



La Semana Santa: una tradición viva

**Julio Grande
(Coord.)**



**EUROPEAN NETWORK OF HOLY WEEK
AND EASTER CELEBRATIONS**
RED EUROPEA DE CELEBRACIONES
DE SEMANA SANTA Y PASCUA

La Semana Santa: una tradición viva

GRANDE IBARRA, JULIO

La Semana Santa: una tradición viva/ Coordinador, Grande Ibarra , Julio: Autores, Timón Tiemblo, María Pía [et al] - Osuna (Sevilla): Red Europea de Celebraciones de Semana Santa y Pascua [2021]

194 p. col 17x24 cm

ISBN 978-84-09-27686-8

1. Antropología Social. - 2. Semana Santa y Pascua

Edita: European Network of Holy Week and Easter Celebrations.
Red Europea de Celebraciones de Semana Santa y Pascua
Autor: Julio Grande (Coord.)
ISBN: 978-84-09-27686-8
Depósito legal: CO 350-2021

Red Europea de Celebraciones de Semana Santa y Pascua.
C/ Sevilla, 37.
41640 Osuna (Sevilla)
España

Reservados todos los derechos.

Julio Grande (Coord.)

La Semana Santa: una tradición viva



**EUROPEAN NETWORK OF HOLY WEEK
AND EASTER CELEBRATIONS**
RED EUROPEA DE CELEBRACIONES
DE SEMANA SANTA Y PASCUA

2021

Índice

Presentación	
<i>Rosario Andujar</i>	9
La Semana Santa española como manifestación representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial en el marco de la Ley de Salvaguardia del PCI 10/2018.	
<i>María Pía Timón Tiemblo</i>	11
Apuntes históricos sobre la Semana Santa en Andalucía Oriental: su conformación en la época moderna.	
<i>Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz</i>	23
Notas para el estudio de la Semana Santa rural en Castilla y León.	
<i>José Luis Alonso Ponga</i>	37
La Settimana Santa in Sicilia: invenzioni, trasformazioni, permanenze.	
<i>Ignazio E. Buttitta</i>	57
La Semana Santa en Andalucía. Modelos estructurales, organizativos y rituales.	
<i>Savador Rodríguez Becerra. Salvador Hernández González</i>	79
Procesión de los Pasos. La Semana Santa en portugués.	
<i>Rui Ferreira</i>	99
Presencia y simbolismo de los “enemigos del alma” en la Semana Santa en España.	
<i>Antonio Luis Galiano Pérez</i>	115
Traditional devotions for de Holy Week an Easter celebrations in Birgu- Città Vittoriosa. Malta.	
<i>George Agius</i>	125
La Semana Santa en Braga.	
<i>Rui Ferreira</i>	135
La Settimana Santa in Sardegna: alcuni casi di studio.	
<i>Sebastiano Mannia</i>	151
Rito, subversión y relato en la Semana Santa de León: el entierro de Genarín.	
<i>María Pilar Panero García</i>	163
The Škofja Loka Passion Play- Processio Iocopolitana and Holy Week in Slovenia.	
<i>Jože Štukl</i>	193

Presentación

Las celebraciones de Semana Santa y Pascua son unas de las manifestaciones de la religiosidad popular más extendidas. Una cita fundamental de nuestro calendario que, año tras año, da cita a miles de devotos, pero también a un ingente número de personas que, desde diferentes ámbitos y con distintas motivaciones participan en un acontecimiento social, religioso y cultural que, desde las diversas realidades locales, ha alcanzado una proyección universal.

La Semana Santa es una tradición que se mantiene viva y con plena vigencia en la actualidad. En su larga historia, estas celebraciones se han transmitido de generación en generación y han sido preservadas, con los necesarios cambios y adaptaciones la cambiante realidad social, por las comunidades portadoras, para llegar hasta nuestros días en un estado de plena vigencia. Unas celebraciones que tienen un fuerte arraigo popular y que se apoyan en su amplia implantación social. De otra manera no hubiera sido posible su continuidad. Es preciso pues reconocer, reivindicar y agradecer a las diferentes cofradías, hermandades y colectivos que día a día y año tras año, velan y trabajan por su pervivencia, su secular esfuerzo por mantener este legado.

Europa atesora un rico catálogo de estas celebraciones que, desde una base común, ha ido desarrollando especificidades locales de especial significado. La amplia distribución de estas celebraciones nos permite encontrar un espacio compartido de la identidad europea que es necesario investigar y difundir. Este es el objetivo de esta obra en la que especialistas de distintas regiones de nuestro continente nos aportan diferentes miradas sobre cómo entender este complejo conjunto de tradiciones. La Red Europea de Celebraciones de Semana Santa y Pascua asume de manera decidida la responsabilidad de contribuir a un mejor conocimiento de este patrimonio europeo; documentar y divulgar son herramientas imprescindibles para la salvaguarda de nuestro patrimonio cultural, tarea en la que queremos poner el máximo empeño.

Esta obra ve la luz en un momento complejo; la pandemia que recorre en la actualidad el planeta está obligando a tomar medidas de gran trascendencia. En esta coyuntura fue necesario suspender buena parte de las manifestaciones de Semana Santa el pasado año y del actual. Es en este momento cuando se hace más necesario que sumemos esfuerzos para mantener vivas nuestras tradiciones y costumbres, preservar su memoria y difundir y salvaguardar este valioso patrimonio inmaterial. Este es nuestro empeño.

Rosario Andujar

Presidenta de la Red Europea de Celebraciones
de Semana Santa y Pascua

LA SEMANA SANTA ESPAÑOLA COMO MANIFESTACIÓN REPRESENTATIVA DE PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN EL MARCO DE LA LEY DE SALVAGUARDIA DEL PCI 10/2015

María Pía Timón Tiemblo
Instituto del Patrimonio Cultural de España
mpia.timón@cultura.gob.es

1.- La figura de manifestación representativa en la Ley de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial.

En primer lugar reflejaremos el concepto de lo que entendemos por Manifestación Representativa.

La Declaración de Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial, por el Estado, parte del reconocimiento de determinados ámbitos patrimoniales de alto valor cultural en España, basados en un patrón cultural común, con la finalidad de establecer una constelación entre los mismos tipos de manifestación que permita hacer pública la especificidad y diversidad existentes en España, sin perder la relación con las otras manifestaciones pertenecientes al mismo patrón. En este nivel de reconocimiento estatal no primará la especificidad de cada unidad, que ya habrá sido o será reconocida por los órganos autonómicos competentes, sino el valor de la diversidad que representa el conjunto de las manifestaciones del mismo ámbito y carácter en el territorio español.

La perspectiva global que exige esta articulación de bienes dispersos territorialmente recaería en el Estado, como garante de la proyección a nivel nacional e internacional. De la misma manera, el Estado debería priorizar la salvaguarda de aquellas manifestaciones más representativas que estén en mayor riesgo de desaparición

Por ello la ley de Salvaguarda de Patrimonio Cultural inmaterial ha supuesto un hito importante para este tipo de patrimonio en España. En ella se especifican las competencias atribuidas a la Administración General del Estado en colaboración con las Comunidades Autónomas y se mencionan las siguientes: La propuesta, elaboración, seguimiento y revisión del Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial; la gestión

del Inventario General de Patrimonio Cultural Inmaterial; y por último la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial mediante la Declaración de Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial.



Juves Santo. Ávila.

De ahí que se incluya en la mencionada Ley todo un artículo, el Art. 12, relativo a la *Declaración de Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial*, estableciendo una serie de circunstancias para poder declararse:

- » Cuando superen el ámbito territorial de una Comunidad Autónoma y no exista un instrumento jurídico de cooperación entre Comunidades Autónomas para la protección integral de este bien.
- » Cuando así lo solicite la Comunidad Autónoma donde tenga lugar la manifestación, previa petición a la misma de la comunidad portadora del bien.
- » Cuando la consideración en conjunto del bien objeto de salvaguardia requiera para su específica comprensión una consideración unitaria de esa tradición compartida, más allá de la propia que pueda recibir en una o varias Comunidades Autónomas.
- » Cuando tenga por objeto aquellas manifestaciones culturales inmateriales que, en su caso, puedan aparecer asociadas o vinculadas a los servicios públicos de titularidad estatal o a los bienes adscritos al Patrimonio Nacional.
- » Cuando el bien posea una especial relevancia y trascendencia internacional para la comunicación cultural, al ser expresión de la historia compartida

- » Una vez que las manifestaciones presentan una o varias de las mencionadas circunstancias, el procedimiento de declaración se desarrollará respetando los siguientes elementos esenciales:
- » En la elaboración del Real Decreto se establecerá una fase de información pública (portadores, titulares de derecho, ad. CCAA y locales).
- » Se recabará el informe del Consejo del Patrimonio Histórico y de las instituciones consultivas especializadas relacionadas con la materia y que se consideren convenientes así como los órganos competentes de las Comunidades Autónomas
- » En la documentación constará una descripción clara dl bien, las comunidades, grupos y ámbitos geográficos en los que se desarrolla o ha desarrollado tradicionalmente, los bienes muebles e inmuebles, así como, en su caswo, las amenazas que sobre el mismo puedan concurrir. La documentación fotográfica, audiovisual, o de otro orden, cuando así sea posible.
- » La Declaración de las Manifestaciones Representativas del Patrimonio Cultural Inmaterial generará la obligación de inscripción de éstas en el Inventario General de Patrimonio Cultural Inmaterial.
- » En el año 2015 se proponen una serie de Manifestaciones Representativas de PCI para ser Declaradas. Las primeras son: El Carnaval en España, la Semana Santa en España y la Trashumancia. Con posterioridad se han declarado además las siguientes Manifestaciones: la Cultural del Esparto en España, el Toque Manual de Campanas, la Fiesta del Sexenni de Morella y en proceso de declaración el Vidrio Soplado en España.
- » Será con el Real Decreto 384/2017, de 8 de abril, por el que se declara la Semana Santa en España como Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial.



Viernes Santo. Hiendelaencina (Guadalajara)

2.- Índice del informe del expediente de declaración de Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial: la Semana Santa de España

A continuación se refleja el índice para que se vean cada uno de los apartados que se incluyen en el Informe del Expediente de declaración:

- » Introducción.
- » Denominación/es
- » Orígenes documentados y atribuidos..
- » Evolución histórica
- » Marco temporal y secuencia de desarrollo.
- » Marco espacial.
- » Caracterización y sus elementos
 - Procesiones
 - Penitentes
 - Pasiones Vivientes
 - Vía Crucis
 - Escenificaciones concretas.
 - Romerías
 - Paisaje sonoro
 - Rituales profanos
 - Juegos y muñecos.
 - Alimentación
- » Organizaciones.
- » Bienes muebles e inmuebles y entornos vinculados.
 - Bienes muebles
 - Bienes inmuebles.
 - Entornos vinculados.
- » Interpretación y simbolismos
 - La Semana Santa como ritual
 - Religiosidad y devoción popular: una mezcla de fe y cultura
 - La Semana Santa como expresión identitaria.
- » Percepción e implicación de la población
- » Proyección internacional.
- » Salvaguarda.
- » Bibliografía y documentación asociada.



Bercianos de Aliste (Zamora).

3.- Relación de manifestaciones de Semana Santa declaradas BIC por las Comunidades Autónomas.

Incluimos una serie de manifestaciones españolas de la Semana Santa declaradas por distintas Comunidades Autónomas como Bienes de Interés Cultural Inmaterial. Se refleja en dicha relación la fecha de declaración:

- » Caramelles de Pascua de Ibiza (2011)
- » Tamborada de Hellín (Albacete- 2011)
- » Tamborada de Tobarra (Albacete- 2015)
- » Conjunto de celebraciones que tienen lugar el Jueves y el Viernes Santo en Bercianos de Aliste (Zamora- 2014)
- » Pasión Zamorana: ritos, esencia y territorio (2015)
- » La tradición del bordado de Lorca (Murcia- 2014)
- » El patrimonio cultural de los Disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra (La Rioja- 2015)

4.- Justificación de la declaración.

La Semana Santa, la conmemoración de la Pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, comprende toda una serie de celebraciones, entre las que destacan las procesiones y multitud de prácticas rituales, con una gran diversidad de expresiones por todo el territorio español, generando una gran riqueza de valores culturales y sociales que han determinado el reconocimiento por parte de las administraciones de considerarse Patrimonio Cultural Inmaterial.



Viernes Santo. La Granja (Segovia).

Son muchos los valores culturales que se pueden destacar, mencionamos entre ellos:

- » **La diversidad.** En primer lugar, debe destacarse que no existe un único modelo de celebración de la Semana Santa española, sino que esta manifestación encuentra en el país múltiples variables. Es, por tanto, un fenómeno plural que aun compartiendo rasgos esenciales a lo largo de la geografía española no permite establecer modelos unitarios de fiesta. Así pues, no hay una única forma de celebración de la Semana Santa, tenemos ejemplos muy diferentes, como en Castilla y León, donde las procesiones son austeras y en un clima de recogimiento, frente a la Semana Santa de Sevilla, donde hay una mayor exaltación pública del fervor religioso y la devoción por las imágenes.
- » **La importancia histórica.** En cuanto a la importancia histórica de la Semana Santa en los diferentes lugares de España, la documentación sobre las formas de celebración de la Pascua se remonta a la Edad Media, y su evolución histórica informa de los cambios políticos, religiosos y sociales acaecidos en el territorio peninsular a lo largo de los últimos siglos. Comprende, por tanto una gran diversidad de valores culturales, desde su función como forma de expresión de la religiosidad popular, a su papel como marcador identitario. A su vez la Semana Santa, puede considerarse como vehículo de transmisión de conocimientos tradicionales que se vinculan con determinados oficios artesanos y que generan, en muchos de los casos, obras muebles e inmuebles de acusado valor artístico.
- » **El fuerte valor identitario.** Estas expresiones siguen siendo referentes identitarios, no solo para el mundo católico, sino para gran parte del conjunto de la población y para las comunidades implicadas, que han convertido a la Semana

Santa en un fenómeno plural en el que participan todos los géneros y capas sociales, en muchos casos al margen de la estricta práctica religiosa.

- » **El asociacionismo.** Referencia fundamental merecen las cofradías y Hermandades, no solo como agentes centrales en las celebraciones de la Semana Santa, sino también como exponentes de la capacidad de estructuración social y de las diversas formas de sociabilidad que se observan en el periodo de Pascua. Las cofradías, las organizaciones directamente vinculadas a estas manifestaciones culturales, han experimentado en los últimos años una apertura a la participación de la población femenina y de la sociedad general, funcionando como agentes de transmisión de todos los conocimientos y prácticas relacionadas con la Semana Santa, a través de escuelas no formales, influyendo de esta forma en el ciclo anual, pues desarrollan su actividad a lo largo de todo el año, y no solo en el periodo pascual. Como muestra de su enorme importancia destacar que en la actualidad existen aproximadamente tres millones de cofrades, repartidos entre alrededor de 10.000 cofradías por todo el territorio nacional.
- » Como cualquier otra fiesta, la Semana Santa funciona a modo de **marcador de identidad**, como han indicado múltiples estudios los últimos años. Algunos han visto, además, una respuesta a la globalización presente en Europa a través de la revalorización de lo tradicional y local. La revitalización de rituales como el que nos ocupa y el auge del asociacionismo es, de este modo, una expresión de identidad colectiva y de apropiación cultural de los símbolos religiosos. Las cuadrillas, hermandades y cofradías son una muestra de esta sociabilidad y, si bien existen tensiones y conflictos por las relaciones de poder como en cualquier otro grupo social, normalmente son el germen de una identidad grupal de menor tamaño, que a su vez se construye por oposición: la pertenencia a un grupo supone no pertenecer a otro diferente. En la actualidad existe, en definitiva, un sentimiento de pertenencia mayor incluso que en otras épocas.
- » **La riqueza de los conocimientos y de los oficios tradicionales vinculados.** Aspecto de gran importancia, también, son los aspectos materiales de las celebraciones de Semana Santa, -los pasos, la imaginería, los textiles y objetos relacionados- son en muchos casos de un gran valor no solo simbólico, sino también artístico, formando parte del Patrimonio Histórico español. Están estrechamente vinculados, en ocasiones, a una serie de oficios tradicionales y talleres artesanos que merecen el reconocimiento y valorización social e institucional.
- » **Importancia de la música y la gastronomía.** Tampoco podemos olvidar, vinculado estrechamente con esta manifestación cultural inmaterial de la Semana Santa aspectos tan importantes como la música y la gastronomía.
- » **La proyección internacional.** Además, hay que destacar que la Semana Santa en España, como un fenómeno plural, tiene una gran proyección internacional, en espacial para Latinoamérica, no solo como referente religioso, sino también como referencia social e identitaria. A partir de la conquista española de algunos territorios latinoamericanos llegó la evangelización cristiana y con ella las fiestas religiosas como la Semana Santa. La imposición del Cristianismo fue una de las intenciones más tempranas, por lo que promovieron las celebraciones que impregnaran de fe cristiana a los indígenas, entre las que destacaban las procesiones encabezadas por el clero, ya tradicionales en España desde la época medieval. Poco a poco fueron creciendo en importancia y tamaño, y se aportaron

desde territorio español un buen número de imágenes y decoraciones. Así ocurrió en Nuevo México y la ciudad colombiana de Popayán, que fue centro económico y político ya que algunas instituciones coloniales como la Real Casa de la Moneda fueron instaladas allí. La Semana Santa de Popayán, de clara influencia hispánica, fue inscrita en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO en el año 2009. En España, hasta 20 Semanas Santas han sido declaradas Fiesta de Interés Turístico Internacional.

Por su parte, en otros lugares del mundo como el sur de Italia, la Semana Santa española, con su dramatismo y espectacularidad, ha dejado un poso muy especial que se puede ver en los capirotos, la luz de las velas y los pasos. En Sicilia los reyes españoles impusieron congregaciones religiosas basadas en las gremiales que se han mantenido hasta hoy; entre ellas, destaca la Addolorata de Viernes Santo, con cierto parecido a la Virgen de la Macarena sevillana.

5.- Percepción e implicación de la población española.

La Semana Santa constituye en la actualidad no solo un periodo de expresión religiosa, sino que para la mayoría de la sociedad supone unos días de vacaciones, el mayor conjunto de días disponibles, sin obligaciones de trabajo, entre Navidad y verano. Es un periodo festivo en todo el país, tanto para el calendario estudiantil como el profesional. Un ciclo vacacional de carácter religioso, pero institucionalizado como no laboral en el calendario laico.

En cuanto al nivel de implicación de la población, debe distinguirse entre las actitudes hacia la Semana Santa la vinculación de tres colectivos: en primer lugar las cofradías y hermandades, en segundo lugar el de la población local del lugar donde se desarrollan las procesiones; y en tercer lugar la población foránea, relacionada con el turismo y con el atractivo turístico de estas manifestaciones culturales.

En cuanto a las cofradías y Hermandades, ya se ha referido el papel central que desarrollan en las procesiones, como protagonistas no solo de los recorridos y del porte de los pasos, sino también esenciales en la organización y como agentes portadores de los conocimientos relacionados con estas manifestaciones.

Resulta de interés hacer mención del papel desempeñado por la mujer en las cofradías, que a lo largo de toda su historia ha resultado mucho más activo de lo que a priori puede parecer. Las mujeres han podido ser cofrades desde la Edad Media, valga de ello el ejemplo leonés de la cofradía de Angustias, fundada con toda probabilidad durante la segunda mitad del siglo XVI y tradicionalmente considerada la más antigua de ciudad. Esta Hermandad acoge desde sus orígenes mujeres cofradas, como se las denomina en la Regla de 1611 de la penitencial de Jesús Nazareno. Con la aparición de este interesante documento, quedó demostrado que esta compañía, actualmente formada exclusivamente por hombres, tuvo hermanas en su seno hasta los primeros años del siglo XX.



Los Picaos. San Vicente de la Sonsierra (La Rioja)

En este sentido, durante las últimas décadas, multitud de episcopados, principalmente de Andalucía, han propiciado la incorporación de la mujer a la vida cofrade. Entre todos ellos, el caso más paradigmático es el de Sevilla, cuyas normas, aprobadas en 1997, dejaban claro que la admisión quedaba abierta a cualquier bautizado y que todos los hermanos, de ambos sexos, gozarían de voz y voto en las deliberaciones de los respectivos cabildos.

En cuanto a la población local no perteneciente a cofradías o hermandades, y sin un papel activo en la organización y desarrollo directo de las manifestaciones, suponen un colectivo de importancia, pues en la Semana Santa se intercalan las vivencias religiosas con las motivaciones culturales. La Semana Santa puede experimentarse de una forma

más pautada, dictada por las autoridades religiosas, y otra manera más relacionada con la experiencia de la fe familiar e íntima. Muchas personas participantes en las celebraciones pascuales prefieren una opción todavía más alejada de las normas eclesíásticas, y más cercana a tradiciones y conmemoraciones personales. Este tipo de celebraciones tiene una capacidad de convocatoria en general mayor que las de eventos no religiosos precisamente por su capacidad de impregnar no solo la vida religiosa de las personas sino gran parte de su herencia cultural. De esta forma, la población local que participa de la Semana Santa de forma indirecta, por ejemplo asistiendo a las procesiones como espectadora, cumple una importante función de perpetuación social.

Por último, en la actualidad muchas Semanas Santas en España se encuentran irremediablemente ligadas al turismo, al constituir las procesiones, y el clima general festivo, atractivos culturales muy fuertes para el público visitante, de manera que hay lugares como Sevilla, Murcia o Valladolid, por citar tres ejemplos de diferentes estéticas de Semana Santa, que durante el ciclo festivo pascual se convierten en focos de atracción turística. Es este un fenómeno de gran importancia económica, pero también cultural, pues implica una serie de riesgos como la descontextualización de las manifestaciones la Semana Santa a causa de la masificación, su teatralización o su adaptación a las demandas del sector turístico.

6.- Riesgos y amenazas detectadas.

La Semana Santa es una manifestación cultural inmaterial que en España, tal y como hemos expresado, se encuentra fuertemente arraigada, sin embargo, sí existe un peligro claro de desvirtuación o de cambio de esencia promovido por tres factores:

- » **El turismo masivo.** Las procesiones y romerías propias de este periodo movilizan a cientos de miles de personas, desde quienes se desplazan de las ciudades a los pueblos para reencontrarse con sus tradiciones y sus raíces hasta turistas que acuden desde lejanos lugares de todo el mundo. El impacto económico de estos días en, por ejemplo, la ciudad de Sevilla, supera los 240 millones de euros, lo que convierte a esta fiesta en un ejercicio muy rentable para los servicios y el crecimiento de la ciudad. Sin embargo, un turismo mal planteado puede suponer un grave riesgo para el mantenimiento de los valores y los elementos pascuales.
- » Es necesario promover estudios de público no tanto en grandes ciudades como en pequeños municipios con celebraciones con vocación más minoritaria que son descubiertos por los visitantes y cuya afluencia puede desbordar a los agentes protagonistas. Por ejemplo, la procesión de Jueves Santo en Bercianos de Aliste aumentó en cientos su número de visitantes a partir de su declaración como Bien de Interés Cultural Inmaterial en 2014, lo que puede ser origen de tensiones o desvirtuaciones de la práctica si continúa esta tendencia.
- » **El escaso apoyo a los oficios tradicionales asociados.** Los objetos litúrgicos, la imaginería, los textiles y otros bienes muebles tienen una importancia crucial en

el desarrollo de estas expresiones. En estos objetos se centra a menudo todo un oficio artesano que es necesario fomentar para posibilitar que la manifestación cultural inmaterial pueda continuar realizándose. Por ejemplo, las tradicionales palmas del Domingo de Ramos tienen un foco productor y comercial muy importante en la ciudad de Elche (Alicante), aunque existen también talleres de elaboración en la zona del Priorato catalán y en Andalucía. Su palmeral fue declarado Patrimonio Mundial en 2000 pero el mantenimiento, el uso y el desarrollo de productos asociados depende en gran medida del oficio de palmero, una labor arriesgada y no reconocida lo suficiente desde el punto de vista social. Por otra parte, sería conveniente que los talleres artesanos donde se producen este tipo de bienes contaran con mayor apoyo institucional. Mencionamos también los talleres de bordados de las cofradías de Sevilla.

