolid por la facilitación logística del Congreso. Asimismo anunció la visita guiada al Museo Oriental con que se cerró la jornada y emplazó a los congresistas para la salida del día siguiente hacia Medina de Rioseco, último acto programado del encuentro.

Ramón SALA
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid