

RITOS Y DEVOCIONES SACRO-POPULARES EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

CÉSAR RINA SIMÓN
INTRODUCCIÓN

La Semana Santa es la celebración principal del calendario festivo en numerosas poblaciones españolas. Ni los procesos de secularización ni el trasvase de sacralidad hacia horizontes laicos han restado protagonismo a un rito cargado de significantes religiosos, pero cuyas dimensiones los trascienden¹ y se acercan más a fenómenos identitarios, a respuestas locales a la globalización o al fenómeno turístico y la espectacularización y patrimonialización de las prácticas culturales comunitarias². Sin embargo, estas celebraciones no siempre fueron hegemónicas, ni su historia es un recorrido lineal desde el Barroco hasta la actualidad. Su análisis nos sitúa ante debates historiográficos fundamentales para comprender las transformaciones de la modernidad y sus posibles reencantamientos³. Este monográfico aborda la presencia del fenómeno religioso en las prácticas e imaginarios culturales contemporáneos, la capacidad de la Iglesia para transformar sus estrategias evangelizadoras en la sociedad de masas y la capacidad de diversos colectivos de generar horizontes de sacralidad en un proceso paulatino de sacralización de la política sustentada significativamente en ritos y devociones “populares” y en la configuración de lo que podríamos denominar, apoyándonos en la terminología de Emilio Gentile, religiones civiles⁴. La amalgama de temáticas que

¹ Salvador Rodríguez Becerra, *La Semana Santa de Andalucía. Algo más que una manifestación religiosa*, en «Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones» 3(2009), pp. 235-249.

² Pedro García Pilán, *Tradición católica y ritual festivo: secularización y metamorfosis de lo sagrado*, en «Sociología Histórica» 11(2021), pp. 10-41; Isidoro Moreno Navarro, *Identificaciones colectivas, modernidad y cultura andaluza: La Semana Santa de Sevilla en la era de la glocalización*, en José Hurtado Sánchez (ed.), *Religiosidad popular sevillana*, Universidad de Sevilla, Sevilla 2000, pp. 237-253; María Pilar Panero García (ed.), *Mirar, vivir, participar. Turismo cultural y Semana Santa*, Universidad de Valladolid, Valladolid 2020; Rafael Esteve Secall, *Turismo y religión. Aproximación a la historia del turismo religioso*, Universidad de Málaga, Málaga 2002.

³ Martine Segalen, *Ritos y rituales contemporáneos*, Alianza, Madrid 2011; Peter Berger (ed.), *Le réenchantement du monde*, Bayard, París, 2001; Jeremy Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*, Londres, Routledge 1992; Natale Spineto, *La Festa*, Laterza, Bari-Roma 2015; Pilar Jimeno Salvatierra, *Rituales de identidad revitalizados*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2002.

⁴ En el ámbito italiano, véase Gerald Parsons, *The Cult of Saint Catherine of Siena. A Study in Civil Religion*, Routledge, London 2008; Id., *Siena, Civil Religion and the Siennese*, Routledge, London 2004. Sobre religiones civiles y políticas: Emilio Gentile, *Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001. Sobre los usos políticos de lo religioso, remitimos a

confluyen en el espacio público durante las procesiones de Semana Santa en España convierten a éstas en un mirador privilegiado, pero a la vez en un reto historiográfico poco transitado por el oficio – a diferencia, en cambio, de los antropólogos o los historiadores de la Edad Moderna y el Medioevo – debido a lo esquivo de sus fuentes documentales y a la incapacidad de determinar fronteras políticas, culturales o religiosas entre los procesos y los actores que participan en ellas⁵. También ha influido que no podamos tratar el fenómeno desde un enfoque estrictamente religioso o de cultura de “élite” – autoridades políticas, católicas o promotores del ritual⁶ –. Estas peculiaridades explican que el análisis de la religiosidad popular y festiva en la España contemporánea y sus usos políticos, identitarios o turísticos no haya sido un tema historiográfico hasta la última década.

A comienzos del siglo XIX, los rituales públicos de la Semana Santa languidecían en buena parte de las ciudades y pueblos de España tras décadas de restricciones de los gobiernos ilustrados y de los sectores más racionalistas de la Iglesia Católica, que entendían que estas fiestas eran espacios populares de diversión en el que pervivían creencias paganas contrarias a los fines y al credo católico. Diversas normativas habían mermado el potencial festivo de estas celebraciones – especialmente, se les prohibió realizar procesiones durante la noche – y las cofradías, cuya estructura era gremial, estaban al borde de la extinción ante el cambio de paradigma político y económico⁷.

La decadencia y casi desaparición de esta tipología ritual presentaba ciertas diferencias según la correlación de fuerzas, a nivel local, entre las autoridades reformistas y los postulados más tradicionalistas. En los albores de la contemporaneidad, las procesiones eran ya un espacio de politización, y en ciudades como Sevilla, eran espacios de reafirmación y de oposición a las medidas ilustradas. A finales del siglo XVIII, se enarboló nuevamente en la ciudad la bandera concepcionista y se impulsó el culto mariano, que comenzó a impregnar las conversaciones e incluso los nombres propios de las mujeres, que pasaron a ser de advocaciones marianas.⁸ Además del combate político y de la expansión del culto mariano como respuesta católica a las incertidum-

Daniele Menozzi, *De Cristo Rey a la ciudad de los hombres. Catolicismo y política en el siglo XX*, PUZ, Zaragoza 2022.

⁵ César Rina Simón, *Cómo documentar lo intangible. Archivos y fuentes para el estudio de la religiosidad popular durante la II República*, en «Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades» 47 (2022), pp. 27-37.

⁶ Tomamos como referencia las aportaciones de Carlo Ginzburg, de Peter Burke o de Clifford Geertz. Vid. Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona 2006; John Storey, *Teoría cultural y cultura popular*, Octaedro, Barcelona 2012.

⁷ Inmaculada Arias de Saavedra y Miguel Luis López-Guadalupe, *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*, Universidad de Granada, Granada 2002.

⁸ Así lo constata el protestante Blanco White en las crónicas de su visita a la ciudad en 1806. Vid. Rocío Plaza Orellana, *Los orígenes modernos de la Semana Santa de Sevilla. I. El poder de las cofradías (1777-1808)*, El Paseo, Sevilla 2018; Carlos Serrano, *El nacimiento de Carmen. Símbolos, mitos y nación*, Taurus, Madrid 1999.

bres generadas por las revoluciones liberales burguesas⁹, la Semana Santa fue recuperada en un proceso de construcción o invención de la tradición por parte de las autoridades políticas liberales y de las élites económicas, que encontraron en ella una expresión esencial de la cultura nacional española susceptible de convertirse en un reclamo turístico y en práctica ritual de afirmación colectiva¹⁰. La construcción de la identidad nacional se alió con los imagotipos románticos que recorrían Europa y que interpretaban la cultura y la religiosidad española como un reducto premoderno que había sobrevivido a las transformaciones y al progreso. Las autoridades políticas promovieron estas celebraciones, incluso otorgándoles unas significaciones laicas, como mecanismos de legitimación sacro-popular o como modelo festivo-identitario y fuente de recursos y de relajación social temporal y limitada. La Iglesia católica se sumó tarde a un fenómeno que durante buena parte del siglo XIX miró con desconfianza o concibió dentro de la heterodoxia. El giro sustancial se produjo durante el pontificado de León XIII, cuando el catolicismo cambió de estrategia y comenzó a apoyarse en los medios que ofrecía la modernidad para construir una alternativa religiosa y contrarrestar el proceso de secularización. Entonces, los obispos españoles, significativamente en el sur y este de España, donde las procesiones tenían mayor arraigo, comenzaron a reglamentar y purificar unas celebraciones que consideraban del ámbito católico y, por lo tanto, eran medios de evangelización y de expresión simbólica del catolicismo en el espacio público¹¹. Entre las presiones eclesiásticas y políticas, la fiesta igualmente se fue configurando con sus formas más básicas, actuando como escenario de representación de imaginarios culturales en disputa. Durante las dictaduras de Miguel Primo de Rivera (1923-1930) y Francisco Franco (1936-1975) las procesiones se convirtieron en fiestas oficiosas de los regímenes, en expresión de la esencia nacionalcatólica de la nación española y en ritualización en el espacio público de la palingenesia y la apocatástasis, vectores ideológicos de ambas¹².

⁹ Daniele Menozzi, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Carocci, Roma 2022, pp. 27-61.

¹⁰ César Rina Simón, *El mito de la tierra de María Santísima*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla 2020, pp. 89-140. Sobre la “invención de tradición” véase Luis Díaz Viana, *Los guardianes de la tradición: ensayos sobre la “invención” de la cultura popular*, Sendoa, Oartzun 1999.

¹¹ Isidoro Moreno Navarro, *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1982.

¹² Giuliana di Febo, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, PUV, Valencia 2012. Análisis de casos en Mary Vincent, *La Semana Santa en el nacionalcatolicismo: espacio urbano, arte e historia. El caso de Valladolid (1939-1949)*, en «Historia y Política» 38(2017), pp. 91-127; José Carlos Mancha Castro, *La Semana Santa y la construcción simbólica del franquismo en Huelva (1937-1961)*, Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla 2020; Claudio Hernández Burgos, *Granada Azul. La construcción de la “Cultura de la Victoria” en el primer franquismo*, Comares, Granada 2011; Sergio Doménech García, *Del sacrilegio al desagravio. Culto y ritual de la imagen sagrada en la Valencia del primer franquismo*, en «Espacio, tiempo y forma. Serie VII, Historia del Arte» 9(2021), pp. 555-584. Una panorámica general en César Rina Simón, *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular (1936-1949)*, Diputación de

Dos siglos después, tras intensos conflictos en torno a la secularización del Estado y la laicización de las costumbres, y contra los modelos teleológicos de la modernidad que pronosticaban un futuro sin ritos simbólicos ni creencias sobrenaturales, las fiestas de la Semana Santa y otras celebraciones en torno a los santos o a las vírgenes patronales y romerías suponen hoy los ritos festivos por excelencia en la sociedad española¹³. Gobiernos de diferente signo político y con contradictorias posturas sobre lo religioso y sobre la relación con la Iglesia participan en los ritos y los impulsan desde las instituciones. El vaciamiento de los templos y la reducción de la influencia católica en la sociedad han sido inversamente proporcionales al crecimiento de cofradías¹⁴, imágenes devocionales, procesiones y otra serie de ritos que encajarían en un modelo de identificación que hemos denominado sacro-popular. El término trata de aunar las funciones y significantes religiosos con su dimensión popular, entendido este adjetivo como herramienta explicativa y no como un concepto estático y concluso. De hecho, ningún concepto abarca la totalidad de los fenómenos que pretende reflejar¹⁵. Por “popular” entendemos una serie de prácticas rituales y festivas e imaginarios devocionales que, independientemente de sus orígenes, más o menos cercanos a las fuentes del poder, son el resultado de negociaciones comunitarias ininterrumpidas que proponen un modelo de acercamiento a lo sagrado que difiere del planteamiento católico institucional y teológico. Esto no quiere decir que popular y eclesiástico sean dos fuerzas contradictorias. Como han explicado correctamente autores reacios a utilizar el término “popular”, la Iglesia se ha valido históricamente del sincretismo religioso y de los ritos y devociones populares para evangelizar o extender su influencia¹⁶. Esto es cierto, como también lo es que a lo largo de los últimos siglos la Iglesia, en su documentación interna, ha evidenciado reticencias hacia este modelo de religiosidad y ha propuesto utilizar todo su potencial asociativo, tradicional y festivo para purificarlo y devolverlo al interior de los templos¹⁷. Hay que recordar asimismo que no usamos “popular” como fórmula idealizada que haría mención a una comunidad prístina y esencial confrontada con el poder, tal y como ha sido abordado

Badajoz, Badajoz 2015 y en Claudio Hernández Burgos - César Rina Simón, *Nacionalización, recatolización y legitimidad sacropopular en la Semana Santa de Andalucía durante la Guerra y la Civil y la posguerra*, in Id. (ed.), *El franquismo se fue de fiesta. Ritos festivos y cultura popular durante la dictadura*, PUV, Valencia 2022, pp. 71-94.

¹³ Pedro García Pilán, *Sociabilidad festera: retradicionalización selectiva y producción de sacralidades en la modernidad avanzada*, en «Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales» 6 (2006), pp. 77-91; Claude Rivierre, *Les Rites Profanes*, PUF, Paris 1995.

¹⁴ Rafael Briones Gómez, *Persistencia de la religión en una Andalucía secularizada*, en Antonio Miguel Noguez - Francisco Checa (eds.), *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*, Signatura Demos, Sevilla 2011, pp. 79-98.

¹⁵ Sobre los debates en torno al término popular y nuestra propuesta de utilización véase César Rina Simón, *El mito de la tierra de María Santísima*, pp. 77-87.

¹⁶ Manuel Delgado, *La “religiosidad popular”*. En torno a un falso problema, en «Gazeta de Antropología» 10(1993); Pierre Bourdieu, *Vous avez dit “populaire”?*, en «Actes de la recherche en sciences sociales» 46(1983), pp. 98-105.

¹⁷ Luis Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander 1985.

en no pocas ocasiones por el romanticismo; ni en clave dialéctica de enfrentamiento de clases como ha tipificado el materialismo histórico; ni tampoco en clave peyorativa de pueblo ignorante o comunidad que no tiene capacidad de trascender si no es a través de la imagen o la fiesta, como sostiene secularmente la Iglesia católica¹⁸. No se trata de confrontar una religiosidad del pueblo frente a la de una élite, ya que en lo popular evidentemente participan de manera transversal ambos vectores cuya compenetración en lo sagrado puede ser mayor que sus diferencias sociales. Lo popular no sería el resultado de una dialéctica interior entre élite y pueblo, sino una tensión entre prácticas y creencias más o menos heterodoxas que se conforman a partir de imaginarios comunitarios y en oposición a las directrices de las autoridades católicas¹⁹.

Se han propuesto numerosas alternativas al concepto de religiosidad popular, aunque ninguna soluciona las dificultades expuestas más arriba. Los términos religiosidad “tradicional” o “común” siguen haciendo mención a comunidades homogéneas; en el primer caso, además, vinculadas a un pasado que nunca existió²⁰. Recientemente, las propuestas más interesantes han sido las de *lived religion* de Robert Orsi o el giro materialista en los estudios de lo religioso evidenciado en la revista «Material Religion. The journal of objects, art and belief», que ha tratado de solventar las cuestiones relativas al ámbito de los imaginarios y lo simbólico, y resituar los estudios de lo religioso en la cultura material, donde también se prestaría especial atención a los artefactos “populares”, es decir, religiosos y sagrados, pero no eclesiales²¹. Orsi, junto a Nancy T. Ammerman, David D. Hall o Meredith McGuire²² han incidido en el concepto de religión “vívica” o “cotidiana” y han puesto el foco en la religión como el conjunto de prácticas y objetos empleados coti-

¹⁸ François A. Isambert, *Le Sens du sacré. Fête et religion populaire*, Les Editions de Minuit, París 1982.

¹⁹ Salvador Rodríguez Becerra, *Fiesta y Religión. Antropología de las creencias y Rituales en Andalucía*, Signatura Demos, Sevilla 2000, pp. 32 y ss. Prácticas y creencias heterodoxas que, como demostraron Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Sarpe, Madrid 1995 o Carlo Ginzburg en *El queso y los gusanos*, no fueron específicas de la contemporaneidad.

²⁰ Id., *Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces*, en «Gazeta de Antropología» 28(2012); Pedro Castón Boyer (coord.), *La religión en Andalucía. (Aproximación a la religiosidad popular)*, Biblioteca de Cultura Andaluza, Sevilla 1985; Carlo Prandi, *La religione popolare fra tradizione e modernità*, Editrice Queriniana, Brescia 2002; Id., *La religione popolare fra potere e tradizione. Per una sociologia della tradizione religiosa*, Franco Angeli, Milán 1983.

²¹ Vid. David Morgan (ed.), *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, Routledge, London 2009; Elisabeth Arweck - William Keenan (eds.), *Materializing Religion. Expression, Performance and Ritual*, Routledge, London 2006.

²² Robert A. Orsi, *Everyday Miracles. The Study of Lived Religion*, in David D. Hall (ed.), *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, Princeton University Press, Princeton 1997, pp. 3-21; Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, Oxford University Press, London 2007; Meredith B. McGuire, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, London 2008. Una lectura panorámica en Kim Knibbe - Helena Kupari, *Theorizing lived religion: introduction*, en «Journal of Contemporary Religion» 35(2020), pp. 157-176.

dianamente por la “gente común”²³ – siguiendo una terminología que conecta con E. P. Thompson, Ranahit Guha y con Bajtín o Gramsci²⁴ – y no tanto como una estructura teológica jerárquica. Estudian la práctica y la materialidad de lo sagrado más que la diplomacia o la apologética católica. Aplicado sobre todo al fenómeno religioso urbano en los Estados Unidos, la incidencia de la práctica religiosa en contextos no institucionales y la noción de religión como un fenómeno local, identitario y contextual son planteamientos perfectamente extrapolables a los horizontes de la religiosidad popular y festiva española²⁵.

En último lugar, como argumento de peso para emplear el término popular sin caer en un reduccionismo dialéctico entre poder eclesiástico y rebeldía festiva, podemos señalar que los promotores y participantes en esta religiosidad ritual, así como sus intérpretes, sostienen que, independientemente de sus funciones religiosas, dicha religiosidad es popular en cuanto que repre-

²³ Las críticas de Hall o de Orsi al empleo del término “popular” parten de una caracterización simplista del concepto que ignora la amplia literatura académica que lo ha depurado y actualizado. A nivel metodológico y epistemológico, los enfoques de la “religión vivida” y de la “religiosidad popular” son confluente y sus diferencias son epidérmicas y terminológicas. La diferenciación crítica entre estos conceptos responde a lógicas socio-profesionales de generación de nuevos paradigmas y de apertura de nuevos nichos académicos. Vid. Ottavia Niccoli, *Cultura Popolare: un relitto abbandonato?*, en «Studi Storici» LVI, 4(2015), pp. 997-1010, un diálogo sobre la noción de “popular” a partir de las críticas al concepto por parte de Francesco Benigno, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Viella, Roma 2013. Para el caso italiano, con amplia tradición en estos estudios, véase Lucia Felici - Pierroberto Scaramella (eds.), *Un mondo perduto? Religione e cultura popolare*, Aracne editrice, Canterano 2020; Carlos Feixa, *Mas allá de Éboli: Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna en Italia*, en Ernesto de Martino, *El folclore progresivo y otros ensayos*, Museu d’Arta Contemporani de Barcelona, Barcelona 2008, pp. 13-66. Una perspectiva global en Antonio Ariño Villarroya - Luigi Lombardi Satriani (eds.), *L’Utopia di Dioniso. Festa fra tradizione e modernità*, Meltemi, Roma 1997.

²⁴ Raphael Samuel, *Historia popular, historia del pueblo*, en Id. (ed.), *Historia Popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona 1984, pp. 15-47.