- » **Carencia de planes específicos de salvaguardia** para los bienes declarados. Los famosos desfiles bíblico-procesionales de Lorca (Murcia) presentan una gran espectacularidad gracias al bordado de los mantos, estandartes y vestimentas de sus participantes y de sus imágenes. Este bordado fue declarado BIC en el año 2014, pero la salvaguarda tanto de la técnica como de la práctica procesional asociada pasaría principalmente por fomentar la transmisión de los conocimientos a las generaciones futuras.

Confiamos en que aparezca próximamente un desarrollo parcial de la *Ley 10/2015 de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial* en el que además de la valorización de los bienes declarados se establezcan Planes específicos de protección con estrategias y acciones concretas de salvaguardia para ellos.

Bibliografía

- Agudo Torrico J. (1993): 'Religiosidad popular, territorio y poder; santuarios supracomunales y simbolización de las relaciones intracomarcales', en *Revista de estudios andaluces*, 19, pp. 97-127.
- Albadalejo Ibernón, N. A. (coord.) (1994): *Rito, música y escena en Semana Santa*, Madrid, Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid.
- Alonso Ponga J. L. (coord.) (2010): *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- Gamero Ruiz, E. (2016): "El Patrimonio Cultural Inmaterial: comentarios a la ley estatal 10/2015, de 26 de mayo" en *Revista General de Derecho Administrativo*, 43, pp. 2-23.
- Hoyos Sancho, N. (1959): *Semana Santa*, Madrid, Publicaciones Españolas.
- Jimeno Jurio, J. M. (1973): *Folklore de Semana Santa*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra.
- Marzal Raga R. (2018): *El Patrimonio Cultural Inmaterial. El impacto de la Ley 10/2015, de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Generalitat Valenciana. Aranzadi.
- Muñoz Carrión, A. y Tomon Tiemblo, M. P. (2018): "La imposibilidad de separar lo inmaterial de lo material en las manifestaciones culturales" en *EREBEA, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 8, pp. 45-60.

APUNTES HISTÓRICOS SOBRE LA SEMANA SANTA EN ANDALUCÍA ORIENTAL: SU CONFORMACIÓN EN LA ÉPOCA MODERNA

Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz*

Universidad de Granada

mlopez@ugr.es

La Semana Santa andaluza entendida como fenómeno procesional es una realidad inseparable del florecimiento de las cofradías denominadas de penitencia y sangre. Estas asociaciones, mayoritariamente de seglares, tuvieron y tienen como función específica realizar estación de penitencia en los días de Semana Santa, pero en cuanto a su naturaleza comparten con el conjunto de la realidad confraternal la promoción del culto (en este caso a la Pasión de Cristo) y la labor benéfica en favor de sus asociados. Por supuesto, se trata de un fenómeno poliédrico y además vivo, que admite diversos registros de interpretación; aquí nos ceñimos al histórico y especialmente para la época moderna, que es cuando se consolidó y se revistió de la impronta barroca que lo caracteriza, asumiendo que la religión se hallaba entonces inculturada y, por tanto, era patrimonio de la comunidad en su conjunto. Su dimensión festiva era incuestionable, y en particular su capacidad para invadir la calle y romper la rutina laboral cotidiana. Uno en esencia, este movimiento ofrece indudables peculiaridades locales, que en este estudio se concretan en el ámbito de Andalucía Oriental.

1. Orígenes y controversias sobre la práctica penitencial

La realidad procesional en Semana Santa era ya habitual en la Baja Edad Media, tal vez como derivación de prácticas devotas muy extendidas: la dramatización de la Pasión y Muerte de Jesús como complemento a la liturgia de los días santos, la creciente devoción a la figura de Cristo en su más descarnada humanidad (con expresiones bien elocuentes en el campo del arte) o la imitación de la senda dolorosa de Jesús, recreando el vía crucis o “calle de la amargura” con la mayor fidelidad posible a los santos lugares de Jerusalén. En este último campo la orden franciscana tuvo un protagonismo esencial a la hora de velar por la correcta implantación de las llamadas “vías sacras” allí donde eran solicitadas, destacando especialmente en una orografía ascendente, desde el llano hasta un

* Investigación inscrita en el proyecto del Ministerio de Ciencia e Innovación PID2019-104127GB-I00/AEI/10.13039/501100011033.

montículo representativo del Gólgota o del llamado a menudo “monte de la Resurrección”, como ocurre en el Sacromonte de Granada. A ello se unían las meditaciones cada vez más extendidas sobre la Pasión y Muerte de Cristo, con piezas literarias dirigidas al fiel de forma directa, pulsando su estado de ánimo, interrogándole sobre su vigor espiritual. Algunas propuestas resultaron muy novedosas e impactantes como la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis (1441).

El terreno estaba abonado: ese interés por “imitar” era fundamental en la praxis religiosa, no en vano los cristianos son los seguidores de Cristo, y ese seguimiento no estaba exento de la cruz; al contrario, Jesús invitó a tomar la cruz a la hora de seguir sus pasos. La disciplina pública inspirada por las cofradías de penitencia entronca de este modo con la práctica medieval de los flagelantes, desde luego en su aspecto externo (autoflegalación), pero en parte también en su motivación (práctica de la penitencia pública), derivada de una angustia vital para la que resultaban un buen caldo de cultivo las crisis bajomedievales. Pero hay diferencias ostensibles, entre las que sobresale la fidelidad a la jerarquía eclesiástica. Muchos de esos movimientos, especialmente los extendidos en el siglo XIV, eran completamente espontáneos y a veces resultaron desafiantes e incluso heréticos. Desde el principio se cernieron sobre ellos dos líneas críticas que acabarían confluyendo: una era doctrinal y se planteaba la licitud de las prácticas autolesivas desde la óptica evangélica, es decir, si obedecían a un auténtico impulso de la caridad y se atenían estrictamente a las exigencias cristianas, como sopesaba el teólogo Jean Gerson y las discusiones del Concilio de Constanza a raíz de la proliferación de flagelantes en la Baja Edad Media; la otra era disciplinar, más pragmática, cifrada en la necesidad de someter tales prácticas populares, como en general ocurría con el universo asociativo de las cofradías cada vez más constreñido por la autoridad eclesiástica, que imponía sobre ellas su control y deber de orientación.

2. El influjo de Trento: liturgia y religiosidad popular

No es casual que sobre ambos aspectos incidieran la directrices tridentinas, reforzando esa tradición de la Iglesia por mantener bajo su égida, tanto los aspectos doctrinales implicados en las expresiones populares de piedad, como fue, entre otros, la definición del valor y alcance de las imágenes sagradas que tanto condicionaría a las artes en sus diversas modalidades, como los aspectos disciplinares que acabaron convirtiendo a las hermandades y cofradías, y fórmulas similares, en instrumentos de disciplinamiento social (ya lo eran *per se*) bajo la autoridad del ordinario, que de este modo insertaba en su estrategia pastoral las fórmulas asociativas del laicado, tradicionalmente surgidas desde abajo. De manera que durante unos dos siglos, hasta que en el ámbito de la religiosidad popular hacen mella las críticas ilustradas del siglo XVIII (procedentes algunas de ellas de la propia jerarquía eclesiástica), sus prácticas públicas y multitudinarias conocieron un notable esplendor que tiene como trasfondo un maridaje (imperfecto y con roces, desde luego) entre la mal llamada Iglesia oficial y la religiosidad popular, término por cierto también polémico. No fue fácil ese equilibrio. Baste decir que la práctica de la disciplina pública ordenada en las hermandades de la Vera Cruz, de clara inspiración franciscana,

sólo fue sancionada por el papa Paulo III mediante la endeble fórmula de un *vivae vocis oraculo* en 1536, previa petición del cardenal don Francisco de Quiñones.

La teología, la mística y en general la literatura devocional resaltaron, por tanto, los misterios de la Pasión, de manera muy efectiva y sensorial, como pretendía la estrategia católica contrarreformista para que el mensaje religioso calase en las gentes a través de gestos que acababan haciéndose cotidianos. De ahí la importancia de objetos domésticos, muchos de ellos recomendados con carácter catequético por San Juan de Ávila, como son cruces, escapularios, medallas y rosarios, e incluso frascos con agua bendita y, por supuesto, estampas religiosas. Todo ello contribuía a reforzar una religión-ambiente, una religiosidad devocional que alcanzaba la dimensión más específica de piedad popular cuando invadía el espacio público, el mundo de la calle. Los enclaves sagrados salpicaban la topografía de ciudades y pueblos, por supuesto con grandes templos conventuales e iglesias parroquiales, pero también con pequeñas ermitas, cruces y tribunas callejeras, en muchos casos ligadas a la devoción pasionista, de modo que favorecían lugares de oración iluminados (a veces día y noche, lo que resultaba tranquilizador en una época sin alumbrado público) o estaciones para el rezo del vía crucis y la parada de una procesión.

La Iglesia admitía estas manifestaciones externas de piedad como extensión de la liturgia, en particular de los días grandes de la Semana Santa, es decir el Trisagio Sacro, que engloba los oficios del Jueves, Viernes y Sábado Santo, día éste en el que se conmemoraba entonces la Resurrección. Todo ello con un revestimiento especial de los templos, como el que proporcionaba el majestuoso Monumento eucarístico del Jueves Santo o los velos que cubrían con su color morado algunos espacios de las iglesias en la jornada del Viernes Santo. Estos elementos externos introducían a los fieles en el sentido profundo de los días santos y eran el preámbulo necesario a las manifestaciones públicas de piedad, como las estaciones de penitencia, que en realidad derivaban de la liturgia oficial de la Iglesia.

Además de los actos litúrgicos, era costumbre completar esas jornadas con conmovedores sermones dirigidos a los fieles para provocar su conversión, como los del Mandato, la Pasión, las Siete Palabras o la Soledad de María, sin contar con ceremonias paralitúrgicas como el desenclavamiento de la cruz. De esta forma la oratoria reforzaba la liturgia, y a ambas se añadían en lógica continuidad las procesiones por las calles, junto a la labor de las hermandades sacramentales en el ornato y vela del monumento eucarístico del Jueves Santo. Toda una magnificación de los sentidos, si bien la palabra y la visión seguían siendo esenciales, que supo traducir los impulsos sensoriales en estímulos emocionales y anhelos espirituales. Es bien sabido que muchos santos de nuestro Siglo de Oro (San Juan de Ávila, San Juan de Dios, San Ignacio de Loyola, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús) fueron firmes partidarios de tales expresiones de la piedad popular, en especial de la veneración de las imágenes sagradas.

3. Florecimiento de la estación de penitencia

Las procesiones se realizaban inicialmente en las jornadas del Jueves y Viernes, a lo sumo el Sábado de Gloria, pero con el tiempo este marco temporal se amplió y los desfiles procesionales fueron ocupando los restantes días de la semana, comenzando por el Domingo de Ramos –en el que sí existía la procesión de las Palmas, enraizada en la liturgia de ese día– para concluir con el Domingo de Pascua (de Resurrección). Esta progresión en la época moderna sólo se observa en grandes ciudades, extendiéndose al resto de localidades ya en época contemporánea, especialmente en el siglo XX. Pero en las áreas rurales la esencia de la Semana Santa se mantiene en la tarde del Jueves Santo, y en la mañana y tarde del Viernes. De hecho, a esos tres momentos corresponde en origen la práctica procesional de tres modelos cofrades muy arraigados por todo el país, que son, respectivamente, las hermandades de la Vera Cruz, las cofradías de Jesús Nazareno y las del Entierro de Cristo y Soledad de María. En Granada las tres más antiguas fueron la Vera Cruz, las Angustias y la Soledad (López-Guadalupe y López-Guadalupe, 2002).

3. 1. La Vera Cruz y el modelo de la disciplina pública

Pese a los mencionados antecedentes medievales (Sánchez, 1987) y a una escasamente conocida práctica penitencial en el siglo XV, y tal vez antes, exaltada por el “discurso de los orígenes” (inmemorialidad) tan asentado en el ámbito cofrade, la Semana Santa propiamente dicha es deudora de la procesión de disciplinantes y arranca de la devoción a la Vera Cruz y de las cofradías de ese título. En su origen o poco después, según los casos, esta modalidad confraternal se relaciona inequívocamente con la orden franciscana, principal valedora de una devoción extendida aún en pueblos recónditos; en la mayoría de los lugares constituye la cofradía penitencial más antigua. Es importante subrayar, como ocurre en el caso de Granada, que esa devoción surgió a menudo de manera espontánea, si bien los franciscanos acabaron acogiéndola bajo su amparo y le imprimieron su sello propio, logrando su difusión por toda España, ya fuera mediante la erección de cofradías en sus propios conventos, ya a través de una amplia predicación misional que las llevó a iglesias parroquiales en numerosos enclaves rurales.

Su eclosión procesional así definida tiene lugar a partir de ese *vivae vocis oraculo* del 1536, en cuya consecución tuvo gran protagonismo la orden seráfica. Venía a sancionar el ejercicio piadoso de la autoflagelación expiatoria en la noche del Jueves Santo mediante la consecución de indulgencias, lo que constituía un acicate para sus propios hermanos y seguidores. De ese modo, se convertía en recomendable una práctica largamente cuestionada. Durante algunas décadas el protagonismo en los cortejos correspondió ante todo a los hermanos de sangre, llamados así porque la derramaban de forma muy efectista sobre sus hábitos blancos (Vera Cruz) o de otro color. La imagen sagrada no resaltaba en demasía y con frecuencia se usaban sencillos crucifijos de mano e incluso imágenes de gloria de María revestidas de luto y dolor. Y además las celebraciones de la Vera Cruz no se limitaban a la Semana Santa, destacando la festividad de la Invención de la Santa Cruz (3 de mayo), jornada festiva en la que también se practicaba la disciplina pública, del mismo modo que las cofradías del Dulce Nombre se centraban en la festividad de la Circuncisión (Gil, 1997: 166). Con esto conviene advertir del riesgo de focalizar tan arra-

gadas tradiciones en la sola realidad de la Semana Santa. No fue así en sus orígenes y habría que abundar más en la dimensión propiciatoria de aquellas asociaciones de laicos, muy relacionada con los avatares de la época, en especial la precariedad de la salud de los hombres y la incertidumbre derivada de una subsistencia estrechamente dependiente de las coyunturas meteorológicas. Sólo a partir de esta dimensión podremos comprender con mayor verismo, y más allá de lo simplemente devocional y emocional, lo que el ser cofrade suponía para sus protagonistas en los siglos pasados.

El modelo procesional más extendido, derivado de la Vera Cruz, presentaba en la calle a los penitentes con la espalda desnuda y el rostro cubierto. Muchas cofradías de las más diversas advocaciones adoptaron esta práctica procesional que se entendía como una catarsis colectiva con la intención de restablecer mediante el sacrificio la alianza con la divinidad quebrantada por el pecado, una senda de conversión (Rodríguez, 1989). Lo normal es que los disciplinantes fueran miembros de la cofradía en la que participaban y, siguiendo sus reglas, asumieran voluntariamente ese sacrificio. Pero era frecuente la presencia de cuadrillas de disciplinantes que alquilaban sus servicios a una u otra cofradía, según su conveniencia. Esto dio lugar a multitud de abusos que denunciaron las autoridades eclesiásticas (como su prohibición en el temprano sínodo accitano de 1554) y los escritores de la época: plantes y cambios de procesión al abrigo del mejor postor, disciplina “delegada” de algunos hermanos en otras personas previo pago, poca edificación en sus conductas (embriagueces, blasfemias, quebranto del ayuno), escasa obediencia a las autoridades de la cofradía y frecuentes galanteos, ya que la autodisciplina se traducía en una suerte de virilidad capaz de captar la atención femenina.

Fue común en distintas comarcas de Almería la presencia tardía de hermandades “de los Apóstoles”, cuyos doce miembros –plazas muy cotizadas– conservarían la costumbre de autoflagelarse, pero ya en el siglo XVIII participaban activamente en la Semana Santa en escenas como el Lavatorio, custodiando el Monumento y en las procesiones, propagando ejemplaridad de vida (confesión y comunión) y de comportamiento (fraternal unión entre ellos) para que sus “representaciones” (“pasos a lo vivo”) sirvieran de edificación al pueblo fiel. En Alboloduy además portaban los tres pasos: morado para el Nazareno, marrón para San Juan y negro para la Dolorosa, son los célebres “entunicaos” (Sánchez, 2009: 89).

3. 2. Modelos procesionales alternativos y afán de ornamentación

Sobre el modelo veracruziano el avance de la Semana Santa procesional fue imparable y aún más desde la clausura del Concilio de Trento, que diseñó una estrategia de exaltación religiosa como herramienta de afirmación de la catolicidad e instrumento catequético, conectando estrechamente con las manifestaciones externas de las cofradías, en particular las penitenciales. La enorme proyección de las imágenes sagradas, de las prácticas rituales, de los ejercicios devotos y de los sacramentos (en este caso, la confesión y la comunión solían exigirse a los cofrades antes de realizar su pública estación de penitencia) favorecieron ese proceso expansivo hasta límites insospechados. En la geografía andaluza, en sus ciudades y pueblos, la Semana Santa estaba ya plenamente

arraigada con un sobresaliente respaldo popular a finales del siglo XVI. Las órdenes religiosas (mendicantes sobre todo) contribuyeron sobremanera a este proceso, y algunas se ligaron a determinados modelos procesionales o advocaciones. Aunque no de forma tan rotunda como la asociación de la Vera Cruz a la orden de San Francisco, cabe mencionar el lazo del Dulce Nombre de Jesús (Nazareno) con la orden de Predicadores o, en Granada, la vinculación de la Soledad de María con la orden del Carmelo (Crespo y Valverde, 2018) y de Jesús Nazareno con los carmelitas descalzos. Pero también surgieron muchas cofradías penitenciales en parroquias e incluso en ermitas u “hospitales” propios de esas corporaciones. Sus imágenes eran muy veneradas, a fuer de ser consideradas milagrosas.

Las cofradías de Jesús Nazareno introdujeron otro modelo procesional en torno al último tercio del siglo XVI. En Granada destaca la influencia que San Juan de la Cruz pudo tener sobre un modelo de imitación de Cristo basado en el seguimiento no cruento, que se plasma en hermanos de hábito generalmente morado con la cruz al hombro detrás del paso de Jesús Nazareno (Szmolka, 1992). Estas procesiones de “las cruces” o de “Santa Elena”, santa a quien solían venerar, acabaron teniendo un gran arraigo en toda Andalucía y en ellas la imagen sagrada jugaba ya un papel predominante; comenzaba a relegarse la figura, siempre polémica, del disciplinante.

Pero en uno y otro modelo procesional –Vera Cruz y Jesús Nazareno– participaban también “hermanos de luz” (alumbrantes), destinados a iluminar el recorrido con sus hachas o cirios. Sin duda se potenciaron en el siglo XVII, cuando se conforma la “procesión barroca”, completamente centrada en las imágenes y en las andas en las que se portaban (“pasos”), de pequeñas dimensiones pero cada vez más ornamentadas. Los nazarenos con su ofrenda de cera y los portadores de los pasos (con distintos nombres, horquillero, cargador, costalero, correonista, andero...) eran claves en esos cortejos, que cada vez se fueron enriqueciendo más y más con elementos figurativos y simbólicos, como personajes bíblicos y sibilas, ángeles y pasos alegóricos, “incensarios”, “apóstoles” y soldados romanos (“armaos”), “cuarteles”, “vegas”, “judeas”, “chías” y diverso tipo de acompañamiento musical –muy generalizada la música de capilla–, no faltando la creciente presencia de insignias, cada una con su peculiar significado, como por ejemplo el simpecado, símbolo de la cruzada hispana en pro de la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción de María.

4. Valor de la imagen sagrada y avance de la barroquización

La hermandad de Jesús Nazareno de Alcalá la Real ilustra bien la nueva realidad. En su cortejo, entre 1664 y 1694, se constata la presencia de soldados y sayones, de los setenta y dos discípulos de Cristo y de las doce tribus de Israel, del Buen y del Mal Ladrón, de Barrabás, de Longinos, de Simón de Cirene, del rey David, de Caifás, del verdugo, de letrados y evangelistas, de Pilatos, la “mozuela”, Sansón, Herodes, Herodías... y hasta la representación simbólica –como si de una teofanía se tratase– de planetas, ángeles y profetas (López-Guadalupe, 1997: 205).

Se ganó en ornamentación y en ritualismo, como fiel expresión de la Contrarreforma, en teatralidad y espectacularidad, añadiéndose encuentros de imágenes y bendiciones a

la multitud, utilizando imágenes articuladas (Sánchez, 2016). Con sus movimientos interactuaban y algunos diálogos se cantaban como salidos de sus labios, como estas palabras de la Virgen de los Dolores en su encuentro con Jesús en el amanecer del Viernes Santo de Vélez Blanco: «Venid, Hijas de Sión, / y veréis con llanto tierno / a Salomón coronado / con puntas de duro acero. / ¡Oh, Hijo de mis entrañas! / ¡Oh, Hijo del Padre Eterno! / En manos de pecadores / y de verdugos sangrientos» (Sánchez, 2009: 82).

En este campo se impuso, sobre la de talla completa, la imagen de vestir, que permitía una versatilidad en su atuendo y presentación. La procesión en forma de entierro (de Cristo) en la tarde del Viernes Santo, con alumbrantes y sin flagelantes, expresa bien esa tendencia hacia la barroquización, con abundante número de nazarenos de negra túnica, aunque en general todas las cofradías transitaron la senda del boato barroco, acentuando la capacidad de fascinar y sorprender, lo que consagraba a la Semana Santa como un espectáculo total de los sentidos.

Esta consistía desde fecha temprana en la presencia en cada cofradía de al menos dos pasos, uno alusivo a alguna imagen de Cristo o escena de su pasión (a veces con varias figuras que dramatizaban el misterio representado) y otro con la imagen de la Virgen Dolorosa, con el paso del tiempo bajo palio. Las advocaciones de Jesús y de María fueron proliferando como modo de distinguirse cada corporación de las otras. Ya en época moderna se hallaban títulos muy extendidos, como Nazareno, Cautivo, Ecce-Homo, Veracruz, Sangre, Pasión, Humildad (y Paciencia), Expiración o Entierro entre los Cristos, y Dolores, Soledad, Angustias, Lágrimas, Amargura o Esperanza entre las Vírgenes. La nómina advocacional crecía sin cesar, como también la presencia de San Juan y otros apóstoles, la Magdalena, la Verónica e incluso santos de las correspondientes órdenes religiosas, pues era costumbre que desde cada convento se procesionase en la misma estación de penitencia la efigie del fundador de la orden. El modelo dual no era exclusivo y hubo una tendencia a aumentar el número de pasos en algunas localidades, sobre todo desde mediados del siglo XVII. Incluso en el seno de algunas cofradías se instituyeron escuadras o secciones filiales para el culto de esas imágenes que iban en aumento; esto fue muy común en núcleos de importancia, como ocurrió en Granada con varias de sus hermandades, o también en Jaén, por ejemplo con las escuadras, hasta en número de quince, que formaban la cofradía de Nuestro Padre Jesús.

Lo local tenía un peso esencial en las prácticas cofrades y de ahí la singularidad de cada lugar, siendo en esencia un fenómeno común a todo el sur de España. Por ejemplo, en el ámbito almeriense la devoción a la infancia de Cristo ligada a la Pasión se traduce en las cofradías del Niño Perdido (generalmente unidas a la Soledad). Su fiesta solía coincidir con el domingo infraoctavo de la Epifanía, pero aparece también el Jueves Santo y el Domingo de Resurrección, como ocurre en la localidad de Serón con gran acompañamiento de personajes bíblicos, destacando el pregón de la Verónica (Sánchez, 2009).

El esplendor artístico de la Andalucía barroca dejó su sello en el ámbito de la Semana Santa, de forma que a caballo entre los siglos XVII y XVIII se renovó buena parte de la imaginería procesional de las antiguas cofradías (Córdoba, Santos y López-Guadalupe, 2002), además de surtir a las nuevamente creadas; destacaron las escuelas sevillana y granadina junto a multitud de focos artísticos diseminados por toda la región. El fenómeno fue de

tal magnitud y calado social que desde entonces la Semana Santa andaluza presenta esa impronta inequívocamente barroca, naturalista y cercana al fiel, como lo muestra la aludida proliferación de imágenes de vestir. En esa Andalucía barroca ciudades como Jerez, Cádiz o Granada superaron la decena de cofradías penitenciales, Córdoba se aproximó a la veintena, varias decenas se contaron en Málaga y en torno a cuarenta en Sevilla. Su itinerario, no siempre con lugares obligados de paso para todas (como lo estableció el Sínodo hispalense de 1604), consistía en hacer estación en diversos templos, por ejemplo, cinco estaciones en recuerdo de las llagas de Cristo o siete en alusión a los dolores de María.

5. Funcionamiento y composición de las cofradías

Las cofradías penitenciales fueron, en general abiertas, incluso aquellas que tuvieron un origen étnico o gremial (también las hubo de “gente principal”), aunque era frecuente exigir al aspirante buena fama y costumbres, y más raramente limpieza de sangre. Este es el caso de la cofradía de Jesús Nazareno de Guadix: «que no a de ser ni moro ni judío, ni nuevamente converso ni que tenga otro defecto notorio ny sea oficio que cause infamia» (Pérez, 1997: 471). La exigencia de cuotas elevadas en algunos casos denota una composición selecta. La hermandad malagueña de Viñeros, que databa de 1615, estaba a cargo de una élite económica capaz de satisfacer elevadas cuotas de entrada, con abundancia de privilegios y destacada presencia castrense (Sarriá, 1997); sus “correonistas” alcanzaron un enorme prestigio en el setecientos.

Al frente de estas cofradías se encontraba un hermano mayor o prioste y un mayor-domo (con el tiempo fueron dos, o más en ciertos casos), encargado de los asuntos económicos; se rodeaban de otros cargos como diputados, consiliarios, seises o alcaldes, “padre de almas” (para el cumplimiento con los difuntos), albacea e incluso camarera, para custodiar el atuendo sobre todo de las imágenes marianas, además lógicamente de la dirección espiritual y la supervisión que correspondía a algún eclesiástico, regular o secular según la sede. Todo quedaba recogido en las reglas (Sánchez, 2002). En todo caso, constituyen una ocasión de encuadramiento social de los fieles con un alto valor de representación y la defensa de una autonomía que generó singulares privilegios (por ejemplo, indulgencias papales) junto a sonados pleitos de etiqueta o precedencia. Por lo general, se contempla la presencia de “cofradas”, aunque en la práctica cotidiana la mujer se encontraba fuera de los órganos rectores y su participación en la procesión se establecía apartada de los varones.

El culto procesional en Semana Santa es el aspecto específico de estas cofradías penitenciales, pero también dedicaban un notable esfuerzo a la solidaridad mutua de sus asociados. Ese dispositivo, exigencia de la caridad cristiana, aparece más desarrollado en el siglo XVI, con especial atención al cofrade enfermo, al encarcelado y, por supuesto, al difunto, que culmina en la asistencia corporativa a su entierro. En los siglos posteriores, limitando sus miras en contraposición al auge del culto, el mutualismo cofrade se fue centrando casi exclusivamente en esos servicios funerarios, que con toda lógica se acompañaban de misas y oraciones por el alma de los cofrades difuntos y de sus familiares.

6. Vigilancia y represión de la Semana Santa

La Semana Santa andaluza, como en el resto de España, estuvo sujeta a la atenta mirada de la autoridad eclesiástica que ya desde el siglo XVI dictó normas restrictivas dirigidas a preservar la pureza del mensaje religioso y la superioridad jerárquica, evitando la “competencia” de las procesiones con los oficios litúrgicos, el ayuno o la vela del monumento del Jueves al Viernes Santo. Los gobiernos ilustrados del siglo XVIII también se ocuparon del ámbito de la religiosidad popular en aras de una religiosidad más depurada y de ellos emanaron disposiciones que afectaron a la Semana Santa, junto a las exigencias legales para la supervivencia de las cofradías (expediente general de cofradías incoado en el reinado de Carlos III).

La crítica de los ilustrados arrancó al gobierno algunas medidas al respecto (Arias de Saavedra y López-Guadalupe, 2002): la supresión de procesiones en algunas localidades, la obligación de llevar los rostros descubiertos (esto ya se había planteado a nivel general a finales del seiscientos) y, sobre todo, la prohibición de disciplinantes y empalados (1777), manifestación prototípica de la violencia devocional y la ignorancia doctrinal en la época moderna. Puede que, en grandes ciudades al menos, esa práctica fuese ya residual, imponiéndose la figura del penitente que caminaba con la cruz al hombro.

Las décadas finales del siglo XVIII muestran en buena parte del país esa preocupación de las autoridades civiles y eclesiásticas por corregir los abusos en las procesiones. En Granada, por ejemplo, se prohibieron los “armados” (soldados romanos), las chías (heraldos de la muerte), las representaciones humanas de personajes bíblicos, los ostentosos cirios de “cuatro pabilos” y, en general, todo aquello que en nada contribuía a la “edificación espiritual” propia de tales actos. La autoridad civil intervendría asimismo con la aprobación de itinerarios, siempre velando por el orden público y el brillo de las instituciones y autoridades de la ciudad.

De este modo, los patrones procesionales populares, acusados de excesos y superficialidades, fueron cada vez más arrinconados al terreno de lo castizo, cuando no de lo fanático y supersticioso. Aunque no faltaban resistencias, como las de los vecinos de Algarinejo ante la supresión del “paso viviente” del Prendimiento: «con motivo de haberse suspendido la ejecución de dicho Paso, se adbierte, con no poco dolor nuestro y de todas las personas de christiana conducta, la frialdad y tibieza con que se ve a las gentes en aquellos santos días» (Aranda, 2000: 114). En este caldo de cultivo la llamada “desamortización de Godoy” y la invasión napoleónica afectaron gravemente al patrimonio cofrade.

7. Agotamiento y resurgir en la época contemporánea

Tras la etapa napoleónica se reprodujeron de nuevo los viejos esquemas conflictivos y, en general, se renovó la desconfianza de la jerarquía hacia unas manifestaciones que se rodeaban de excesos y a veces de excentricidades, entorpeciendo los sencillos actos de piedad. Ahora bien, la erradicación de tales prácticas no fue tarea fácil, sobre todo en las áreas rurales, donde la autoridad carecía a veces de medios suficientes para hacer valer

sus decisiones. En este sentido se inscriben algunas actitudes desafiantes a la autoridad eclesiástica por parte de las cofradías de penitencia. En la localidad cordobesa de Montoro las prohibiciones del obispo Trevilla en relación con las procesiones de Semana Santa se hicieron públicas en un edicto en 1817; los vecinos «lo destrozaron en la misma noche, apareciendo picada, como a golpe de puñal, la pared donde se colocó» (Aranda, 1988). Igualmente, por la supresión de procesiones a causa de ciertos excesos los representantes de la hermandad de Jesús Nazareno de Loja se dirigieron en estos términos al arzobispo de Granada en 1834: «si por los abusos que se notan diariamente en la ejecución de los actos más recomendables de nuestra creencia, hubiera de ser preciso prohibirlos, ni se predicaría la Divina Palabra, ni se administrarían algunos Sacramentos, ni se celebraría el santo sacrificio de la Misa» (López-Guadalupe, 2002: 215). Toda una reivindicación de la piedad popular.

No fueron, sin duda, los únicos casos y no sería exagerado relacionar esas actitudes con el creciente anticlericalismo que se extendía por el país. Pero a la vez se reafirmaban los deseos de autonomía que siempre presentaron las cofradías y de forma especial las penitenciales. En cualquier caso, los desfiles procesionales no se suspendieron más que en momentos coyunturales. Así, en Sevilla contrastan las dos hermandades que salieron en 1837 o 1838 con las diecisiete alcanzadas en la década moderada de 1844-54. En Málaga las procesiones estuvieron ausentes de las calles los años 1855, 1869, 1870 y 1873, mientras que superaron la cifra de diez en 1866, 1867 y 1893.

Ya con la exclaustración muchas cofradías se habían perdido, perviviendo las fundadas o trasladadas a parroquias y muchas otras asegurarían su existencia agregándose a las respetadas hermandades sacramentales. La merma de la nómina cofrade hizo en algunos lugares desaparecer el fenómeno de la Semana Santa procesional y, en general, languideció durante décadas entre acusados altibajos, mostrando unos bríos renovados a partir de la época de la Restauración, moldeada ya por la uniformización cultural burguesa. Esa capacidad de adaptación a tiempos diversos y circunstancias adversas ha sido una tónica general en la trayectoria de la Semana Santa y de las corporaciones nazarenas que la alientan. En un marco de continuos vaivenes ideológicos, donde el hecho religioso había ocupado un lugar destacado del debate, la Semana Santa apenas podía mantenerse a duras penas en sus parámetros tradicionales. En general, es poco conocida la Semana Santa decimonónica en muchos lugares de Andalucía Oriental, pero su interés es tanto mayor si consideramos que las hermandades de penitencia, acentuando el legado tradicional de sus procesiones, han mantenido su vigencia a lo largo del tiempo, hasta nuestros días.

En la centuria decimonónica la procesión de la tarde del Viernes Santo se convirtió en muchos lugares en procesión oficial, tal vez siguiendo el modelo dictado por Madrid desde 1804 (a modo de procesión general de la Pasión), con la presencia de todas las autoridades más representativas, convirtiéndose a menudo en procesión única y desvirtuando así, por mandato superior, la esencia tradicional de la Semana Santa andaluza. De esta forma chaqués y uniformes de gala fueron sustituyendo en gran medida a las túnicas nazarenas. En Granada y en otras localidades andaluzas el Santo Entierro de Cristo mantuvo viva la llama de la Semana Santa, con sus representaciones eclesiásticas, civiles y militares.

Procesiones enriquecidas de nuevo con adornos y personajes escénicos (sibilas, patriarcas, niños con atributos de la pasión, soldados romanos..., en Granada las emblemáticas chías); la prensa local suele resaltar el aspecto desordenado de los cortejos.

No era solo una cuestión de estética, pues deja traslucir cambios más profundos. Desde una perspectiva sociológica la Semana Santa, que había sido acorralada en ese terreno de la marginalidad y el casticismo por las críticas ilustradas y por las reformas liberales, resurgía con los aires de los nuevos tiempos, menos popular y más oficial, escenario de lucimiento para los próceres locales que comienzan a patrocinarse unas celebraciones con una alta capacidad de representación social. Llámese coincidencia de intereses, llámese estrategia de apropiación, lo cierto es que la Semana Santa afrontaba nuevos retos, demostrando una vez más su capacidad de adaptación, inasequible a su afán de autonomía, y de paso se convirtió en un bastión del conservadurismo. Tal vez por eso encajó bien en los tiempos y parámetros de la Restauración finisecular. Ya por entonces se había asentado una visión marcada por la “mixtificación” (Moreno, 1985). Desde el historicismo o el romanticismo hasta la visión de viajeros extranjeros y el costumbrismo, la Semana Santa andaluza se consagra como tema literario.

Esta es la herencia recibida por el siglo XX, siglo en el que la eclosión cofrade llegó a cimas desconocidas hasta entonces, comenzando por el número de corporaciones nazarenas. Y también por la organización general de la Semana Santa a través de organismos como agrupaciones, federaciones, etc. (Padial, 2002): la Agrupación de Málaga cuenta con un siglo de vida, mientras que la Federación de Granada nació poco después (en 1927); ambas Semanas Santas han sido declaradas de interés turístico internacional. Las agrupaciones de cofradías de Jaén y Almería surgieron casi a la par, en 1946 y 1947 respectivamente, y sus Semanas Santas son de interés turístico andaluz. Hoy la Semana Santa de Andalucía Oriental ofrece un notable arraigo y brillantez: la ciudad de Málaga cuenta con 45 procesiones y Granada con 32 cofradías. La ciudad de Jaén vio crecer el número de sus hermandades pasionistas en la década de 1945-1955, así como en los últimos años, mientras que la década de 1980 fue crucial para la estabilización de la Semana Santa de Almería; ambas ciudades superan ligeramente en la actualidad la veintena de cofradías.

El proceso expansivo requiere lógicamente muchos matices, pero se detectan tres oleadas de especial intensidad (López-Guadalupe y López-Guadalupe, 2002): la primera en los años 20, con el resurgir de muchas cofradías antiguas y el añadido de otras nuevas, al albur de la bonanza económica y del auge de regionalismos y localismos que vieron en “su” Semana Santa una seña de identidad; la segunda tras la Guerra Civil, que había supuesto un parón para estas celebraciones con una notable destrucción del patrimonio artístico (muy acusado en Andalucía Oriental, como ocurrió en Málaga, Jaén o Almería), en un nuevo clima de exaltación religiosa (nacional-catolicismo) muy proclive a las manifestaciones masivas pese a la precariedad económica de posguerra; y la tercera, tras la acusada depresión de los años 70, propiciada no sólo por la crisis económica, sino también por otros factores como el cambio de sensibilidad de la Iglesia, que se tradujo al fin en un boom fundacional en las dos últimas décadas del siglo, donde la presencia de costaleros, las inquietudes estéticas, el enriquecimiento del patrimonio y una diversificación de las ac-

tividades cofrades, con lo social y lo cultural ocupando un lugar muy destacado, reforzaron la Semana Santa que ha llegado hasta nuestros días.

Bibliografía

- Aranda Doncel, Juan (1988), "Ilustración y religiosidad popular en la Diócesis de Córdoba: La actitud de los Obispos frente a las celebraciones de Semana Santa (1743-1820)", en *Actas I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora, Diputación Provincial de Zamora, pp. 305-318.
- Aranda Doncel, Juan (2000), "Cofradías penitenciales y Semana Santa en la Andalucía del siglo XVIII: del auge de la etapa barroca a la crisis de la Ilustración", en Margarita Torrión (ed.), *España festejante. El siglo XVIII*, Málaga, Diputación Provincial, pp. 105-116.
- Arias de Saavedra Alías, Inmaculada y López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis (2002), *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*, Granada, Universidad de Granada.
- Córdoba Salmerón, Miguel, Santos Moreno, M^a. Dolores y López-Guadalupe Muñoz, Juan Jesús (eds.) (2002), *La Semana Santa de Granada a través de su escultura procesional*, Granada, Ámbito Cultural.
- Crespo Muñoz, Francisco Javier y Valverde Tercedor, José María (coords.) (2018), *La Semana Santa de Granada: un recorrido por siglos de historia*, Granada, Ayuntamiento de Granada.
- Gil Albarracín, Antonio (1997), *Cofradías y Hermandades en la Almería Moderna*, Almería-Barcelona, GBG Editora, 1997.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis (1997), "La Hermandad del Dulce Nombre de Jesús. Tradición y reforma en la época de los abades Palomino y Trujillo", en *Abadía. Primeras Jornadas de Historia de la Abadía de Alcalá la Real*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, pp. 203-217.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis (2002), "Debate y reacción a las reformas ilustradas: manobras legales de las cofradías a finales del siglo XVIII", *Chronica Nova*, 29, pp. 179-216.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis y López-Guadalupe Muñoz, Juan Jesús (2002), *Historia viva de la Semana Santa de Granada. Arte y devoción*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- Moreno Navarro, Isidoro (1985), *Cofradías y hermandades andaluzas*, Editoriales Andaluzas Unidas, Granada.
- Moreno Navarro, Isidoro (coord.) (2006), *La Semana Santa como Patrimonio Cultural de Andalucía*, vol. I de *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza*, Sevilla, Tartessos.
- Padial Bailón, Antonio (2002), *La Semana Santa de Granada a través de la Federación de Cofradías*, Granada, Federación de Cofradías.
- Pérez López, Santiago (1997), "Orígenes históricos de la Semana Santa de Guadix. Las primeras cofradías de penitencia", en *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Córdoba, Cajasur, vol. I, pp. 463-474.
- Rodríguez Mateos, Joaquín (1989), "La disciplina pública como fenómeno penitencial barroco", en Carlos Álvarez Santaló, M^a. Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, vol. II, pp. 528-539.

- Sánchez Herrero, José (1987), "Las cofradías de Semana Santa durante la modernidad: siglos XV a XVIII", en *Actas. I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora, Diputación Provincial de Zamora, pp. 27-68.
- Sánchez Herrero, José (ed.), (2002), *CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías Andaluzas. Siglos XIV, XV y XVI*, Huelva, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva.
- Sánchez López, Juan Antonio (2016), "*Deus ex machina*: escultura, dramaturgia sacra e ingenios escénicos de la paraliturgia procesional", en Fermín Labarga García (coord.), *Camino del Calvario: rito, ceremonia y devoción. Cofradías de Jesús Nazareno y figuras bíblicas*, Córdoba, Diputación Provincial de Córdoba, 2016, pp. 157-188.
- Sánchez Ramos, Valeriano (2009), "La devoción a Jesús Nazareno en la Almería del Antiguo Régimen (ss. XVI-XVIII)", en *Actas III Congreso Nacional Advocaciones de Jesús Nazareno*, Cartagena, Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno, pp. 77-91.
- Sarriá Muñoz, Andrés (1997), "La intervención del Ayuntamiento malagueño en las cofradías y hermandades a fines del siglo XVIII", en *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Córdoba, Cajasur, vol. I, pp. 347-355.
- Szmolka Clares, José (1992), "La religiosidad popular granadina y San Juan de la Cruz", en *Congreso del IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz*, Jaén, UNED, pp. 187-201.

NOTAS PARA EL ESTUDIO DE LA SEMANA SANTA RURAL EN CASTILLA Y LEÓN

José Luis Alonso Ponga
Universidad de Valladolid
ponga@fyl.uva.es

Uno de los problemas que tenemos al tratar de la Semana Santa rural, es la imprecisión del término “rural”. Mientras que en algunas regiones alude a poblaciones que no tienen título de ciudad y tampoco son centro administrativo provincial ni episcopal, en otras identifica solamente a entidades menores, como aldeas, pedanías, cortijos, etc. La palabra pueblo en lenguaje coloquial hace referencia a cualquier entidad, sea pedanía o no, que funciona de forma autónoma por el concejo. En Castilla y León se distingue una categoría intermedia que sería la de villa, o sea la cabecera de comarca que, por ser centro administrativo, (los antiguos partidos judiciales) o por tener servicios terciarios, generalmente heredados de antiguos beneficios otorgados por los reyes en épocas pasadas, conserva activa o en el recuerdo alguna feria o mercado que ha servido, al menos hasta ahora, como elemento simbólico que refuerza su identidad (Alonso Ponga, 2009, pp. 229-230). El resto de los núcleos habitados se denominan pueblos, que a su vez desde el punto de vista administrativo pueden ser cabeza del ayuntamiento, o pedanías regidas por un alcalde pedáneo y gobernadas según las leyes del Concejo Abierto. La despoblación de toda España afectó también a núcleos poblados, antiguamente centros y cabeceras de comarca que quedaron en una debilidad poblacional muy acusada, por lo que hoy día, aparte del esplendor que puedan conservar en algunos edificios emblemáticos, no tienen, o apenas tienen carácter de ciudad y/o centro neurálgico.

1. El mundo rural. Un repositorio de tradiciones

Todos los núcleos de población, incluso los más pequeños, si tenían parroquia, funcionaban de la misma manera: cada uno celebraba los ritos según las normas de la iglesia de Roma, organizaba la Semana Santa, tenía al menos una cofradía (generalmente la de la Vera Cruz), estaba atendido por un sacerdote y recibía las visitas de los misioneros. Todos los núcleos, por pequeños que fueran, formaban parte del horizonte religioso del momento, por lo que los ritos y tradiciones son en esencia los mismos en todo el orbe católico. Sin embargo, al mundo agrario las modas y renovaciones emanadas de las jerarquías y de la curia romana, no llegaban con la misma rapidez que a las urbes más cercanas a

los centros de poder y mejor tratados desde el palacio episcopal. Incluso, aunque llegasen con la misma celeridad, la estructura económica y social de las poblaciones pequeñas no permitía los cambios a la velocidad que se producían en las ciudades.

En las villas y ciudades, si las cofradías eran potentes y podían eludir las directrices del obispado, tenían capellanes propios que reproducían los ritos según las tradiciones cofradieras, pero si por el contrario estaban bajo el mando directo de la curia episcopal, se tenían que plegar a las directrices de la misma. Diferente era en los núcleos rurales donde generalmente se contrataba un predicador que se avenía a respetar las tradiciones cumpliendo con la misión que le encargaba el mayordomo que corría con los gastos. Esto aparece muy claro en la descripción que hace el P. Isla de la Semana Santa de Pero Rubio (Isla, 1991, p. 594), una aldea imaginaria, prototípica de la Tierra de Campos, donde el jesuita hace predicar a Fray Gerundio la Semana Santa. El P. Isla da cuenta de las representaciones que hacía el pueblo en las que participaban los vecinos, o al menos los cofrades de la Cruz, mayordomo incluido, como actores para hacer más verosímil y realista la Pasión de Cristo. Muchas de las manifestaciones patrimoniales que han llegado hasta nosotros son restos y supervivencias de aquellos que, surgidos en la Edad Media, se desarrollaron en el Barroco y en algunas localidades pervivieron en pugna con las prohibiciones de los obispos ilustrados de los siglos XVIII y XIX. Muchas veces estos restos de aquellas obras han pasado a ser centrales en las celebraciones populares, adquiriendo una importancia que no habían tenido antes y una semántica desconocida hasta ahora. Por eso es tan importante evidenciar no solo la documentación actual sincrónica, sino ver los cambios y evoluciones que han tenido a lo largo de la historia.

Con la emigración se fueron de los pueblos las familias económicamente más vulnerables, pero también las fuerzas de trabajo joven, los más preparados para aceptar los cambios. La gente que se quedó, por lo general, lo hizo porque o no veían mejora en el cambio, o no estaban dispuestos a arriesgar por lo que generalmente fueron los más conservadores. Este conservadurismo no era solo económico y social, también lo era en lo religioso. El apego a las tradiciones fue una constante, y mientras pudieron, mantuvieron las devociones y manifestaciones tradicionales de religiosidad popular.

Por eso cuando, después de varias décadas de abandono y olvido de sus raíces en sus nuevas residencias, los emigrados se percataron del valor de las manifestaciones religiosas en sus núcleos de origen, se encontraron con que las tradiciones o no habían cambiado mucho, o habían desaparecido por falta de personal para conservarlas. En el último caso la recuperación se hizo sobre los recuerdos que tenían de su infancia y juventud, sin tener en cuenta que todo, incluso esas mismas tradiciones, había evolucionado. Con frecuencia más que recuperación, se produjo una recreación de los recuerdos con fuertes tintes románticos, pero con tanta fortuna que sirvió de base para nuevas “reinventiones” semanasanteras urbanas.

La fiebre recuperacionista de ciudades y cabeceras de comarca volvió sus ojos a la ruralía en la que encontró un baúl de los recuerdos del que sacar retazos llamativos que compusieron con criterios propios. Pero no partieron de la nada, buscaron una justificación para ello y la encontraron en una argumentación lógica. Muchos pueblos han perdido las

tradiciones por la debilidad poblacional. Las tradiciones son patrimonio cultural que hay que salvar. Los responsables subsidiarios somos nosotros por cercanía y porque vivimos en el núcleo que aún es centro de poder. Pero además la mayoría de las personas que emigraron viven ya entre nosotros, son los depositarios de nuestras tradiciones. Este razonamiento ha permitido (según datos que he podido recoger en trabajo de campo) salvar y difundir manifestaciones religiosas, o al menos los elementos más fácilmente salvables de estas tradiciones. Posteriormente el cambio de mentalidad hacia lo rural y la apreciación de las antiguas raíces hizo que los emigrados y sus hijos retornasen al lugar de origen rescatando las tradiciones interrumpidas durante años. Esta recuperación se hizo a veces intentando fijar en el presente algunos aspectos tradicionales de la infancia de los protagonistas, con lo que se llegó a una fosilización de tradiciones y ritos que, de haber seguido viva la costumbre, a buen seguro hubiesen evolucionado de otra manera. Pero la fijación fotográfica no está exenta de nuevos matices importados por los mismos que, buscando la pureza de “su” tradición, introdujeron perspectivas ajenas al territorio, aprendidas donde residían en la emigración. Es fácil ver en una teórica “tradición inmemorial”, aspectos fácilmente rastreables en una modernidad ajena al lugar.

La Semana Santa Rural está en estos momentos en una posición ambivalente. Por un lado, figura como un repositorio al que van a beber fuentes urbanas que quieren poner en marcha cuadros novedosos y llamativos capaces de introducir particularismos en el panorama semanasertero cada vez más universal y homogéneo. Y, por otro lado, los núcleos que poseen las tradiciones pugnan por ponerlas en valor como únicas y diferentes.

No faltan casos en los que las cofradías urbanas buscan en el mundo rural tradiciones que en otro tiempo estuvieron también en sus estatutos y quieren recuperarlos para la modernidad, con lo cual o copian el rito rural o crean uno propio basándose en aquél. Estos préstamos o apropiación de elementos semanaserteros no es nuevo. Siempre ha habido ganas de emular lo que se consideraba mejor. Aunque sea a otro nivel, desde el comienzo de la espectacularización de la Semana Santa hubo un trasvase de la ciudad al mundo rural. Las villas, en la medida que sus finanzas se lo permitían, procuraban imitar a las grandes urbes, al igual que ellas se imitaban entre sí. Los pueblos hicieron lo propio con las cabeceras de comarca.

Establecido, grosso modo, el concepto de lo rural, que en el caso de Castilla y León podría ser la inmensa mayoría del territorio, nos planteamos cómo abordar su estudio. Desde un punto de vista antropológico solo cabe un enfoque que, partiendo de la observación participante, investigue hacia atrás en el tiempo el origen y la evolución de la tradición. La observación participante permite comprender en profundidad la tradición en el contexto actual. Los significados profundos y los matices epifenoménicos de la misma. El significado que tiene para los actores y los valores de identidad para el grupo extenso. Es un funcionalismo de base. A partir de aquí es imprescindible la perspectiva etnohistórica a la cual se accede a través de la memoria de tradición oral y de los documentos sonoros y visuales. Irrenunciable en este planteamiento porque, como es fácilmente comprobable y aunque parezca lo contrario, las manifestaciones públicas semanaserteras en las últimas décadas están en constante cambio. Establecida la función que cumplen en la creación y activación de las identidades desde lo local hasta lo grupal y familiar, es necesario

documentar el utilitarismo basado en el interés de colocar cualquier núcleo por pequeño que sea en el mapa nacional o internacional, según las posibilidades del grupo que lo sustenta. En ocasiones si el evento semanasertero es de categoría, se aprovechará para crear sinergias en el mundo del turismo y desarrollo rural estacional.

El año 2003 dirigí un estudio, entonces pionero, sobre la Semana Santa de una amplia comarca de la Tierra de Campos Vallisoletana (Alonso Ponga, 2003). En él pretendíamos acercarnos al patrimonio cultural de la Semana Santa en el sentido más amplio de la palabra. Entonces nos percatamos de la pluralidad y riqueza patrimonial del mundo rural basado primero en la diferencia del tamaño de las villas, después en la existencia de una o más parroquias y, por último, en la influencia de las órdenes religiosas. Y así vimos que esta amplia comarca es un muestrario que refleja la antigua estructura poblacional. Hay ciudades, como Medina de Rioseco en las que las cofradías y sus ritos reproducen la antigua estructura gremial del s. XVII y, aunque han desaparecido las grandes familias que contralaban y financiaban todo el entramado semanasertero, el patrimonio cultural actual es deudor del barroco que lo vio nacer. La ciudad de los Almirantes es un ejemplo de los núcleos con varias parroquias potentes cada una de las cuales tenía sus devociones. Villalón la otra gran cabecera de comarca, cuya decadencia comenzó ya en el s. XVI, es un ejemplo de villa con fuerte presencia de los franciscanos, que estructuraron la Semana Santa. Las cofradías gremiales, en este caso ceden el protagonismo a la Venerable Orden Tercera franciscana (Duque Herrero 1998-1999). En esta labor contaron con el apoyo incondicional de las familias nobiliarias de los Pimentel en Villalón y los Fernández de Velasco en Cuenca de Campos, villa cercana a Villalón donde San Bernardino de Siena es venerado como patrono (Meraz Quintana, 2015, p. 87).¹ Estoy convencido de que el modelo de estudio terracampino puede ser utilizado con garantía en otras comarcas de Castilla y León.

2. La importancia de la vuelta de los emigrados. Entre el cambio y la pervivencia

Como en tantos otros fenómenos culturales y festivos, no hubiesen sido posibles las recuperaciones sin la imprescindible colaboración de los emigrados. Las asociaciones culturales se nutren de personas, hijos o nietos del pueblo, que viven lejos y no quieren perder sus raíces. En los emigrados se aprecia una postura ambivalente con respecto a sus lugares de origen. Por un lado, no están dispuestos a renunciar al “micro terruño” lugar de nacimiento, pero por otro, en la distancia han aprendido a referenciarse con un territorio más amplio y reconocible a nivel nacional: la comarca. El enriquecimiento de esta perspectiva, ahora dual, ejerce básicamente, por un lado, la exaltación del “micro terruño” en relación con los otros “microterruños” cercanos, lo que por cierto solo tiene sentido en una visión muy localista, y la comarca que le proporciona un punto de apoyo para lanzarse a niveles nacionales. La visión amplia y comarcal legitima a los nuevos emigrados a tomar

1 Según un testamento del 3 de febrero de 1455, Doña María de Velasco, esposa de Pedro Fernández de Velasco, a quien se le denomina “señora territorial de Cuenca de Campos”, dispuso que en su casa-habitación (el Palacio) se fundase un monasterio bajo la advocación de San Bernardino de Siena. Así, el martes 14 de mayo de 1458 quedó fundado el mencionado monasterio para uso de la orden de Santa Clara.

prestados elementos tradicionales de otros núcleos cercanos convencidos de que les pertenecen en cuanto comarcanos.

Las tradiciones semanasanteras son universales, porque se basan en celebraciones litúrgicas que siguen un ritual centralizado. Se ajustan a las directrices del obispado, que a su vez es un repetidor de las emanadas de Roma. Todas las iglesias, parroquias y cofradías celebraban los días centrales Jueves, Viernes y Sábado santos, obviamente con el Domingo de Ramos y el Domingo de Pascua siguiendo el *Rituale Romanum*. En el mundo católico se lee el mismo Evangelio, se utiliza el mismo color en las vestiduras sagradas, se hace la procesión con los ramos, todos celebraban el rito de las tinieblas, al menos el Jueves Santo y Viernes Santo, etc. Sin embargo, en este marco general los pueblos y aldeas, las ciudades y sus cofradías buscaron matices con los que diferenciarse de los vecinos que acabaron creando señas de identidad propias.

Hasta el Concilio Vaticano II, en todas las iglesias del mundo se cantaban las tinieblas según lo dispuesto en los manuales de Liturgia, pero mientras en el Vaticano o en las catedrales y colegiadas el ruido que acompañaba a la ocultación de la vela María era suave, moderado y sin estridencias, lo suficiente para recordar el caos que sobrevino a la muerte del Salvador, en las iglesias del mundo rural se aprovechaba para montar el jolgorio más irreverente posible dentro del templo. Los golpes suaves y apagados dados sobre los sitiales o golpeando con la mano las tapas de los libros de rezo de los canónigos de la Basílica Vaticana, o de los coristas de las catedrales, se veían replicados y agrandados en las iglesias rurales con un atronador ruido de carracas, matracas, piedras, hierros y cualquier instrumento capaz de producir algún ruido ensordecedor.



Matraca de torre. Mansilla de las Mulas (León). (Fotografía del autor).

En todos los templos de la cristiandad enmudecían las campanas desde el gloria del Jueves Santo hasta la entonación del mismo la noche del Sábado. Y en todos ellos se sustituían los bronces por sonidos lígneos de matracas y carracas, pero no en todas partes se hacía al mismo nivel. La tradición universal creó diferentes versiones en el mundo rural donde los protagonistas fueron dos grupos de edad destacados: los niños y los mozos. Los primeros para lucir con orgullo las carracas regalo del padrino el Domingo de Ramos. Los mozos, que fabricaban las suyas, porque querían hacerse notar como grupo de edad atronando desde el coro, lugar casi reservado exclusivamente a ellos. Este rito se perdió totalmente, porque carecía de sentido. Pero se ha vuelto a recuperar, con más o menos fortuna en varios lugares. El más llamativo lo encontramos en Mansilla de las Mulas (Ortiz del Cueto 2010) recuperado desde el Museo Etnográfico Provincial de León con el apoyo y connivencia de las cofradías, la parroquia y el ayuntamiento².

Es una recuperación/recreación con base en la evocación del canto de los nocturnos, al final de cada uno de los cuales se apagaba una vela del tenebrario hasta que permanecía solamente la vela María culminando el triángulo. El sacerdote o monaguillo encargado la retiraba durante un tiempo prudencial durante el cual se hacían sonar los estruendosos instrumentos. En la recuperación, el cántico de los nocturnos (solamente se canta uno) es el pretexto para justificar la recuperación del elemento central (según la mentalidad popular) de la liturgia. Es la culminación del nuevo diseño de las tinieblas entendidas ahora como un teatro comunitario en el que participa todo el que quiere. Se exalta la memoria local, pero también se recrea la importancia que la villa de las ferias ha adquirido con la llegada del Museo Etnográfico Provincial. El acto cultural comienza con el pregón en la sala noble del Museo, en el que una personalidad local regional o nacional exalta la importancia y la tradición de Las Tinieblas, con referencia explícita a Mansilla de la Mulas. Finalizado el cual comienza una procesión en la que desfilan las cofradías con hábitos e insignias, escoltando la gran matraca que se conserva en el museo y reproduce las de las catedrales de Astorga y León. Los procesionantes marcan el territorio con el sonido de sus carracas. De esta guisa la comitiva se dirige hasta la iglesia parroquial en la que se introduce también la gran matraca que permanece en la parte posterior del templo. Al final de la función los organizadores invitan a los presentes a pastas y limonada, la bebida tradicional de la Semana Santa leonesa.

3. Escenas de un teatro popular desaparecido

Sabido es que la Iglesia desde el Medioevo se sirvió de recursos dramáticos para acercar al pueblo los misterios de la fe y las prédicas religiosas. Al comienzo los propios clérigos ejercieron como actores en escenas breves, generalmente cantadas con las que se explicaba al pueblo algunos pasajes de la liturgia. Pronto comenzaron a usarse imágenes de madera articuladas con las que se hacía de una manera realista y vívida presente los mensajes pasionistas. Los abusos en este incipiente teatro obligaron a la iglesia a matizar y con frecuencia prohibir algunos cuadros escénicos concretos por ser contrarios a la decencia requerida en el templo. Sin embargo, hubo una serie de represen-

2 En la recuperación tuvo un papel central José Ramón Ortiz del Cueto a quien León debe el haber sido un luchador incansable por la cultura tradicional leonesa.

taciones que la jerarquía aprobó por considerarlas edificantes. La *Ley de las Partidas* de Alfonso X el Sabio, sanciona positivamente la normativa que distingue lo que pueden o no hacer los clérigos dentro del templo, entre las cosas admitidas están las representaciones relativas al nacimiento y muerte del Salvador.³ Pero los abusos y exageraciones, que se produjeron incluso en estas representaciones empujaron primero a los eclesiásticos, y posteriormente a los laicos ilustrados a levantar la voz contra estos espectáculos chabacanos. Y así, Juan de Mariana y un siglo más tarde Jovellanos o Moratín serán quienes vuelvan a la carga con los mismos argumentos.

La época dorada de estas obras llega con el Barroco, aunque se había desarrollado en el Renacimiento. El lugar del nacimiento son las ciudades, aunque pronto pasan al mundo rural, donde se adaptan a la escasez de recursos de escenarios y tramoyas. El pueblo refuerza aquellas representaciones que son más fáciles de poner en escena y en vez de los grandes autos se priman guiones de menor intrínquilis. Por eso las obras de este estilo que han llegado hasta nosotros y han pervivido están relacionadas con el viacrucis. Del viacrucis evolucionan a las pasiones vivientes, y del viacrucis se desgajan algunas escenas que causan más interés al margen de los ritos, como son las “caídas” y los “desenclavos”. La procesión del entierro que sigue al desenclavo se adapta y recrea las procesiones mortuorias del sepelio de cualquier hermano.

De las representaciones barrocas, apenas quedan testimonios, aunque en el último medio siglo se han revitalizado algunas escenas, como la de la entrada de Jesús en Jerusalén, en la que un niño sobre un asno es acogido como Cristo en el Domingo de Ramos. La recuperación de los desenclavos por parte de las cofradías se ha hecho desde el argumento de que, como es notorio se hacía en épocas pasadas y así consta en los mandatos y reglas de las mismas. Por lo que respecta a Castilla y León, los más señeros, porque se han conservado a lo largo de la historia son el de Bercianos de Aliste (Alonso Ponga... En prensa) y Villavicencio de los Caballeros. Hay muchos más, y en estos momentos se han completado con una escena previa que es el “enclavamiento ritual” en Nava del Rey como escena de gran valor plástico y atractivo turístico (Rodríguez Rodríguez, 2015), escena que ya existía en la villa de Olmedo (Sánchez del Barrio, 1991, p. 24), pero que no se realiza debido un corte generacional.

Para la Tierra de Campos tenemos una descripción detallada de lo que fueron estas representaciones populares gracias a la pluma del P. Isla⁴ Las cofradías de la Cruz repre-

3 “Pero representaciones hi ha que pueden los clérigos hacer, asi como de la nascencia de nuestro señor Iesu Cristo que demuestra como el ángel vino á los pastores et díxoles como era nacido, et otrosi de su aparecimiento como le venieron los tres reyes adorar, et de la resurrección que demuestra como fue crucificado et resurgió al tercer dia”. (Partida, I, ley 34, tit.VI) .

4 “Viernes Santo: Por la mañana, a las cuatro, la Pasión. No la hay más célebre en toda la redonda. Asiste al sermón, debajo del púlpito, el mayordomo de la Cruz, vestido de Jesús Nazareno. Cuando se llega al paso del Ecce homo, sube al púlpito, y el predicador le muestra al pueblo, haciendo las ponderaciones y exclamaciones correspondientes a este paso. Es grande la comoción, y se ha observado ser mucho mayor que si se mostrara una imagen del Salvador en aquel trance. Pronunciada la sentencia por Pilatos, es obligación del escribano de la villa, y en su ausencia del fiel de fechos, notificársela a Jesús Nazareno, esto es, al mayordomo de la Cruz, que se encoge de hombros con grande humildad en señal de su acetación. Cuando sale del pretorio para el monte Calvario, el sacristán o, faltando éste, el muñidor, con voz ronca y descompasada, publica el pregón de los delitos de aquel hombre. Rara vez deja de haber desmayos. En el

sentaban la entrada de Jesús en Jerusalén y después la pasión con la participación de los vecinos como actores. Eran representaciones en las que se daba cuenta de los pasos de Cristo, desde la oración en el Huerto hasta la deposición en el sepulcro. Entre las escenas sobresalía una que figuraba como autónoma, y por tanto casi siempre sustituía a la representación de la pasión, el descendimiento y la subsiguiente procesión del entierro. Estas dos escenas se hacían en público por las parroquias principales de cada localidad o por el pueblo entero, pero también formaban parte de los ejercicios de la V.O.T de san Francisco como penitencia y reflexión sobre los dolores y padecimientos de Cristo. Uno de los ejemplos más completos que se han conservado hasta nuestros días es el de Villavicencio de los caballeros (Valladolid), hoy reducido al sermón y desenclavo, que formaba parte de la liturgia popular franciscana.



El enclavamiento en Nava del Rey (Valladolid). (Fotografía del autor).

4. El viacrucis

Es también a finales del s. XVII y comienzos del XVIII, cuando se desarrolla la devoción al viacrucis. Primero porque los franciscanos consiguieron del Papa Inocencio XII en 1694 indulgencias especiales para los erigidos por su orden, que de esta manera se convirtió en paladín de la devoción, y si es verdad que poco a poco las indulgencias enriquecidas

momento en que expira, y dice el predicador *expiravit*, tocan las campanas a muerto. Hace el predicador una breve suspensión o pausa, y después él mismo entona el responso *Ne recorderis*, continuándole los clérigos; y se acaba la función con el *Requiescat in pace*" (Isla, 1991, p. 690).

y aumentadas por los sucesivos pontífices se extendieron a todos los templos donde se inaugurasen las 14 estaciones, aunque no las hicieran los franciscanos (Resines, 2016, p. 45), éstos continuaron extendiendo la devoción. Leopoldo de Porto Maurizio perteneciente a esta orden erigió casi un millar de viacrucis en Italia y consiguió que el romano Pontífice ayudase a levantar catorce capillas dentro del Coliseo para conmemorar la pasión de Cristo y la sangre derramada por los cristianos martirizados en ese lugar. Del viacrucis venerado en las iglesias cuadros o bajorrelieves, se pasó pronto a la representación en vivo. En ella participaban los vecinos como actores y actrices, con vestuario imitando a los cuadros colgados de las paredes, solo más adelante cuando estas representaciones pasaron a ser consideradas de gran valor patrimonial los directores de escena copiaron la indumentaria de los pasos procesionales o de los pintores del barroco. En algunos lugares, sin embargo, se mantuvieron las primitivas indumentarias creando notorios anacronismos que llaman la atención, pero que no dejan de tener una atractiva frescura para el espectador foráneo. Cada vez se cuidaron más las representaciones, buscando los escenarios más efectistas y los paisajes más sugerentes. Castilla y León tiene una serie de representaciones de gran atractivo como la de La Alberca, Jiménez de Jamuz o Nava del Rey.

Las pasiones vivientes, como ahora las conocemos, recordemos que hubo una tradición local en muchos pueblos al menos hasta el s. XIX, son una evolución de los viacrucis. Nacieron como espectáculos para edificar en la piedad pasionista, pero inmediatamente se convirtieron en grandes producciones teatrales que atrajeron a numeroso público, por lo que adquirieron también un valor identitario de primera magnitud. También en este caso el gran atractivo se encuentra en los escenarios elegidos cuidadosamente entre los lugares más característicos del casco urbano y los alrededores con un gran despliegue de luz y sonido. En este caso la indumentaria es muy rica, sacada del arte popular y a veces con influencia de las películas de Hollywood. Las pasiones vivientes, al igual que los viacrucis, son potentes atractivos turísticos, por lo que su desarrollo y evolución con frecuencia se ve muy influenciado por los gustos de los visitantes (Panero García, 2020, *passim*).

5. Las procesiones como teatro

Las procesiones de Semana Santa son en sí mismas y sin duda ninguna una manifestación teatral de los sentimientos, aspiraciones, intereses y estructura del grupo (Gavilán, 2005, pp. 54-57). Este se muestra y manifiesta públicamente a través de su vivencia religiosa y en ella expone sus creencias y manifiesta la importancia de sus ritos de participación en lo sagrado. La organización procesional con la colocación de los diferentes elementos, la prelación en la misma de las cofradías, tanto de las personalidades religiosas como políticas, o los recorridos constituyen un guion elaborado de cuya resolución se siguen muchos mensajes. En las procesiones se reflejan las ideas que el grupo tiene de sí mismo, de sus creencias y del valor de pertenencia a la villa o pueblo en el que están ubicados. Un ejemplo lo tenemos en las procesiones del viacrucis, que siguiendo la estela de las cruces del calvario suelen llegar hasta las puertas del cementerio, formando parte de la religiosidad desarrollada a finales del s. XVIII o comienzos del XIX.

Pero además de los mensajes que conlleva cualquier tipo de procesión hay algunas especialmente destacables por contener algunos ejemplos de tradición, y a través de ellas podemos estudiar ciertos modelos de desarrollo procesional y, por lo tanto, algunas constantes en la religiosidad popular. Hay procesiones que recuperan o conservan aún una de las constantes de la Semana Santa en su origen cósmico, cuando el ritualismo dual vida/muerte alegría/luto se expresaba en contextos rituales sagrados o profanos. La pervivencia de lo bufo e irreverente en la seriedad de lo religioso en el triduo sacro se conserva aún en el mundo rural. No me refiero al Entierro de Genarín, procesión urbana, sino a otros restos menos conocidos.



Procesión del “pendevás” en Tábara (Zamora). (Fotografía del autor).

Tal es el caso de la Procesión del “Pendevas” en Tábara (Zamora). El Viernes Santo por la noche sale la que en otros lugares se denominaría la Procesión de la Soledad, y que aquí se denomina “pendevás” porque esta palabra es una corrupción de *pendebat*. El *leitmotiv* de la procesión es el cántico del *Stabat Mater*, la estrofa primera “*Stabat Mater Dolorosa/ luxta crucem lacrimosa/ dum pendebat, filius*”, que entonan las cantoras es apoyada por los mozos y los hombres que caminan al final del cortejo y repiten como un eco, pero a voz en grito “pendevás” desbaratando el ritmo y las cadencias de la canción, y causando regocijo, a pesar de los esfuerzos que los sacerdotes hacen porque moderen su entusiasmo.

6. Rodilladas, venias, reconocimientos mutuos...

Se celebran en los pueblos dos tipos de procesiones del encuentro. Una alude al legendario intercambio de miradas entre Jesús y su Madre camino del calvario. La otra es la conocida popularmente con este nombre y se celebra en la mañana del Domingo de Resurrección. En ambas cuando se produce el encuentro de los dos grupos (uno acompañando a la Madre y el otro al Hijo) las cruces parroquiales o las de la cofradía, los estandartes y finalmente las imágenes, se saludan con inclinaciones y reverencias. Éstas se denominan rodilladas, porque los portadores delanteros del paso se arrodillan inclinando las imágenes, o si se portan los pasos sobre ruedas con movimientos adelante y atrás imitando acercamientos o alejamientos que escenifican lo que pudo ser el encuentro según lo relata la tradición. En todo ello se sigue un estricto protocolo donde queda patente la hegemonía o subalternidad de cada cofradía en ese momento. Cuando los pasos se trasladan a hombros, la reverencia es toda una demostración de hombría, de dominio del grupo escultórico, de fuerza y unión en un contexto religioso.



Procesión del "pendevás" en Tábara (Zamora). (Fotografía del autor).

La del Domingo de Resurrección pone de manifiesto, además de la división del pueblo en mitades, por género. Las mujeres que durante la Semana santa han procesionado a la Dolorosa caminan por unas calles del pueblo, mientras que los hombres avanzan por otras acompañando al resucitado o su representación (Niño Jesús de Praga, Custodia, o cirio pascual) hasta llegar al lugar elegido, generalmente el más importante simbólicamente (plaza mayor, cruce de calles, etc.) donde se representa el encuentro, cantando una serie de estrofas alternándose los dos grupos entre sí. Durante el cántico se despoja

a la Virgen del manto de luto para que luzca el de fiesta. En San Esteban de Nogales, “las mozas de la Virgen” que van de luto, también se despojan de él y lucen vistosos colores. Es la teatralización de la superación de los contrarios, muerte/vida negro/luminosidad y a la par de las mitades de la parroquia hombres/mujeres que hasta ahora han tenido (según la vieja liturgia) papeles estelares diferentes según la procesión de turno. Los hombres más cercanos a Cristo y las mujeres a la Soledad, en un abrazo popular de un nosotros, todos, en el cual se evidencia la unidad local.

Pero además los recorridos procesionales suelen poner de manifiesto viejas reivindicaciones y lucha de poderes. Las cofradías que, por los avatares de la historia, perdieron sus ermitas y humilladeros, procuran que la procesión pase por el lugar donde estuvieron ubicadas, como recuerdo de sus orígenes, memoria de los antepasados y reivindicación de propiedades expropiadas. En el teatro en la calle no solo las estaciones son importantes, también lo es el recorrido que se debe hacer para desarrollar y unir esas estaciones.

7. Un ejemplo de teatro popular residual

En Almanza (León) se puede asistir a un resto de dramaturgia popular en una curiosa tradición. “Las caídas”, así denominadas porque es la representación de las tres caídas de Cristo en el camino al Calvario constituye la parte central de la procesión. El esquema es el siguiente. Estando reunidos todos los fieles en la iglesia antes de comenzar el cortejo, aparece Cristo con intención de tomar la cruz. Detrás sale otro personaje que será el sayón encargado de conducirlo al patíbulo. Se ensaña con el Redentor cogiéndole por la túnica y arrojándole al suelo hasta tres veces. El estruendo del cuerpo sobre la tarima es espectacular, es el sonido que acompaña a los de Almanza durante toda su vida, el reclamo de vuelta al pueblo para estas fiestas. A continuación, el mismo sayón proclama a voz en grito la necesidad que tiene el condenado de un colaborador, el cirineo, que le ayude con la cruz. Como nadie se ofrece voluntario recorre con la mirada el grupo de espectadores que está presenciando la escena, hasta que sus ojos se posan sobre uno ya predeterminado y le obliga a ayudar al reo. El sayón va delante con paso autoritario, exagerando su dominio de la escena con porte jocosos siendo una caricatura del mal. Era típico que fuese en la procesión fumando un puro y haciendo visajes. Ahora han eliminado el puro por considerarlo irreverente, no al templo ni al rito, sino con las normas sociales de higiene que prohíbe escenas públicas donde se haga propaganda del tabaco. La procesión continúa hasta el cementerio, donde está la ermita del Cristo. No voy a detallar más porque quiero centrarme en lo descrito hasta aquí. Se trata de una obra de teatro popular particular que probablemente en origen proceda de las representaciones medievales, pero que ha quedado reducida a unas escenas centrales en las que comparte por igual lo jocosos y lo religioso. Es más, diría que en lo llamativamente jocosos se incardina y cobra más sentido lo espiritual de la Pasión de Cristo. Es una representación del escarnio que según la tradición, pues los Evangelios no hablan de las caídas camino del Calvario, sufrió Cristo por parte de los sayones romanos. Es una de las escenas más cruentamente gráficas, por eso es más fácil de dramatizar. La contraposición entre lo grotesco de los sayones y la manse dumbre de Cristo, que ya comienza en la Baja Edad Media, se agudiza en el Barroco. En los pasos procesionales siempre hay una o varias figuras desastradas, mal encaradas con

el aspecto horrible de los marginados, pero que el pueblo admira, aunque a veces es una admiración ambivalente y contradictoria. Es el más querido por la población, con el que se tiene tal confianza que es objeto de todo tipo de chanzas, se le tira de la nariz, e incluso se le maltrata. El *Juítá* de la Alberca es una de esas efigies, con gran cantidad de fans. Estas figuras, aparentemente de relleno o anecdóticas se convierten en el centro de admiración. Hasta Ramón Álvarez coloca al frente de uno de sus pasos un pilluelo que lleva la cesta con los clavos y el martillo, y va haciendo muecas al espectador sobre la figura del Redentor que viene detrás. Los pasos de Gregorio Fernández tienen los personajes deformes de los sayones, a los que en otro tiempo los fieles hacían blanco de sus iras, cuando se dejaban abandonados en la plaza entre procesión y procesión. “La Pedrada”, el largo poema de Gabriel y Galán, toma como argumento el particular ajuste de cuentas que el niño tiene con el sayón que maltrata a Cristo.

Lo importante en Almanza es que hoy la gente ha recuperado el concepto de “normal” con las mismas claves que los ilustrados no admitían estas escenas por irreverentes, porque no respetaban ni el templo ni las escenas religiosas. No es irrespetuoso el atuendo del puro y la careta, es un disfraz en el que se anuncia que estamos en un tiempo ritual y que el espacio del templo ha variado. En este momento el templo es escenario para la predicación, como todo el recorrido procesional, pero con otros esquemas y otros protagonistas. Se trata de inculcar al pueblo de manera sencilla lo que significó el dolor y la pasión de Cristo como modelo del dolor humano y como valor redentor. Si se pierde esta perspectiva y solamente vemos escenas que ahora se consideran chabacanas estamos sesgando el discurso.

Es importante tener esto presente, porque a la hora de plantearnos un análisis sea histórico, costumbrista o turístico de la Semana Santa, si no somos capaces de ver el origen, el sustrato universal sobre el que crece lo particular, corremos el riesgo de errar y no entender los grandes y variados valores que subyacen en este periodo.

En el mundo rural, salvo raras excepciones no se pueden buscar grandes pasos procesionales, quizás, y salvo raras excepciones, podemos encontrar algunos que son copias en miniatura de otros más famosos. Muchas veces hay pasos hechos por escultores o trabajadores de la madera con más o menos recursos artísticos que, probablemente, carezcan de la belleza exigida a los primeros imagineros, pero que para el pueblo son buenos artísticamente hablando y, desde luego, a los que se les tiene gran devoción. Estos pasos suelen tener muchos admiradores y suscitar grupos que los acompañan. Con frecuencia los pasos, sobre todo si son del Crucificado o de la Dolorosa son imágenes antiguas, incluso góticas que están en relación con las grandes y profundas devociones de la localidad..

8. El Barroco redivivo en la celebración de una cofradía

Riaza es una villa segoviana que conserva una Semana Santa de grandes valores tradicionales. Los pasos, aunque son de pequeño tamaño no están exentos de cierta gracia, recorren las calles en la procesión del Jueves Santo acompañados por numerosos

feligreses, y lo hacen en un desfile que pone colofón a la Misa *in Coena Domini* donde radica la especial importancia de la celebración peculiar de la villa. En ellas tienen capital importancia por el valor central que ocupan en las celebraciones, los “gascones”. Se denomina así a un pequeño grupo de cofrades, de la cofradía del Sacramento que por su atuendo recuerdan a los tercios de Flandes, y cuya misión principal será hacer guardia ante el Monumento la tarde y la noche de Jueves Santo y continuarán durante el Viernes Santo hasta el comienzo de los oficios vespertinos. Las autoridades de dicha cofradía, al comenzar la Misa *in Coena Domini* se colocan en lugar destacado con el estandarte blanco escoltados por las varas de plata que sostienen los mayordomos en sus manos. A finalizar la misa, acompañan al sacerdote con la Reserva Eucarística llevándolo bajo palio por las naves menores del templo hasta el Monumento donde será colocado a la veneración de los fieles. La procesión parte del presbiterio y camina por la nave de la Epístola, hasta alcanzar por la nave del Evangelio la cabecera donde será colocado. La procesión procede entre el humo del incensario y los cánticos eucarísticos, hasta que, al pasar por la entrada del templo, se abre la puerta de repente y entran de sopetón unos hombres armados que bloquen la marcha del cortejo. El sacerdote les pregunta:

- ¿A quién buscáis?
- A Jesús Nazareno, responden. Y el sacerdote replica
- Yo soy.



Los gascones Riaza (Segovia). Fotografías del autor.

Es un cuadro escénico conocido en Riaza como “El Prendimiento de los Gascones”. Aunque con resonancias de otra escena de la Pasión, es la toma a su cargo del Santísimo para la vela. Es la cesión ritualizada del sacramento por parte del sacerdote (Iglesia) a la cofradía. Los Gascones son seis personajes vestidos con una indumentaria del s. XVII. Llevan casaca y pantalón de paño de color marrón, camisa blanca con las mangas cogidas con cintas de colores, una gran banda que cruzan sobre pecho y espalda anudada a un lado, yelmo plateado cuya visera bajan delante del Santísimo y en la mano alabardas y picas. Cuando la procesión se aproxima al Monumento los seis hacen pasillo para honrar al sacerdote que depositará la Hostia en el nuevo sagrario. La procesión eucarística finaliza aquí y comienza la guardia de los gascones que en parejas se turnarán cada hora. El resto de los cofrades y el pueblo entero hará sus propias preces delante del Santísimo. Es otra supervivencia de la tradición largamente atestigüada de los cuerpos del ejército que desde el s. XVI hacían guardia ante el Monumento.

Hoy los gascones son un reclamo turístico y la mayor seña de identidad de la villa a pesar de que la Cofradía no es de las más grandes. Riaza además conserva como centro de las celebraciones de la Semana Santa la Procesión del Silencio, con que se cierra la gran actividad desarrollada durante todo el Viernes Santo, con el cántico de la Salve desde el balcón del Ayuntamiento en las voces de las mujeres que año tras año emocionan al público.

9. La tradición oral una constante

Si por algo se destacan las semanas santas rurales es por la tradición oral de composiciones como romances, viacrucis, quintillas etc. que aparecen por todas partes, pero que se han conservado con especial empeño en los lugares menores.

Encontramos viacrucis que el pueblo tiene también como suyos propios. Es interesante hacer un buen trabajo de campo para poder mapear los lugares donde se canta cada tipo de viacrucis porque eso nos indica la orden religiosa que misionó esas tierras. Cualquier antropólogo estudioso de la Semana Santa se ha encontrado repetidas veces con el discurso que desde una perspectiva localista cuentan referido a los viacrucis: “Este es nuestro viacrucis, solo se canta aquí, y para nosotros, tanto si lo cantas como si solo lo escuchas... se te pone la carne de gallina”. Cuando el investigador oye la música y lee el texto, se da cuenta de que es un viacrucis universal, que se encuentra en cualquier parte de España, porque el origen culto está en una orden religiosa de las que predicaban las misiones. Desde el punto de vista de los valores literarios y de los musicales su estudio debe ser abordado con unas categorías muy concretas, típicas de cada una de esas materias, pero desde el punto de vista antropológico, la perspectiva es otra totalmente diferente. No se hará buen trabajo antropológico, a veces ni folklórico, si no llegamos a profundizar en los valores más allá del que tiene el propio rito para la comunidad que lo conserva.

La veneración y el cariño de los vecinos por su viacrucis proviene de que desde niños participaron de alguna manera en él. Aún son muchos los que fueron testigo de los que

se cantaban los viernes de Cuaresma, pero sobre el Viernes Santo. La piedad popular había llegado a considerar obligatorio “echar el calvario”, para lo que no se requería la presencia del sacerdote, por ello era suficiente con que se ofreciese una cofradía o un grupo de edad (mozos y mozas). Había dos considerados como solemnes. Uno era el conocido como “El Poderoso”, porque comenzaba con la estrofa *“Poderoso Jesús Nazareno/ de Cielos y tierra rey universal/ Hoy un alma que os tiene ofendido/ quiere que sus culpas queráis perdonar”*. El otro se denominaba “El pretorio”, por la primera estrofa: *“El Pretorio en casa de Pilatos/ será la primera estación que andarás...”*. Ambos son composiciones cultas extendidas por toda la Iglesia hispana, pero vividas como propia de cada uno de los lugares. Por eso cuando se ha recuperado como nueva liturgia de Semana Santa se ha hecho con esta característica de unicidad con la que aún hoy se vive en la mayoría de los pueblos. El origen culto y su difusión por los misioneros ha llevado a que ahora se encuentre en lugares alejados. Esto nos obliga a hacer planteamientos más ambiciosos. La recogida de las versiones debe ir acompañada de una contextualización muy precisa que nos explique quién o quiénes los conservan, si son personas cultas o iletradas, si el texto procede de la memoria oral o se ha sacado directamente de alguna edición impresa.

Otras canciones repetidas son las denominadas “quintillas de la Pasión”, o sea el relato de la vida de Cristo desde su entrada en Jerusalén el Domingo de Ramos, hasta su muerte en la cruz el Viernes Santo. Como están divididas en jornadas según la idealización de los días postreros de la vida de Cristo en la tierra, se cantaban las correspondientes al día de la semana después del rezo del rosario vespertino. Es una tradición a su vez muy extendida, como corresponde a las promovidas por los misioneros. Sin embargo, no en todas las diócesis ha llegado a nosotros con el mismo significado. Y así, mientras en unas diócesis (León, Astorga, Burgo de Osma) quedaron como elementos centrales de la devoción popular, en otras se recogen como fragmentos casi olvidados conservados en la memoria de algunos ancianos que las utilizan como oraciones piadosas. De todas ellas las que más fama han adquirido son las del Jueves y Viernes Santo. El Jueves Santo porque alude a la institución de la Eucaristía: *“Jueves por la noche fue/ cuando Cristo enamorado/ Con todo el cuerpo abrasado/ quiso darnos a comer/ su cuerpo sacramentado”*. Y Viernes porque sirve de introito a las siete palabras *“Viernes Santo ¡qué dolor!/ expiró crucificado/ Cristo nuestro Redentor/ Mas antes dijo angustiado/ Siete palabras de amor”*.

10. Los romances de la pasión y el teatro

Pero el ejemplo más señero de la literatura culta de autor convertida en tradición popular anónima lo constituyen los catorce romances de la Pasión. Son catorce composiciones, doce firmadas por Lope de Vega y dos de José de Valdivieso, reunidos en una sola obra denominada *Décimas espirituales* donde se cuenta la pasión desde la despedida de Jesucristo y su Madre, hasta el sepelio. Constituyen un ejemplo del funcionamiento de lo oral a través de textos impresos en cuadernillos copiados unos de otros al mismo tiempo que se aprendían de memoria durante generaciones, y aparentemente, se transmitieron por tradición oral. Por supuesto que las reproducciones por los medios mecánicos de la imprenta conservan con más garantías la originalidad y, a su vez, los copiados en sucesivas generaciones son más fiables que los transmitidos por tradición oral. Pero ahora mi

intención no es hablar de fidelidad, sino por qué se producen los tres tipos de transmisión. En el caso de los impresos es fácil comprender que en la medida que desde la cultura hegemónica vieron el potencial poético y dramático de estas obras, las aprovecharon como libros guía para extender la devoción a la Pasión de Cristo las difundieron por todo el orbe hispano, y la custodia corrió a cargo de las jerarquías. Los primeros textos copiados en cuadernillos lo hicieron desde los originales impresos y después se procedió a la copia de estos mismos. Cuando pasaron a constituirse en propiedad popular se olvidó el texto original, porque la fiabilidad para el pueblo descansaba en la tradición de dichos textos, que si no tenían fecha, como a veces sucedía pasaban a considerarse “de tiempo inmemorial”. Se olvidaron también los autores, con lo que las composiciones pasaron a ser “fruto del genio del pueblo”, y finalmente comenzaron a considerarse “autóctonas”, únicas de cada localidad. Se produce el fenómeno de apropiación del grupo y la “reinención” de la autoría. Sobre la base de la unicidad se construye la seña de identidad: “*Es nuestro y como tal nadie nos puede discutir lo que somos*”, piensan los poseedores de los mismos.

El siguiente paso es el manejo por el grupo de este patrimonio. En algunos lugares se cantan de forma selectiva alguno en concreto en los días centrales del Jueves y Viernes Santo, en otros se cantan todos como corresponde a la popularidad de la pasión, y en algunos otros se cantan la mitad un día y la mitad al día siguiente en procesión acompañando a alguna imagen de Cristo o la Virgen. En otros entronca con las competiciones de los versificadores y recitadores tan abundantes en las fiestas populares del mundo rural. Podemos encontrar textos con mayor o menor pureza y fidelidad al original. Otras veces las composiciones del versificador local reproducen en todo o en parte poemas y versos llamativos para el compositor, pero que son de autores famosos y apreciados por su público. Son unas composiciones que hacen honor a sus autores tanto por la maravilla compositiva y poética como por la hondura de las reflexiones y el acercamiento al pueblo que vio cómo su devocionario pasionista se poblaba de potentes imágenes del dolor de Cristo y su Madre, de la amargura de los protagonistas, de la mansedumbre y paciencia de los dos corredores. Pasaron al pueblo con esa capacidad polivalente de bella, poética e inmejorable oración y espléndida catequesis. Pueden ser recogidos en muchos contextos, pero uno de los más maravillosos lo encontramos en los pueblos del Valle del Tiétar. En estas localidades abulenses se han convertido en la base y el núcleo de la Semana Santa. La procesión de Semana Santa más importante lleva ese nombre “La procesión de los romances”.

11. Avances para una conclusión prospectiva

Cuando he hablado antes de la despoblación lo he hecho porque ha influido, como es lógico, en la conservación, recuperación y puesta en valor de las tradiciones y de los patrimonios de la Semana Santa en el mundo rural. La apreciación de lo rural ha llevado consigo un interés loable de recuperación de las señas de identidad local también a través de la Semana Santa, porque este es uno de los periodos vacacionales que más atrae a los nativos a sus lugares de origen. Consecuencia de todo esto es la creación mental del *unicum* y la “autoctonía” de las tradiciones, sobre todo de las que se refieren a la tradición

oral, o de la escrita transmitida en cuadernillos manuscritos al margen de las ediciones impresas.

La mayor parte de las recuperaciones se han hecho alrededor de la cultura de tradición oral. En la medida que los núcleos rurales se han dotado de asociaciones culturales tendentes a conservar la identidad y la memoria local; y en la misma medida que por eso en las páginas Web se introducen los datos que según sus protagonistas son únicos del pueblo y son valores para no perder, hemos podido ver y contrastar elementos de la religiosidad popular sobre Semana Santa de los diferentes pueblos. Teniendo presente esto es fácil comprobar cómo existen tradiciones que trascienden no solamente lo local, sino también lo comarcal, lo provincial y hasta la regional. En Segovia, existía la tradición de que las niñas, o las Hijas de María saliesen a cantar los domingos de Cuaresma canciones para hacer peticiones de dinero que después empleaban en el culto al Cristo o para adornar el Monumento. Las mismas canciones con los mismos propósitos y el mismo grupo de edad lo encontramos en las provincias de Soria y de Burgos. Lo cual indica que lo que hoy es una tradición, en su momento surgió como una devoción aconsejada y potenciada por la Iglesia. Ahí se ve la perspectiva del origen, desarrollo, desaparición y recuperación por parte de personas o grupos de edad.

Por eso es muy importante hacer estudios etnohistóricos de cada una de las tradiciones que encontramos en los diferentes lugares. Así podremos comprender lo que se puede valorar como autóctono, las influencias que ha recibido esa Semana Santa, la época en que esto ha sucedido y la función que cumplen.

Con los estudios monográficos conseguiremos también valorar nuestras Semanas Santas como pasos imprescindibles para el conocimiento de este periodo a nivel internacional.

Bibliografía

- Alonso Ponga, José Luis (1994): *Castilla y León*, en Rito Música y Escena en Semana Santa, Madrid, Comunidad de Madrid. Consejería de Educación y Cultura, pp. 119-138.
- Alonso Ponga, José Luis (2009): "Hacia una nueva conceptualización cultural del mundo rural castellano y leonés, en *El fin del campesinado. Transformaciones de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo XX*, Salvador Rodríguez Becerra y Clara Macías Sánchez (coords.), Sevilla, Centro de Estudios Andaluces. Junta de Andalucía, pp. 221-233.
- Alonso Ponga, José Luis (2013): "Religión oficial o religiosidad popular: la creación de la Semana Santa", en *Passio*. I. Congreso de Estudio y Difusión del Patrimonio Las Edades del Hombre, Valladolid. pp. 87-119.
- Alfonso X. (1807): *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio: cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo 1: Partida Primera*, Madrid, Imprenta Real.

- Alonso Ponga, José Luis, (Coord): Asensio Martínez, Virginia; Duque Herrero Carlos; Pérez de Castro, Ramón; Foces Gil, José Ignacio (2003) *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*. Grupo Página. Valladolid.
- Gavilán Domínguez, Enrique (2005): "Cruce de miradas. Para una teoría de las procesiones", en *Memorias de la Pasión en Valladolid*, coord. Javier Burrieza Sánchez, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid y Junta de Cofradías de Semana de Valladolid, pp. 47-88.
- Duque Herrero, Carlos (1998-1999): "La escultura yacente del Marqués de Villafranca (m. 1497)", *Boletín del Museo Nacional de Escultura*, 3, pp. 11-14. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2062806>
- Isla, José Francisco de (1991): *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, Joaquín Álvarez Barrientos (ed.), Barcelona, Planeta. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-del-famoso-predicador-fray-gerundio-de-campazas-alias-zotes-0/034109_0017.pdf
- Meraz Quintana, Leonardo (2015): "Documentación del ex convento de San Bernardino en Cuenca de Campos, Valladolid", en *Arquitectura en tierra. Patrimonio Cultural. XII CIATTI*, Valladolid, Ediciones de la Universidad de Valladolid, pp. 85-96. Disponible en: <http://www.uva.es/grupo-tierra/publicaciones.html>
- Ortiz del Cueto, José Ramón (2010): *Matracas y Carracas. Los sonidos olvidados de la Semana Santa*, Mansilla de las Mulas, Museo Etnográfico de León. Disponible en: https://www.academia.edu/23493862/Matracas_y_Carracas_Los_sonidos_olvidados_de_la_Semana_Santa
- Panero García, M.ª Pilar (coord.): *Mirar, vivir, participar. Turismo y cultura en la Semana Santa*, Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, 2020.
- Resines, Luis (2016): "Historia del viacrucis", *Revista de Folklore*, 412, pp. 41-52. Disponible en: <https://funjdiaz.net/folklore/07ficha.php?ID=4124&NUM=412>
- Rodríguez Rodríguez, José Manuel (2015): *Evolución de los rituales religiosos en Nava del Rey (Valladolid)*, Tesis doctoral, Universidad de Salamanca. Disponible en: <https://gedos.usal.es/handle/10366/128781>
- Sanchez del Barrio, Antonio (1991): "El rito del descendimiento en la villa de Olmedo", *Revista de Folklore*, 127, pp. 23-26. Disponible en: <https://funjdiaz.net/folklore/07ficha.php?ID=996&NUM=127>
- Vega y Carpio, Fr. Félix Lope de (1636): *Catorce romances a la Pasión de Cristo por Lope de Vega*, Valladolid, Ed. Inés de Legedo, impresora de la Inquisición. Disponible en: <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/22561>

LA SETTIMANA SANTA IN SICILIA: INVENZIONI, TRASFORMAZIONI, PERMANENZE

Ignazio E. Buttitta

Università degli Studi di Palermo

ignazio.buttitta@unipa.it

1. Premessa

Le cerimonie della Settimana Santa siciliana presentano, da luogo a luogo, caratteri (atti culturali, azioni performative, simbolismi rituali ecc.) che lasciano trasparire, con maggiore o minore evidenza, specifici retroterra storico-culturali e peculiari tradizioni religiose (Buttitta A., 1978; 1990; Plumari, 2003; 2009; Buttitta I., 2016). In alcuni casi, soprattutto nei centri di tradizione rurale, certe sezioni dei riti sembrano sostenute da una visione del mondo e da istanze proprie delle culture agropastorali ed espongono simbolismi (fronde vegetali, orgiasmi alimentari, falò e processioni di torce, mascheramenti, corse e danze di fercoli e di fantocci ecc.) che, richiamando l'esigenza di promuovere la *renovatio temporis*, rivelano il legame istituito a livello mitico tra la rinascita primaverile della natura e la vicenda di morte e resurrezione dell'Uomo-Dio (D'Onofrio, 1990: 44; Eliade 1997: 144. Cfr. Auf der Maur, 1990; Culmann, 2005). In altri casi, particolarmente nelle città e nei paesi più grandi, si osservano momenti che perpetuano o riprendono tradizioni medievali e barocche diffuse e sostenute dai regimi monarchici e da certi ordini religiosi: solenni e composte processioni di confraternite e maestranze che accompagnano grandi fercoli con gruppi statuari rappresentanti scene della Passione, generalmente dette "misteri"; la messa in scena, processionale o su palco, di episodi salienti della storia sacra; riti penitenziali. Non c'è pertanto iter festivo locale che possa considerarsi rappresentativo della molteplicità e della ricchezza delle storie e delle tradizioni culturali e culturali, delle pratiche rituali, delle espressioni artistiche e performative variamente articolate nei diversi centri dell'Isola. In tutti i casi, però, le cerimonie della Settimana Santa costituiscono un episodio apicale del calendario cerimoniale e un momento riassuntivo della vita laica e religiosa della comunità. Al di sotto, infatti, della molteplicità delle forme e dei significati che si declinano nelle diverse feste pasquali è dato riconoscere alcuni aspetti comuni e ricorrenti, in primo luogo la loro assoluta centralità all'interno del tempo che scandisce la vita comunitaria, tanto che la Pasqua, in quanto momento fondante di quel calendario cerimoniale che organizza i tempi del lavoro e della vita in comune, può essere considerata autentica festa di capodanno. Dai riti pasquali tutto parte e a questi tutto ritorna poiché la vicenda di morte e resurrezione di Dio sussume in

sé quella del ciclico esaurimento e della rinascita della natura e della società. Sintesi di sua storia culturale, sociale ed economica, infatti, essi sono occasioni di rappresentazione e riaffermazione di un ideale ordine sociale e del correlato sistema di valori e, insieme, momento di esaltazione del patrimonio, della tradizione e della memoria (Assmann, 1997; Severi, 2004). Nella preparazione e nell'esecuzione dei riti che si dispiegano dalla Domenica delle Palme alla Pasqua, prolungandosi talora nel corso della settimana successiva, si trovano infatti riunite e coinvolte, sia pur in grado e modi diversi, in apparente solidarietà, tutte le istituzioni e tutte le componenti della società paesana, anche quella parte degli abitanti trasferitasi, temporaneamente o definitivamente, all'estero, in altre regioni italiane o nei più grandi centri dell'isola, per ragioni di lavoro che ritorna appunto nel proprio paese di origine per rinnovare il senso di appartenenza (Buttitta A., 1990: 82). In quanto momenti di esibizione pubblica della propria fede e di esposizione di un'ideale identità collettiva, i riti della Settimana Santa sono, dunque, nel loro complesso, lo spazio-tempo elettivo di affermazione, negoziazione e riconfigurazione dei rapporti di potere che insistono tra le diverse componenti che animano e governano, più o meno ufficialmente, più o meno esplicitamente, le comunità: istituzioni municipali, clero, confraternite, associazioni culturali, di mestiere, politiche, gruppi malavitosi e così via (cfr. Dino, 2008; Caliò, Ceci, 2017; Palumbo, 2020). Ciascuna di tali componenti, di tali agencies territoriali, promuove specifici e spesso tra loro confligono ver en indensing genti interessi, ricercando il controllo dei momenti tipici dei riti e manipolandone ad arte il simbolismo rituale. In questo modo, al di sotto di una narrazione scenica che vuole offrire complessivamente l'immagine di una comunità unita e solidale, capace di ricomporre tensioni e conflitti attraverso la condivisione del culto cattolico e delle pratiche religiose tradizionali, hanno luogo scontri tra municipalità e Chiesa, tra Chiesa e confraternite, tra le diverse fazioni di fedeli che fanno riferimento a poteri economico-politici antagonisti. La "dialettica del potere" e la ricerca del consenso popolare, che si dispiegano nel controllo dell'iter festivo, possono essere colte con particolare evidenza, nell'organizzazione e nella celebrazione dei riti più grandiosi, anche in ragione degli interessi economici soggiacenti (per la loro annuale realizzazione sono necessarie somme ingenti) e, particolarmente, del crescente interesse del mercato turistico e delle istituzioni regionali verso il patrimonio immateriale e i suoi momenti performativi di carattere pubblico (Palumbo, 2003; Etnografie, 2015-2016).

2. Simbolismi vegetali e cibi rituali

Diverse cerimonie pasquali sono caratterizzate dalla presenza di simboli rituali intesi a segnalare il risveglio della vita vegetale e il ritorno dell'abbondanza alimentare. Questi si ritrovano, variamente ostentati e composti, in numerosi momenti rituali: dai rami di palma e d'ulivo della Domenica delle Palme, ai germogli di frumento (*i lavureddi*) dei "sepolcri" e alle arance delle "mense" del Giovedì Santo; dai mazzi di fave verdi del Venerdì Santo, ai fiori, alla frutta fresca, alle fronde e agli alberi di alloro e d'arancio della Domenica di Pasqua. In numerose località la mattina della Domenica delle Palme la cerimonia della benedizione dei rami è preceduta da più o meno lunghe processioni, talora drammatizzate con la presenza di attori che mettono in scena l'ingresso di Gesù a Gerusalemme in compagnia degli apostoli. A Gangi, in particolare, per la Domenica delle Palme, ciascuna delle dieci diverse confraternite reca in processione a *cunocchia*, un grande fascio di rami di

palma adorno di fiori, datteri, crocette di legno. Queste sono condotte, insieme ai rispettivi standardi e crocifissi confraternali, presso la Chiesa Madre al suono dei tamburi. Qui giunti i confrati entrano nel tempio e vanno a disporre *i cunocchi* presso l'altare per la benedizione. Terminata la funzione, le confraternite con i rispettivi fasci di palme si compongono in corteo e percorrono le vie del centro storico fino a raggiungere la chiesa del SS. Salvatore. Al termine del rito la processione rientra in Chiesa Madre per la celebrazione della messa. Giunti dinanzi al tempio i tamburinai accompagnano la *cunocchia* e la propria confraternita fino alla porta principale e qui si arrestano continuando a suonare finché la stessa non avrà percorso la navata centrale per poi essere disposta in una delle due navate secondarie. Completato l'ingresso delle palme, i suonatori di tamburi, raccolti insieme, eseguono la tamburinata. Al termine della messa tutti i confrati recano le *cunocchi* presso le rispettive chiese: qui queste vengono smontate e i rami distribuiti tra amici e parenti. La palma, infatti, conserva a livello popolare un valore magico-religioso e ad essa si attribuisce la funzione di proteggere il nucleo familiare e di scongiurare malattie e calamità (Cusumano, 1990; Cedrini, 1990). Prorompenti simbolismi vegetali si osservano anche in talune processioni del Venerdi Santo, significativamente associando il tema della passione e morte del Cristo con quello della rinascita vegetale e del ritorno dell'abbondanza. Così a Bronte dove in questo giorno del Venerdi Santo si svolge un complesso intreccio di processioni che vede i fercoli sacri addobbati con frutti di stagione e soprattutto con grandi mazzi di fave verdi. Ma il trionfo della vegetazione si celebra in tutte le sue varietà la Domenica di Pasqua. Così a Terrasini dove interi alberi di arancio amaro, addobbati con fazzoletti, *giummi* (fiocchi sferici di lana), nastri colorati, coccarde e rinfoltiti nella chioma con l'aggiunta di abbondanti fronde vengono condotti in corteo per le vie dell'abitato accompagnati dalla banda. Sono i giovani scapoli (*i schetti*) a occuparsi del trasporto. Durante il tragitto essi si provano in gare di abilità e forza nel sollevare i pesanti alberi in competizione tra loro e con i "maritati" (sposati). L'albero viene allora tenuto in equilibrio sul palmo della mano, ma anche sulla fronte e sul naso. I giovani cercano così di mettere in evidenza le proprie attitudini virili. Gli *schietti*, con il loro bisogno di affermare pubblicamente le proprie doti virili, sono pure protagonisti a Caltabellotta dove conducono, a tratti correndo al suono di musiche incalzanti (*riattata*), il fercolo (*vara*) di San Michele dalla prima mattinata della Domenica di Resurrezione fino all'incontro serale tra i simulacri dell'Addolorata e del Cristo Risorto. Qui è l'alloro a dominare la scena: oltre ad essere abbondantemente utilizzato per l'addobbo delle strade, esso compare, in forma di vero e proprio albero, alle spalle dell'Arcangelo quasi a suggerirne l'intima identità (cfr. Buttitta I., 2006). Il radicamento dell'attuale cerimonia in tradizioni fortemente connotate dalla dimensione agraria viene ulteriormente suggerito dalle numerose violaccioche (*balicu*) che ricoprono la lancia del Santo e dalla presenza di un mazzo di spighe nella mano destra della statua del Cristo risorto. Anche a Burgio la *vara* di San Michele, portata a spalla dai giovani, corre e danza per le vie dell'abitato al suono della *sammichiliata* ed è riccamente addobbata con fiori e alloro; alloro che si osserva anche nell'addobbo delle *vare* e nelle mani dei devoti nel corso delle pomeridiane *riattati* di San Vito e San Luca che salutano, con audaci evoluzioni dei fercoli, la Resurrezione del Cristo. In diversa forma si celebra il ritorno della vita e dell'abbondanza a Misilmeri dove la Domenica di Pasqua, così come in molti altri centri siciliani, si svolge, il tradizionale incontro tra il Cristo Risorto e la Vergine Maria. In questa occasione i due fercoli vengono addobbati ciascuno con quattro *maz-*

zuna: composizioni a forma di cono di fiori multicolori e di primizie di frutta sormontate da un rametto di palma.



Caltabellotta, Domenica di Pasqua, *riattata* di San Michele Arcangelo (Foto A. Russo, G. Muccio)

La Pasqua si distingue in Sicilia anche per la consuetudine di preparare, donare, consumare particolari preparazioni a base di frumento: pani o biscotti di vario nome, forma e struttura nei quali, in genere, è inserito un uovo. Si tratta, in tutta evidenza, di alimenti le cui funzioni simboliche prevalgono su quella strettamente nutrizionale, venendo questi pani da un lato a sussumere, tanto nelle forme quanto nelle modalità di consumo, i valori e i significati della festa, dall'altro a configurarsi come veri e propri segni di quel tempo e di quel luogo (cfr. Giallombardo, 2003; Buttitta I., 2020). Essi, infatti, sono immediatamente riconoscibili per la loro particolare morfologia (ora animale ora vegetale ora connessa alla vicenda cristologica e alla liturgia) e individuati da una diversa denominazione (cfr. Ruffino, 1995). Distribuiti, spezzati, mangiati, questi pani rappresentano, a un tempo, un simbolo della comunità vivente e un medium della comunicazione sociale: «L'abbondanza alimentare veicola infatti significati legati funzionalmente alla vita e alla rinascita, alla continuità del gruppo espressa da quelle catene di alleanze interpersonali e comunitarie che sono lo scopo ultimo dei numerosi scambi di doni alimentari praticati nelle feste» (Giallombardo, 1990: 30). Un esempio ben noto del ruolo assunto dal pane in seno alle cerimonie della Settimana Santa è offerto dagli "archi" che, la Domenica di Pasqua, fanno da cornice all'incontro dei simulacri del Cristo Risorto e della Madonna Addolorata a San Biagio Platani e a Casteltermeni. In particolare a San Biagio gli archi raggiungono una sorprendente complessità di architetture. Essi sono composti da numerosissimi pani disposti su com-

plesse intelaiature di ferule e canne rivestite di agrumi, fiori, datteri, rosmarino, rami e foglie di alloro e di palma. Tali pani presentano una variegata morfologia: ciambelle, angeli musici, campane, galletti, colombe, crocefissi, scene della passione, etc. Raccontano da un lato la vicenda del Cristo e espongono dall'altro il trionfo della vita generato dalla sua Resurrezione. Particolari modalità di consumo di pani e dolci rituali si osservano a Resutano, Villalba, Vallelunga Pratameno. In quest'ultimo paese il Giovedì Santo gli appartenenti alle confraternite del SS. Sacramento o del Divinissimo, della Madonna del Rosario e del Crocifisso-Madre dei Sette Dolori, preparano, presso i rispettivi oratori, le *cene*. Ciascuna confraternita allestisce una mensa sulla quale sono deposti 13 agnelli di pasta reale, rappresentanti Cristo e i 12 apostoli durante l'ultima cena, accompagnati da 13 speciali pani, 13 lattughe, cedri, arance e finocchi. Al centro della tavola è posta una statua di zucchero, raffigurante il Cristo risorto, insieme al pane e al vino, simboli dell'Eucaristia. Ai dodici confratelli chiamati a rappresentare gli apostoli spetteranno in dono l'agnello, un pane da cena, un cedro, una lattuga, un finocchio e un arancio. Agli altri confratelli, invece, verrà dato un piccolo agnello di zucchero.

3. Corse, danze, processioni

Come si è osservato per Caltabellotta e Burgio le cerimonie che introducono e accompagnano la resurrezione del Cristo sono non di rado accompagnate da danze e da corse dagli evidenti valori vitalistici e agonali. Straordinario in proposito quanto accade a Scicli in occasione della festa detta *u Gioia* o *Omu vivu* (cfr. Buttitta I., 2002). Qui la festa ha inizio la notte del Sabato Santo presso la chiesa di Santa Maria la Nova quando, tra le urla di gioia dei presenti, si celebra la Resurrezione del Cristo. Al termine della funzione la folla defluisce, i confrati sgombrano il centro del tempio dai banchi processionali e preso il feroce su cui è stato innestato il simulacro del Risorto lo fanno danzare in modo irruento, roteando e sollevando le aste sulle palme delle mani. Solo a tarda notte il Cristo è finalmente riposto in attesa della processione del mattino. Alle 12 della Domenica una folla immensa si accalca sul sagrato e sui lati della strada che si allunga al termine della scalinata di Santa Maria. Ha inizio la processione del Venerabile. Il SS. Sacramento, sotto un baldacchino, viene recato in processione accompagnato da un alto stendardo, dall'Arciprete e dalle altre autorità civili e religiose. Al rientro della processione le campane suonano a festa. Tra le acclamazioni il simulacro del Risorto è prelevato dall'interno del tempio e portato sul sagrato dove prende a volteggiare investendo la folla al suono di musiche incalzanti. La *vara* discende la scalinata e scivola veloce tra la folla che si assiepa ai lati della strada antistante. Tra scosse, strattoni, sbandamenti si raggiunge lo slargo adiacente alla chiesa di Santa Maria della Consolazione. Qui la *vara* prende a nuovamente a volteggiare mentre esplodono petardi e mortaretti. Il vortice umano s'arresta, riprende la marcia verso la Chiesa Madre, intitolata a Maria del Carmelo. Incalzata dal suono della banda musicale, compie di corsa tre giri, a tratti sostando per il sollievo dei portatori. Dopo vari tentennamenti, finalmente il Risorto entra in chiesa dove, tra le acclamazioni dei fedeli, hanno luogo nuove e prolungate evoluzioni.

Non va dubbio che in alcuni casi, laddove in particolare danze e corse si ritrovino in associazione con altri simboli rituali di precedenza arcaica (alloro, fuoco, prove di abi-

lità, lotte, etc.), esse possano essere lette come pratiche rituali derivate, seppur tra trasformazioni e rifunzionalizzazioni, da cerimonie pre-cristiane legate ai cicli naturali e produttivi. Non si può fare a meno, infatti, di coglierne l'originario significato propiziatorio di fertilità umana, animale, vegetale. I comportamenti tenuti da chi esegue danze e corse si collocano d'altronde nella dimensione dell'orgia, intesa come «eccesso, abbondanza, annullamento di regole e divieti del vivere quotidiano» (Giallombardo, 1990: 24) ovvero espansione e liberazione di energie psico-fisiche, in particolare dell'eros, che manifestate, esibite e drammatizzate rinviano a un universo simbolico che omologa fertilità della natura e degli uomini (cfr. D'Agostino, 2000). Far correre e danzare il sacro simulacro, d'altra parte, rigenera lo spazio e il tempo. Il movimento circolare impresso alla *vara* o i percorsi circolari che da essa vengono compiuti rinviano al cerchio del tempo, alla ruota vitale che ogni anno deve essere rimessa in movimento. E il centro ideale e reale della gira, il movimento rotatorio, è il simulacro del Risorto, autentico *axis mundi*, centro ordinatore intorno al quale ruota l'universo delle cose e degli uomini e la rotazione non fa che enfatizzare una necessità già chiaramente sottesa allo stesso atto processionale: gli occhi del Santo si devono posare su tutto ciò che lo circonda diffondendo ovunque la sua potenza sacrale. Non è dunque un caso se i riti della Settimana Santa prevedano il reiterarsi di percorsi processionali. Se come osserva Antonio Buttitta «nelle feste la sacralità dello spazio è assicurata dalla spazialità del sacro, cioè dalla sua espansione in tutto l'orizzonte esistenziale attraverso una serie di operazioni rituali» (1990: 24), il complesso sistema di processioni che caratterizzano la Settimana Santa deve essere inteso come forma di rifondazione e di riappropriazione simbolica dello spazio (cfr. Faeta, 1978). Il corteo processionale carico del suo più o meno complesso apparato simbolico di simulacri, stendardi, costumi, suoni impone alla realtà circostante la sua presenza percorrendo le principali vie dell'abitato, sostando innanzi agli edifici sacri e alle edicole votive. Ma insieme a quelle protettiva e sacralizzante sono evidenti le funzioni di sostegno e coesione sociale presenti nella processione. Essa ha l'effetto di riunire tutta la comunità sospendendo, seppur per uno spazio-tempo circoscritto, il frazionamento reale o ideale del paese e dei suoi abitanti. È un momento di coesione e di solidarietà all'interno della quale dal clero alle autorità civili, al priore della confraternita, all'ultimo dei fedeli ciascuno è chiamato a fare la propria parte, a essere attore del rito. Questo reiterarsi di cortei processionali si ritrova pertanto, in special modo, in tutti quei luoghi ove maestranze e confraternite restano vitali. I rituali processionali, infatti, pur prefiggendosi lo scopo di testimoniare la devozione di tutti i ceti e le classi d'età, di fatto ne confermano la necessaria esistenza, la forza economica e i privilegi. Attraverso la festa e i suoi riti, dunque, «le società ribadiscono e celebrano se stesse e le proprie rappresentazioni della realtà cosmica e sociale» (Buttitta A., 1996: 264).

Tra le più note processioni pasquali siciliane si annoverano a buon diritto le processioni della Real Maestranza e dei Misteri a Caltanissetta e quella dei Misteri di Trapani (cfr. Pilato, Tinorio, 1993; Cammareri, 1998; Burgaretta, 2000; De Andrade, Ubertazzi, 2017). A Caltanissetta il Mercoledì mattina le diverse corporazioni di mestiere (Idraulici, Barbieri, Pittori, Muratori, Falegnami, Calzolai, Fabbri, Panificatori, ecc.), dette maestranze, si recano in corteo, a suon di musica, a prelevare presso le loro abitazioni gli alabardieri e i portabandiera e raggiungono poi le case dell'alfiere maggiore e dello scudiero per recarsi infine presso la residenza del Capitano della Real Maestranza. Guidati da questo che indossa calze, guanti e cravatta neri e porta mestamente in braccio un grande cro-

cifisso velato di nero, raggiungono piazza Municipio, dove il Capitano riceve dal Sindaco le chiavi della città. Si parte dunque in solenne e pomposo corteo verso il Collegio gesuitico e di qui verso il Duomo dove si celebra l'adorazione del SS. Sacramento. In questa occasione il Capitano, quale rappresentante del popolo tutto, riceve il perdono e annuncia la liberazione dell'umanità dal peccato: le calze, la cravatta e i guanti neri vengono dunque sostituiti con quelli bianchi mentre le bandiere delle corporazioni si dispiegano a festa. La processione riprende e attraversa corso Umberto accompagnando il Santissimo, portato dal vescovo entro un magnifico ostensorio dorato, per far ritorno presso la Chiesa Madre. Il Giovedì Santo è l'atteso momento della processione dei Misteri, 16 imponenti gruppi statuari in cartapesta e tela che rappresentano episodi degli ultimi momenti di vita del Cristo e della Via Crucis ("Ultima cena", "Orazione all'orto", "Bacio di Giuda", "Flagellazione", "Ecce Homo", "Deposizione", "la Pietà", etc.), realizzati in massima parte dai Biangardi, scultori napoletani che operarono a Caltanissetta dal 1883 al 1902. Riunitesi presso piazza Garibaldi le 16 vare, illuminate e riccamente addobbate di fiori, sfilano a sera, accompagnate ciascuna da una banda musicale, dalle rispettive maestranze, dai fedeli e dalle autorità civili e religiose. A mezzanotte, dopo aver attraversato le principali vie della città, la processione fa ritorno in piazza Garibaldi. Quindi al sopraggiungere dell'Addolorata si svolge la spartenza e ciascuno mistero viene ricondotto nella sede di origine. Il Venerdì Santo, nel tardo pomeriggio, si svolge la processione del Cristo Nero, detto il Signore della Città, un piccolo Crocifisso che la leggenda narra essere stato rinvenuto in una grotta nei dintorni dell'abitato. Il venerato simulacro viene portato a spalla e a piedi scalzi dai figghiamara, i raccoglitori di verdure selvatiche che intonano la tradizionale lamintanza o ladata.



Cattolica Eraclea, Venerdì Santo, processione al Calvario (ph. A. Russo, G. Muccio)



Trapani, Venerdì Santo, il gruppo della Flagellazione (ph. A. Russo, G. Muccio)

Gli imponenti gruppi statuari, le loro modalità di trasporto, l'intensità delle esecuzioni bandistiche, i lunghi tempi di percorrenza sono i principali elementi che concorrono a donare alla processione del Venerdì Santo di Trapani quel fascino che chiunque, fedele o turista che sia, non può mancare di cogliere. Le cerimonie della Settimana Santa trapanese, tuttavia, non si riducono alla sola processione dei Misteri e presentano una più ampia e interessante articolazione intimamente legata alla storia delle componenti sociali della città. Il Martedì santo ha, infatti, luogo la processione del quadro della Madonna della Pietà, detta dei Massari, per via del ceto dei "portatori di masserie" cui tradizionalmente apparteneva. La vara mariana esce dalla chiesa delle Anime del Purgatorio, ove oggi risiedono tutti i gruppi dei Misteri, e, recata in spalla dai fedeli percorre le vie del centro storico fino a giungere presso una cappella sita in Piazza Lucatelli. Qui resterà, vegliata dalle donne dei massari, fino alla sera del mercoledì quando, intorno alle verso le 22.00, sempre accompagnata dal suono della banda, sarà ricondotta presso la chiesa del Purgatorio. Nel corso dell'itinerario processionale essa incrocerà il corteo della Madonna della Pietà del Popolo, questa appartenente al ceto dei fruttivendoli, proveniente dalla chiesa di Maria SS. Addolorata dando così luogo a un incontro caratterizzato dal rito dello scambio dei ceri. Il Venerdì è finalmente il momento dei Misteri, i preziosi gruppi statuari (alcuni risalenti alla prima metà del XVII secolo) portati in processione dalle attuali 18 Maestranze, ciascuna abbigliata in modo specifico. L'atto inaugurale del rito dei Misteri è costituito dalle *scinnute* ossia l'esposizione al pubblico del proprio gruppo statuario riccamente addobbato. Queste hanno luogo già nel corso della Quaresima presso la chiesa del Purgatorio. Da questa le vare usciranno, precedute dai confrati di San Michele Arcangelo in camice rosso e cappuccio bianco, l'una dopo l'altra, attese dalla folla dei fedeli e dei tanti visitatori che in quei giorni giungono in città per godere dello spettacolo. Tra i gruppi statuari che ripropongono

momenti della vita del Cristo si osservano: “La caduta al Cedron” (ceto dei naviganti), “La flagellazione” (ceto dei muratori e scalpellini), “La sentenza” (ceto dei macellai), “La lavanda dei piedi” (ceto dei pescatori), “Gesù dinanzi a Erode” (ceto dei pescivendoli), “L’incoronazione di spine” (ceto dei fornai) e “Gesù dinanzi ad Anna”, “L’ascesa al Calvario”, etc. ogni gruppo statuario è preceduto dal console della maestranza che ha il compito di guidare e coordinare i movimenti dei portatori. L’incedere dei portatori è caratterizzato dall’*annacata*, il particolare movimento ritmico ondulatorio impresso ai fercoli. Altri movimenti caratteristici delle vare processionali sono l’*arrancata*, l’improvvisa accelerazione del passo, e la *vutata* (o *attunniata*) ossia il rigirarsi del fercolo verso i fedeli più abbiesti per indurli a fare delle offerte. Il lungo corteo dei Misteri, ciascuno accompagnato da un suo gruppo bandistico, cui si aggiungono i fercoli del Cristo Morto e dell’Addolorata, attraversa la città fino al sabato mattina, quando la luce scaccerà le tenebre enfatizzando il messaggio di speranza proposto dal sacrificio del Cristo. Ricordiamo, infine, quale esempio di riti penitenziali, la processione del Venerdì Santo di Longi. Alle prime ore del mattino, i confrati del SS. Sacramento inscenano la cerca (la ricerca del Cristo da parte dell’Addolorata). In fila indiana percorrono un preciso itinerario penitenziale lungo il quale si trovano degli altarini (i sepolcri) battendosi le spalle con flagelli di metallo e intonando i tradizionali canti polivocali che narrano delle sofferenze del Cristo.

4. Le sacre rappresentazioni.

È difficile tracciare un profilo storico unitario e lineare delle sacre rappresentazioni della passione e morte di Cristo in Sicilia (cfr. Pitrè, 1881; Mazzone, 1978; Buttitta A., 1978; Isgrò, 1981; 2011; Plumari, 2009). Esse hanno assunto nel tempo, nell’isola come altrove in Italia (cfr. D’Ancona, 1891; Toschi, 1940; 1966; 1969; Bernardi, 1991; Buttitta A., 2007; Isgrò, 2011), forme molteplici e localmente cangianti, da un lato perché eredi di varie precedenti tipologie di drammatizzazione della vicenda cristologica (non esclusivamente di origine colta né di matrice religiosa), dall’altro perché chiamate a soddisfare, secondo un processo necessariamente compromissorio, le istanze di volta in volta avanzate dagli ordini religiosi, dalle confraternite, dalle associazioni di mestiere, dai poteri politici ed ecclesiastici e dal popolo dei fedeli. A ciò va aggiunto che gli stessi nomi assunti dalle diverse *performance* dirette a mostrare la passione e morte del Cristo (Mortorio, Misteri, Casazza, Via Crucis ecc.) e antecedenti episodi del Suo soggiorno gerosolimitano non rispondono chiaramente a precise forme drammatiche, potendo, di volta in volta e di tempo in tempo, indicare rappresentazioni eseguite su una scena fissa o itineranti, ovvero unitamente composte da momenti processionali e momenti di rappresentazione su palco; mute o corredate da più o meno ampi e complessi recitativi; messe in scena con il solo concorso di attori o con attori e simulacri lignei o in cartapesta (Buttitta I., 2012).

Le prime frammentarie notizie relative all’esecuzione pubblica di rappresentazioni figurate di episodi della vita del Cristo risalgono in Sicilia alla metà del XV secolo. Da queste, però, non è possibile desumere chiaramente la consistenza e l’articolazione dei riti. Assai più ampie divengono le testimonianze a partire dalla metà del Cinquecento. Queste sono relative, particolarmente, alla censura preventiva cui vicari diocesani, vescovi e arcivescovi sottoponevano i testi dei drammi sacri pure disciplinandone le modalità esecutive. Atti

necessari, poiché «le sacre rappresentazioni in quel tempo erano gestite in larga misura dal popolo che spesso si esprimeva liberamente», in misura tale che, non di rado, «spettacoli incominciati per vera divozione destavano riso e ilarità», i luoghi sacri divenivano «teatri di scene ridicole» e la memoria dei patimenti di Cristo «veniva profanata con deformità e terrore di maschere, ecc.» (Mazzone, 1978: 18).

Un impulso allo sviluppo dell'attività teatrale nel XVI secolo viene dall'azione riformatrice dei padri gesuiti che, giunti in Sicilia nel 1548, assegnano al teatro una precisa funzione educativa (Sirignano, 2004; Schnitzler, 1952), tanto più necessaria in quanto rivolta a genti ritenute "selvagge" (Tacchi Venturi, 1910-1912: I, 269-270; Novi Chavarría, 1982; Viscardi, 2005). La Sicilia costituiva, infatti, la parte più remota di quelle lande meridionali che i missionari gesuiti, in ragione delle condizioni esistenziali delle plebi rustiche, dell'eterodossia delle loro pratiche e credenze religiose, della loro resistenza all'autentico messaggio evangelico e della difficoltà di «instaurare un efficace rapporto di comunicazione» (D'Agostino, 1988: 30), avevano definito le Indie "del Sud" o "di quaggiù" (Tacchi Venturi, 1910-1912: I, 482-484). Non a caso, pertanto, è a un componente dell'ordine di sant'Ignazio, padre Ortensio Scammacca (1562-1648), che si deve la realizzazione di numerose opere di tema sacro, tra cui un *Cristo morto* che si sa inscenato a Palermo nel 1633 (Plumari, 2009: 101). Dalla prima metà del Seicento alla prima metà del Settecento si susseguono le testimonianze di opere e rappresentazioni della passione del Cristo (per esempio: *Rappresentazione della SS. passione e morte di N.S.G.C.* di Francesco Majorana, eseguita a Palermo nel 1644; *Amor decida, funerale del Cristo redentore e Il cielo sotterra per la deposizione e sepoltura del morto Redentore* di Pietro Mancuso, edite nel 1709). L'opera che conosce maggior successo è il *Riscatto di Adamo nella morte di Gesù Cristo* di Filippo Orioles, in tre atti altrimenti e più diffusamente nota come *Mortorio*, la cui prima edizione risale al 1750. Affermatosi come modello esemplare, il *Mortorio* «fu utilizzato in moltissime città e paesi della Sicilia, ora ampliato, ora manipolato o ridotto» e rappresentato interamente o in singoli episodi tanto in teatro o all'interno delle chiese quanto specialmente nelle piazze, in quest'ultimo caso a cura delle confraternite che si avvalevano di attori non professionisti (Mazzone, 1978: 19); al punto che, osserva Plumari, «di fatto, tutte le sacre rappresentazioni successive fino ai giorni nostri salvo alcune eccezioni, derivano direttamente o indirettamente da questa» (Plumari, 2009: 103).

Accanto alle rappresentazioni che mettevano in scena veri e propri testi drammatici, si diffusero parallelamente, con ogni probabilità riprendendo e arricchendo più antiche forme devozionali, le rappresentazioni itineranti mute o figurate, spesso in forma di teorie processionali di centinaia di attori provenienti da tutti i ceti sociali, non di rado in associazione a singole statue (il Cristo, l'Addolorata, l'Arcangelo Michele ecc.) o a gruppi statuari raffiguranti scene della passione (i cosiddetti "misteri"). Le sacre rappresentazioni proponevano in più o meno coerente sequenza temporale e ordinata organizzazione scenica, episodi della storia sacra e della Passione del Cristo, inglobando nel loro *iter* processionale e narrativo anche quadri figurati e momenti di recitazione fissi (non di rado in dialetto) non sempre eseguiti da attori professionisti. A queste disomogenee forme di teatro itinerante viene diffusamente assegnato il nome di "casazze" (Pitrè, 1881: 80-81).

Tra le più antiche e meglio documentate casazze siciliane v'è quella di Isnello, la cui ultima esecuzione risale al 1950. Le sue origini, come quelle di molte delle altre sacre rappresentazioni isolate, sia teatrali sia processionali, possono essere fissate ai primi decenni del Seicento. Nello Statuto della confraternita dell'ordine dei Disciplinanti nel titolo della Madonna della Presentazione al tempio, nell'anno 1627, veniva stabilito di celebrare una casazza ogni cinque anni (Bologna, 1957: 13). In realtà essa aveva luogo a più lunghe distanze di tempo se, come scriveva Grisanti nel 1897, questa «processione, d'ordinario, viene reclamata dal popolo, a ogni otto o dieci anni circa, dopo una buona raccolta di cereali, massime d'olio» (1981: 66). Negli anni in cui la casazza non aveva luogo, d'altra parte, la processione del Venerdì santo assumeva forme comuni a quelle di molti altri centri della Sicilia. Si conduceva, allora, per le vie del paese «l'immagine di Gesù in croce, steso su una bara portata da otto alabardieri vestiti all'antico costume romano, che il popolino chiama lapardei, e quella della Addolorata, essa, perché semplice e modestissima, vien detta nica (piccola) o della sultà» (Grisanti, 1981: 66). La casazza di Isnello consisteva in una processione che si dispiegava lungo tutto l'abitato soffermandosi in diversi luoghi ove erano stati allestiti ambienti e piccoli palcoscenici su cui erano rappresentati una trentina di quadri recitati ricavati dal Nuovo Testamento, dalle Profezie alla Morte di Gesù (Natività, Annunciazione, Ultima cena, Gesù crocifisso ecc.). A recitare erano attori improvvisati, artigiani, contadini, pastori che, nelle settimane immediatamente precedenti la recita, lasciato il lavoro per una o due ore si dedicavano alla preparazione (cfr. Grisanti 1981: 67-68). La più nota tra le attuali processioni figurate della passione è quella di Marsala. Nel 1881 Pitrè, riprendendo una relazione a lui inoltrata da Salvatore Struppa nel 1877, dal titolo *Sulle sacre rappresentazioni di Marsala*, ci informa che nei primi anni del XVIII secolo aveva preso avvio nella città lilibetana, a cura della confraternita di Sant'Anna, il costume di rappresentare una processione figurata dal titolo "I Misteri":

Oggidi [...] la processione è divisa in otto gruppi, che riconoscono ciascuno il loro centro nella persona di Cristo, solo ed unico mascherato. 1°. Un vessillo rosso con le note iniziali S.P.Q.R. Molti personaggi vestiti di un cappuccio chiuso, di un sacco bianco e della mozzetta; portanti ognuno una guanti coperta da un fazzoletto di seta, con suvvi dei commestibili, come limoni, arancie, fave verdi, vino, dolci, pane, lattughe [...] e Cristo vestito alla nazarena che benedice il pane; 2°. Gli apostoli, fra cui Giuda coi 30 denari nel sacchetto; Cristo catturato e legato; molti soldati *cum fustibus et lanternis* [...]; 3°. Cristo ed Erode con tutta la sua corte; 4°. Cristo e Caifasso, San Pietro, l'ancella, uno che porta il gallo; 5°. Cristo pazzo vestito della clamide bianca; 6°. Cristo *Ecce homo*, Pilato, pretoriani e manigoldi armati di flagelli, un centurione a cavallo; uno che porta un boccale con le parole *lavit manus*, un altro la colonna con *flagellavit eum*, un altro la corona di spine con *posuerunt super caput ejus*, ed un altro ancora che crudelmente insiste nel tirar la fune che lega le mani al Cristo; 7°. Cristo che porta la Croce sulle spalle, aiutato dal Cireneo e strascinato da un manigoldo; una fanciulla, la Veronica, che porta spiegato in mano un velo bianco, dov'è l'effigie del Cristo [...]; 8°. un centurione a cavallo, pentito e piangente, giudei che portano scale con le parole *Ascendens cum scala*, [...], dei chiodi, dei dadi, la sacra sindone, dei vasi unguentari, dei martelli, [...]; indi seguono Giuseppe d'Arimatea, Nicodemo, Giovanni, fanciulletti e ragazze, vestite alla giudea che piangono accanto alla salma di Gesù deposto, e la statua di Maria Addolorata. In tempi a noi non lontani [...] i Cristiani erano tutti preti e gli altri personaggi erano interpretati dai nobili e dai borghesi di Marsala; poi, coll'andar del tempo, la processione cadde in mano agli operai e ai contadini (1881: 113-115).

È possibile che la processione in costume abbia avuto origine a metà del XVII secolo nel tardo clima controriformistico introdotto in Sicilia dagli ordini religiosi dediti all'istruzione della gioventù e all'elevazione morale e culturale del popolo. Alla fine del Seicento, in effetti, giungevano a Marsala i padri crociferi cui fu affidata la chiesa di Sant'Anna sede dell'omonima confraternita, che già dai primi del Seicento si occupava nel pomeriggio del giovedì santo di dar vita a una processione della statua del Cristo morto. I crociferi, è documentato, diedero, a partire dalla metà del Settecento, un apporto organizzativo alla processione introducendo dei gruppi in costume interpretati, come ricordato da Struppa, dagli aristocratici e dai ricchi borghesi e dai loro servi. La necessità che il Cristo presentasse analogo volto presso tutti i gruppi figurati di cui era parte, fu forse la ragione che spinse i padri crociferi a ideare l'uso delle maschere di cera per coloro che dovevano interpretarlo nei diversi gruppi (oggi le maschere sono di cartapesta). A metà dell'Ottocento l'organizzazione della processione passò nelle mani delle maestranze artigiane locali che riuscirono a realizzarla con una certa regolarità, dovendo però ricorrere a figuranti prezzolati reclutati tra la povera gente. Dopo la prima guerra mondiale nella processione, tradizionalmente muta, si introdussero dei brevi testi recitati. Dalla metà degli anni Trenta del Novecento, all'organizzazione della processione contribuì l'associazione Dopolavoro che sostituì i tradizionali costumi seicenteschi con improbabili riproduzioni di abiti d'epoca giudaico-romana. Tra gli anni Sessanta e Settanta, si assistette a diverse trasformazioni: i diversi personaggi processionali, precedentemente interpretati, come s'è accennato, da uomini e donne reclutati dietro compenso tra i ceti meno abbienti, furono affidati a giovani delle associazioni cattoliche e ad attori dilettanti di compagnie teatrali locali. La processione si arricchì di elementi scenici, tra cui una biga, e di più ampi moduli recitativi, sviluppando i brevi dialoghi tra Cristo e gli apostoli, tra Pilato e Claudia ecc. introdotti ai primi del Novecento (Piazza, 1977: 107-108). È in questo periodo che la sacra rappresentazione di Marsala comincia ad attrarre spettatori provenienti da tutta l'isola e turisti italiani e stranieri. Oggi, venuti meno in gran parte gli elementi di trasgressione e di intemperanza in conseguenza dei mutamenti sopravvenuti nel contesto sociale e introdotti nuovi segni e nuove forme espressive nella struttura organizzativa della festa, «la processione del Giovedì Santo ha [...] saputo mantenere e salvaguardare i legami con il passato, costituendo [...] un esempio tra i più significativi di sacra rappresentazione popolare in Sicilia» (1997: 373).

5. Maschere e santi “giganti”.

La sospensione dell'ordine che intercorre tra la morte del Cristo e la sua rinascita vede scatenarsi le forze antagoniste del negativo: la morte, i demoni, gli spiriti del male ritualmente impersonati da personaggi mascherati. Attestate nel passato a Casteltermini e a Mazara tali figure sono ancora presenti a Prizzi come parte integrante della cerimonia di *lu ncontru* (incontro) tra la Madonna e Gesù Risorto della Domenica di Pasqua e a San Fratello il Venerdì Santo. A Prizzi, la Domenica di Pasqua, la morte (*a morti*) e i diavoli (*i riavuli*), l'una interamente rivestita di una tuta gialla, armata di una “balestra” e con il volto occultato da un casco di cuoio a forma di teschio, gli altri rivestiti di rosso, muniti di catene e travisati da mascheroni cornuti dalle caratteristiche belluine cercano di ostacolare, invano, l'incontro tra i simulacri del Risorto e dell'Addolorata. I “diavoli” e la “morte” sin dalle prime ore del mattino percorrono saltellando l'abitato disturbando la quiete del

paese, intrufolandosi nelle case con ardite acrobazie e costringendo i passanti a offerte in denaro. Tale azione è detta *l'abballu di li diavuli*. Più tardi, giunto il momento di *lu ncontru*, i mascherati vanno correndo da una statua all'altra agitando le catene e la balestra nel tentativo di impedire l'incontro tra l'Addolorata e il Risorto. Intervengono allora gli "angeli", due figuranti dal cimiero piumato e armati di spada, colpendo i "diavoli" e consentendo che la Madre si avvicini al Figlio finalmente liberata dal luttuoso manto che la avvolge. A San Fratello, in occasione della processione del Venerdì Santo intervengono i *Giudei*, uomini integralmente vestiti con giacche e pantaloni porporini bordati di giallo e vistosamente e variamente decorati con ricami e perline e con il volto coperto da un cappuccio sormontato da un elmetto multicolore. I Giudei disturbano la solenne processione del Cristo Morto con suoni di trombe, canti e chiosose intrusioni nell'ordinato e mesto corteo ma anche la quiete domestica: essi infatti si introducono nelle abitazioni private ricevendo offerte di vino e di dolci. Al di là delle differenze formali tra i due riti, i comportamenti rituali dei mascherati di San Fratello e di Prizzi denunciano chiaramente il significato dell'irruzione del demoniaco e dell'istaurarsi del caos tipico delle feste di Capodanno; uno stato di disordine naturale e sociale che nella drammatizzazione rituale sarà necessariamente riconvertito in *cosmos* dalla resurrezione del Cristo.



Prizzi, Domenica di Pasqua, i Diavoli e la Morte disturbano "l'incontro" (Foto. A. Russo, G. Muccio)

Se a Prizzi e a San Fratello sono le maschere dei Demoni o dei Giudei a raffigurare il disordine, altrove lo è Giuda. Gli attori cerimoniali chiamati a rappresentarlo sono, figure comiche, grottesche, che presentano un aspetto rozzo, strano, movimenti violenti, acrobatici, rapidi, saltellanti; al contrario dei loro antagonisti, le forze del bene, i cristiani, raffigurati dagli apostoli o dagli angeli che appaiono seri, nobili, dall'aspetto elegante, ieratico e dai movimenti misurati, limitati, lenti (cfr. Pasqualino, 1987: 32). Così osserviamo, in diversa forma, a Butera e Longi. A Butera il momento caratterizzante della Settimana Santa è il corteo degli *apostoli* che accompagna in processione il simulacro del SS. Salvatore dopo la messa mattutina della Domenica delle Palme. Tra i figuranti che impersonano gli apostoli indossando tuniche azzurre e un mantello rosso e recando bastoni adobbati con fiori, rami di palma e nastri multicolori, si distingue, infatti, Giuda in ragione dell'incedere ondivago, del bere smodato, degli esibiti atteggiamenti caricaturali. Non diversamente a Longi. Qui la Domenica delle Palme, a partire dalla Chiesa Madre, si svolge la processione degli *apostoli*, giovani figuranti legati alla confraternita del SS. Sacramento in cappa bianca e mantellina colorata, recanti ramoscelli di ulivo. Dopo la benedizione delle palme presso la chiesa di Maria SS. Annunziata, la processione riprende ed entra in scena *Giuda*, contraddistinto dalla cappa gialla, dalla barba posticcia e dalla bisaccia a tracolla. Questi incede scompostamente e disturba gli astanti mentre dei bambini lo percuotono con rami di ulivo invitandolo al pentimento: "*Giuda pentiti che Diu ti pirduna!*". Ad essi Giuda, dimenandosi inquieto, risponde con insulti e minacce. Ci troviamo, ancora, dinanzi a una sorta di capro espiatorio, di ipostasi del male e del disordine che va, ciclicamente, neutralizzata e espulsa.

In alcuni centri il ruolo di intermediari tra il Cristo e la Vergine nell'ambito della rappresentazione del loro "incontro" nella domenica di Pasqua è assunto da grandi fantocci animati di cartapesta e tessuto, raffiguranti gli apostoli. Oggi queste figure rituali possono ancora osservarsi: a Caltagirone, dove è il solo San Pietro a ratificare la Ggiunta, correndo senza sosta tra la statua del Cristo Risorto e quella della Madonna; ad Aragona, dove troviamo San Pietro e San Paolo; a Barrafranca e Aidone, dove sono undici i Santi, detti Apùstuli o Santuna, che partecipano all'incontro tra i simulacri dell'Addolorata e del Cristo Risorto (cfr. Bonanzinga, 1999). I fantocci fanno la loro comparsa anche la Domenica di Pasqua a San Cataldo. Sono i *Sampauluna*: 11 giganteschi simulacri a mezzobusto, costituiti da una struttura di legno e fil di ferro rivestita di stoffa e cartapesta e animata da un operatore, che raffigurano gli apostoli eccetto Giuda. Il corteo festoso attraversa il paese accompagnato dalla banda musicale. Nel pomeriggio gli apostoli si riuniscono insieme all'Addolorata vicino alla chiesa della Madonna della Mercede, in attesa della Maddalena. Quest'ultima, posta su una piccola vara portata a spalla da quattro giovani, si avvia verso il sepolcro e, trovatolo vuoto, si dirige correndo verso gli apostoli e l'Addolorata per dare loro l'annuncio. Nuovamente la Maddalena si avvia verso il sepolcro accompagnata dai Santi Pietro e Giovanni e nuovamente ritorna per ripartire ora insieme alla Madonna. Finalmente i *Sampauluna* si muovono anch'essi ed è allora che, da una traversa laterale, sopraggiunge una statua del Cristo Risorto dinanzi alla quale i fantocci si inchinano. Riunitisi in corteo il Risorto, la Madonna, la Maddalena e i *Sampauluna* si avviano in processione verso la chiesa del Rosario, mentre sopraggiunge l'incredulo Tommaso. Di qui proseguono fino alla Matrice dove la processione ha termine. Va, infine, rilevato che la presenza di fantocci animati più o meno imponenti che raffigurano uno o più apostoli della fede o

vari altri santi si osserva in vari contesti festivi non solo pasquali e non esclusivamente siciliani. Come recentemente ribadito da Plumari, «queste presenze sono infatti attestate con caratteristiche analoghe in alcune regioni europee fino alle Fiandre e in molte regioni spagnole dalle quali, probabilmente, si sono diffuse tra i secoli XVI e XVII» (2009: 336).

5. Simulacri animati.

Le sculture in legno, per la stessa natura del materiale, si prestavano al trasporto e alla manipolazione in contesti drammatici enfatizzando il rilievo simbolico e il forte impatto emotivo detenuto dall'immagine del Cristo in croce. Tali produzioni nel rispondere efficacemente alle esigenze "comunicative" della Chiesa attraverso la costruzione di vere e proprie narrazioni per immagini, presentificazioni scenografiche delle vicende fondanti della religione cattolica, esaudivano d'altra parte l'avvertita necessità di istaurare un dialogo "in presenza" con la realtà trascendente. La personificazione del santo nel "suo" simulacro, in quel preciso simulacro di comprovata "potenza" e dalla provenienza non di rado "leggendaria" e "meravigliosa", impone d'altronde il riprodursi di precisi modelli iconici. L'immagine *representativa*, per usare la distinzione di Settis tra immagini *representative* e *narrative*, ossia quella oggetto dell'adorazione culturale nonché protagonista dei riti processionali, assume autorevolezza proprio perché si inserisce in una consolidata tradizione iconica. Più spesso proposte dall'"alto" le immagini andavano soggette a un processo di appropriazione da parte delle comunità dei fedeli, spesso intermedie dalle Confraternite, che ne disponevano i tempi e i modi dell'uso culturale, liturgico e processionale e le corredavano di apparati simbolici derivati dalle tradizioni religiose locali in forte connessione con la realtà contadina e con apparati narrativi fortemente permeati da una percezione del *sacrum* di matrice arcaica. Basti guardare alla presenza di mazzi di spighe, fave verdi, pani polimorfi, grappoli d'uva, formaggi che corredano i simulacri processionali in occasione delle feste che cadono in non casuale coincidenza con i momenti critici delle attività produttive tradizionali.

Se le immagini sacre detengono uno straordinario valore socio-politico, contribuendo tanto alla costituzione di una autopercezione identitaria quanto alla legittimazione dei poteri mondani e al controllo sociale, ciò gli deriva dal ruolo fondamentale che esse assolvono negli atti di culto: in un certo senso esse li presumono e li sostanziano, assicurando una presenza visibile e tangibile ai devoti. Ciò è particolarmente vero nei sistemi religiosi a carattere esplicitamente iconico, cioè in quelli «che ricorrono alla rappresentazione visibile del piano divino» (Di Nola, 1970: III, 816) segnatamente attraverso figurazioni antropomorfe e/o teriomorfe. Queste immagini, sempre e comunque rappresentazioni/rivelazioni di una "potenza", si configurano come strutture materiali in cui è operata una fissazione spaziale, un *imbrigliamento*, temporaneo o permanente del divino. Qualunque sia il grado di reificazione antropomorfa dell'immagine sacra, la statua, il dipinto, la maschera o il fantoccio animati, si configurano, dunque, segnatamente nei contesti festivi, *di per sé* come un'epifania del sacro: mentre lo presentano esso si manifesta (Pasqualino, 1987; Freedberg, 1989; Vernant 1996; Fabietti, 2014; Severi 2018). Come ci ricorda l'autore della *Fenomenologia della religione*, «fra il sacro e la sua figura, c'è comunione di essenza. [...] Il significante e il significato, il mostrante e il mostrato, si svolgono insieme, sino a

formare un'immagine unica» (Van der Leeuw, 1975: 348-349). Così è indubabilmente in ambito folklorico quando, superata ogni concettualizzazione, si guardi al concreto agire, alla dimensione performativa. Se non fosse avvertita una sostanziale identità tra raffigurazione e referente sacro, non si spiegherebbero comportamenti punitivi, nei confronti delle immagini dei santi per sollecitarne l'intervento in caso di calamità, né si comprenderebbe la ragione per la quale, nel corso di numerose cerimonie tradizionali, gli infanti vengano sollevati sul fercolo processionale a toccare il santo e i fedeli si affannino a baciare e carezzare i venerati simulacri, rivolgendosi ad essi la parola e sfregandovi fazzoletti e indumenti. Nei giorni della festa la statua si trasfigura, diviene animata, è il Santo. È l'ostia che diviene carne, è il vino che diviene sangue. Il sacro dunque diviene descrivibile, manifestandosi integralmente nello spazio e nel tempo, è la "ierofania" nel suo senso più completo. Il corpo santo può ascoltare adesso de visu le implorazioni dei fedeli e sentire i loro baci avidi lambire il volto, le mani, i piedi, può farsi redistributore di quella *potentia* divina che lo investe rendendolo metafora incarnata.



Avola, Domenica di Pasqua, "incontro" tra il Risorto e la Vergine (foto. A. Russo, G. Muccio)

Tale "vitalità" della statua è d'altronde sottolineata, in certi casi, da precisi accorgimenti. In questa direzione particolare interesse assumono le drammatizzazioni festive dei momenti apicali della vicenda cristologica che vedono agiti simulacri con arti snodabili e che «possono venire animati proprio come marionette: li si fa camminare, incontrarsi, salutare con gesti, e muovere persino le braccia e la testa» (Pasqualino, 1987: 126). Così si osserva in occasione dell'incontro pasquale tra l'Addolorata e il Figlio risorto, ad Avola, a Modica, a Noto. In questi casi, infatti, i simulacri mariani sono dotati di braccia mobili tali da consentirgli di abbracciare il Figlio e benedire gli astanti. Così si osserva in occasione delle crocefissioni operate con l'ausilio di crocifissi lignei (o in altro materiale) che

si osservano il Venerdì Santo in centri come Montedoro, Sutura e Mussomeli inserendosi in un'antica e diffusa tradizione ben attestata sin dal Basso medioevo e ancora presente in varie regioni d'Italia. A Mussomeli la mimesi degli eventi della passione si conclude con la crocefissione sul sagrato della chiesa del Calvario e la successiva deposizione. Giunta ai piedi del Calvario allestito dinanzi al tempio, i sacerdoti prelevano la statua del Cristo dal feretro processionale e la sollevano sulla croce fissandola con chiodi e coronandola di spine mentre i confrati levano i tradizionali canti polivocali, i lamenti¹. Alla crocefissione farà seguito la deposizione del corpo del Cristo. Disposto all'interno dell'urna il Cristo morto sarà condotto processionalmente verso la Chiesa Madre, sempre accompagnata dai lamenti e dai simulacri di numerosi santi recati dalle rispettive confraternite.

7. Osservazioni conclusive.

Intimi partecipi della ciclicità della natura, gli uomini sono vissuti per millenni al ritmo delle stagioni, al ritmo del sorgere e del calare del sole, del crescere e del maturare delle messi e se oggi, mutate radicalmente le condizioni d'esistenza, continuano a reiterarsi riti e simboli di così lontana provenienza, non può essere per un capriccio della storia né per umana inerzia. Può vivere nel tempo solo ciò che supera i limiti dell'arbitrarietà individuale e conserva sensi e funzioni che rispondono a istanze collettive ed è, pertanto, considerato "sacro". Nell'intangibile sacralità dei riti si conservano, infatti, memorie, valori e forme fondamentali all'esistenza umana. Ogni esecuzione rituale accade in un presente che è anche un riproporsi del passato e insieme, esatta anticipazione del futuro. La sintesi temporale che i riti sanno proporre «assicura il loro potere nonché, ancora una volta, la loro capacità di farsi portatori dei valori fondamentali di una società» (Miceli, 1972: 147). Ambiente, tempo e società nei rituali festivi risultano, dunque, strettamente correlati. Il momento rituale ripropone sul piano mitico abbondanza e pienezza di vita generando in chi vi partecipa stati di certezza e sicurezza. È perciò possibile, a proposito delle feste, «parlare di una scansione sociale del tempo, non solo perché essa ripropone (a livello mitico-rituale) la sicurezza vitale del gruppo, ma anche perché questo, attraverso la socializzazione rituale, assume consapevolezza di essere nel tempo» (Giallombardo, 1990: 14). Oltre a rifondare il tempo, a far trionfare la vita sulla morte sempre incombente, la festa rifonda la comunità e ne elimina i rischi di disaggregazione, riaffermando quella necessaria persistenza della struttura dell'universo sociale nel quale e attraverso il quale ogni comunità si riconosce e si identifica. Ma i riti festivi detengono altre "straordinarie" funzioni. Essi, infatti, continuano nonostante tutto (le trasformazioni socioeconomiche) e al di là di tutto (i diversi significati che possono assumere alcuni tratti festivi) a garantire all'individuo la soluzione degli stati di crisi esistenziale, a rispondere alle inquietudini, ai dilemmi fondamentali dell'esistere poiché il rituale religioso ha a che fare con richieste sempre presenti e pressanti intorno alla morte, la malattia, la riproduzione, l'economia; infine,

1 Nel corso diversi riti pasquali siciliani ricorrono le esecuzioni di canti polivocali (*lamenti, lamintanzi, ladati*) che rievocano drammaticamente gli episodi salienti della passione e morte del Cristo. Essi vengono più spesso eseguiti nel corso delle processioni del Giovedì e del Venerdì e nel corso della drammatizzazione della crocefissione e della deposizione da gruppi maschili, perlopiù collegati a confraternite laicali (cfr. Macchiarella, 1993; Bonanzinga, 2013; Giordano, 2016).

intorno al significato stesso della vita (cfr. Kligman, 1981: XI ss.). È in ragione di questi fatti che se da un lato istituzioni pubbliche e accademiche devono adoperarsi nel preservare, valorizzare e promuovere le espressioni della religiosità tradizionale, devono, dall'altro, contrastare sia i rapidi e violenti processi di turisticizzazione del patrimonio immateriale promossi da agenzie esterne alle comunità sia certe disorganiche e culturalmente inconsistenti azioni di valorizzazione istituzionale sia certi rinnovati tentativi di "purificazione" della pietà popolare sostenuti da parte della Chiesa.

Bibliografía

- Assmann, Jan (1997), *La memoria culturale: scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi.
- Auf der Maur, Hansjorg (1990), *Le celebrazioni nel ritmo del tempo: feste del Signore nella settimana e nell'anno*, Torino, Edizioni Elle Di Ci.
- Bernardi, Claudio (1991), *La drammaturgia della Settimana Santa in Italia*, Milano, Vita e Pensiero.
- Bologna, Amleto (1957), "Le Casazze siciliane e le Casazze genovesi", *Giglio di Roccia*, n. 1, pp. 12-14.
- Bonanzinga, Sergio (1999), "Tipologia e analisi dei fatti etnocoreutici", *Archivio Antropologico Mediterraneo*, a. II, n. 1/2, pp. 77-105.
- Burgaretta, Sebastiano (2000), "Pasos e misteri", in Buttitta, Perricone 2000: 63-74.
- Buttitta, Antonino (1978), *Pasqua in Sicilia*, con fotografie di M. Minnella, Palermo, Grafindustria.
- Buttitta, Antonino (1990), *Le feste di Pasqua*, Palermo, Sicilian Tourist Service.
- Buttitta, Antonino (1996), *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Palermo, Sellerio.
- Buttitta, Antonino (2007), "Introduzione", in Costantino Nigra e Delfino Orsi, *La Passione in Canavese*, Torino, Omega, pp. XIII-XXI.
- Buttitta, Ignazio E. (2002), *La memoria lunga: simboli e riti della religiosità tradizionale*, Roma, Meltemi.
- Buttitta, Ignazio E. (2006), *Feste dell'alloro in Sicilia*, Palermo, Fondazione Ignazio Buttitta.
- Buttitta, Ignazio E. (2012), "Simulacri divini: ruoli culturali e pratiche devozionali", in Teresa Pugliatti, Salvatore Rizzo e Paolo Russo, *Manufacere et scolpire in lignamine: scultura e intaglio in legno in Sicilia tra Rinascimento e Barocco*, Catania, Maimone, pp. 691-703.
- Buttitta, Ignazio E. (2013), *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo rituale*, Acireale-Roma, Bonanno.
- Buttitta, Ignazio E. (2016), *Il cammino della Passione. Itinerari turistico-religiosi nella Settimana Santa in Sicilia*, Palermo, Fondazione Federico II.
- Buttitta, Ignazio E. (2020), *I cibi della festa in Sicilia*, Padova, CLEUP.

- Buttitta, Ignazio E. e Perricone Rosario (2000), *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, Palermo, Folkstudio.
- Caliò, Tommaso e Ceci, Lucia (2017), *L'immaginario devoto tra mafie e antimafia: 1: Riti, culti e santi*, Roma, Viella.
- Cammareri, Giovanni (1998), *I Misteri nella sacra rappresentazione del Venerdì santo a Trapani*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe.
- Catalano Tirrito, Michele (1907), *Per le sacre rappresentazioni in Sicilia*, Termini Imerese, Tip. Amore.
- Cedrini, Rita (1990), "La Domenica delle Palme a Gangi", in Buttitta A. 1990: 121-124.
- Cullmann, Oscar (2005), *Cristo e il tempo: la concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna, Dehoniane.
- Cusumano, Antonino (1990), *Le palme*, in Buttitta A. 1990: 113-120.
- Cusumano, Antonino (1997), "L'identità di una città nelle sue tradizioni", in Maria Grazia Griffo Alabiso, *Marsala*, Marsala, Murex, pp. 368-377.
- D'Agostino, Gabriella (2000), "Eros e festa", in Buttitta, Perricone 2000: 99-106.
- D'Ancona, Alessandro (1877), *Origini del teatro in Italia: studi sulle sacre rappresentazioni, seguiti da un'appendice sulle rappresentazioni del contado toscano*, Firenze, Le Monnier.
- D'Ancona, Alessandro (1891), *Origini del teatro italiano*, Torino, Loescher.
- D'Onofrio, Salvatore (1997), *Le parole delle cose. Simboli e riti sociali in Sicilia*, Congedo Ed., Galatina.
- De Andrade, Milton e Ubertazzi, Alessandro (2017), *I Misteri di Trapani*, Bergamo, Imagna.
- Di Nola, Alfonso Maria M. (1970), *Enciclopedia delle religioni*, 6 voll., Firenze, Vallecchi.
- Dino, Alessandra (2008), *La mafia devota: chiesa religione e Cosa Nostra*, Roma-Bari, Laterza.
- Eliade, Mircea (1997), *Spezzare il tetto della casa: la creatività e i suoi simboli*, Milano, Jaca Book.
- Etnografie del contemporaneo (2015-2016), "Etnografie III: le comunità patrimoniali", *Antropologia museale*, a. 13, n. 37-39.
- Fabietti, Ugo (2014), *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Raffaello Cortina.
- Faeta, Francesco (1978), "Territorio, angoscia, rito nel mondo popolare calabrese. Le processioni di Caulonia", *Storia della città*, a. III, n. 8, pp. 4-32.
- Freedberg, David (1989), *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Giallombardo, Fatima (1990), *Festa orgia società. Palermo*, Palermo Flaccovio.
- Giallombardo, Fatima (2003), *La tavola l'altare la strada: scenari del cibo in Sicilia*, Palermo, Sellerio.
- Giordano, Giuseppe (2016), *Tradizioni musicali fra liturgia e devozione popolare in Sicilia*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino.
- Grisanti, Cristoforo (198), *Folklore di Isnello*, Palermo, Sellerio.
- Isgro, Giovanni (1981), *Festa, teatro, rito nella storia di Sicilia*, Palermo, Cavallotto.
- Isgro, Giovanni (2011), *Il sacro e la scena*, Roma, Bulzoni.

- Isgro, Giovanni (2017), "Sacre rappresentazioni nella Pasqua in Sicilia", *Dialoghi Mediterranei*, n. 25 (www.istitutoeuroarabo.it/DM/sacre-rappresentazioni-nella-pasqua-in-sicilia).
- Kligman, Gail (1981), *Călus. Symbolic Trasformation in Romanian Ritual*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Macchiarella, Ignazio (1993), "I canti della Settimana Santa in Sicilia", *Archivio delle tradizioni popolari siciliane*, n. 33-34
- Mazzone, Beno (1978), "Le sacre rappresentazioni, oggi in Sicilia: significati ed ipotesi di risignificazione", *Quaderni del Laboratorio teatrale universitario: ipotesi e documenti*, n. 1, pp. 3-34.
- Miceli, Silvana (1972), "Rito. La forma e il potere", *Uomo & Cultura. Rivista di studi etnologici*, a. V, n. 10, pp. 132-158.
- Novi Chavarria, Elisa (1982), "L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVIII secolo", in Giuseppe Galasso e Carla Russo, *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli, Guida, vol. II, pp. 159-185.
- Palumbo, Berardino (2003), *L'Unesco e il campanile: antropologia e politica dei beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi.
- Palumbo, Berardino (2020), *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Bologna, Marietti.
- Pasqualino, Antonio (1987), "Figure animate. Un modello culturale unico nel teatro, nelle feste, nella religione e nel giuoco", *La ricerca folklorica*, n. 16, pp. 125-127.
- Piazza, Elio (1977), "La processione del Giovedì santo a Marsala", in Antonio Calcara, *La religiosità popolare tra passato e presente: atti del Seminario di studi di folklore siciliano*, Trapani, Enal, pp. 103-112.
- Pilato, Giacoma e Tinorio, Paolo (1993), *I percorsi del sacro: i Misteri del Venerdì santo a Trapani*, Palermo, Guida.
- Pitrè, Giuseppe (1881), *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Palermo, Pedone Lauriel.
- Plumari, Angelo (2003), *La Settimana Santa in Sicilia. Guida ai riti e alle tradizioni popolari*, Troina, Città Aperta.
- Plumari, Angelo (2009), *Le espressioni di religiosità popolare della Settimana Santa in Sicilia*, Troina, Città Aperta.
- Ruffino, Giovanni (1995), *I pani di Pasqua in Sicilia. Un saggio di geografia linguistica e etnografica, Sicilia*, Palermo, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani.
- Schnitzler, Henry (1952), "The jesuit contribution to the theatre", *Educational theatre journal*, v. 4, n. 4, pp. 283-292.
- Severi, Carlo (2004), *Il percorso e la voce: un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi.
- Severi, Carlo (2018), *L'oggetto-persona. Rito memoria immagine*, Torino, Einaudi.
- Sirignano, Fabrizio Manuel (2004), "Il teatro dei Gesuiti come strumento di formazione sociale tra XVI e XVII secolo", *Studi sulla formazione*, a. 7, n. 1, pp. 225-251.
- Tacchi Venturi, Pietro 1910-1912 *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*. Roma: Albrighi
- Toschi, Paolo (1940), *Dal dramma liturgico alla rappresentazione sacra*, Firenze, Sansoni.
- Toschi, Paolo (1966), *L'antico teatro religioso italiano*, Matera, Montemurro.
- Toschi, Paolo (1969), *Le origini del teatro italiano*, 2 voll., Torino, Bollati Boringhieri.

Van der Leeuw, Gerardus (1975), *Fenomenologia della religione*, Torino, Boringhieri.

Vernant, Jean-Pierre (1996), *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil.

Viscardi, Giuseppe Maria (2005), *Tra Europa e "Indie di quaggiù": chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.