²⁵ Meredith B. McGuire, *Religion. The Social Context*, Waveland Press, Belmont 2008 y especialmente el monográfico *Santi patroni: religione, politica, identità nell’Europa del secondo Novecento*, en «Rivista di Storia del Cristianesimo» 2(2017), a cargo de Matteo Caponi. Sobre la religiosidad y las identidades en diversos espacios geográficos véase: Robert Anthony Orsi, *The Madonna of 115TH Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, Yale University Press, London - New Haven 1985; María del Socorro Castañeda-Liles, *Our Lady of Everyday Life. La Virgen de Guadalupe and the Catholic Imagination of Mexican Women in America*, Oxford University Press, Oxford 2018; Rafael Briones, *Prieguenses y nazarenos: ritual e identidad social y cultural*, MEC, Córdoba 1999; Francisco Javier Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, PUZ, Zaragoza 2014; Tommaso Caliò - Roberto Rusconi (eds.), *San Francesco d’Italia. Santità e identità nazionale*, Viella, Roma 2010; Francesco Paolo de Ceglia, *Il segreto di san Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*, Einaudi, Turin 2016; Isidoro Moreno Navarro, *Las hermandades andaluzas como referentes de identificación colectiva. Pasado y presente*, in Salvador Rodríguez Becerra (ed.), *Religión y cultura*, vol. I, Fundación Machado, Sevilla 1999, pp. 335-352; Michael D. Murphy - J. Carlos González Faraco, *Identifying the Virgin Mary: Disarming Skepticism in European Vision Narratives*, en «Anthropos» 106 (2011), pp. 511-527; William A. Christian Jr., *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Tecnos, Madrid 1978.

senta simbólicamente a una comunidad específica, escenifica en el espacio público sus imaginarios identitarios y se adapta a cada horizonte cultural de forma autónoma y, en no pocas ocasiones, en oposición a los postulados de la Iglesia o de las autoridades políticas y con una primacía de lo festivo y vivencial frente a lo espiritual²⁶.

En este monográfico pretendemos responder, desde diversos enfoques metodológicos y análisis de casos, a las siguientes cuestiones: ¿cómo se puede explicar el auge de la religiosidad popular en un período marcado por la secularización? ¿Qué significaciones tienen estas celebraciones en el plano político, cultural e identitario? ¿Qué ha sucedido para que en pleno siglo XXI las procesiones y romerías sean la tipología festiva hegemónica en España? Las respuestas pasan por aplicar enfoques culturales del fenómeno que engloben perspectivas propias de diversas disciplinas²⁷. Es preciso explicar sus narrativas y sus funciones religiosas, pero también su papel en la configuración de identidades locales-regionales-nacionales, que juegan un papel determinante junto a otros vectores propios de la modernidad como el turismo, la nostalgia, los *revival* históricos, la búsqueda de arraigos en períodos de incertidumbre, los procesos de invención de la tradición, la persistencia y transformación de lo sagrado y el trasvase de sacralidad hacia la esfera secular. Los siguientes textos pretenden realizar un acercamiento a las múltiples dimensiones de la religiosidad popular como palco privilegiado en el que comprender los procesos históricos. Por esto mismo hemos integrado investigaciones de diferentes períodos con el objetivo de evitar lecturas lineales o teleológicas y de poner el foco en su capacidad para modificar sus significados manteniendo formas aparentemente tradicionales y adaptarse a los imaginarios políticos y culturales hegemónicos que han buscado en la religiosidad y en la fiesta popular un mecanismo de legitimación sacro-popular.

Si bien el monográfico está centrado en el ámbito español, y más concretamente, en el territorio meridional, tanto sus planteamientos metodológicos como teóricos e interpretativos engarzan con estudios realizados en otros espacios católicos, donde la religiosidad popular y sus ritos festivos pervivieron a las transformaciones de la modernidad: América Latina, Estados Unidos, Italia o Portugal. Del mismo modo, pretende contribuir a los debates sobre el papel de la Iglesia, de lo religioso y de lo sagrado en la contemporaneidad, atendiendo a sus transformaciones semánticas y a su capacidad para articular ritos identitarios e imaginarios populares, que vendrían a cuestionar los planteamientos de las teorías clásicas de la secularización. El análisis

²⁶ Sobre tensión entre rebeldía y reforzamiento de los poderes, véase Demetrio E. Bristet, *La rebeldía festiva. Historias de fiestas ibéricas*, Luces de Galibo, Girona 2009; Pietro Scardouelli, *I riti del potere. Uno sguardo antropologico: dalle comunità primitive alle società moderne*, Carocci editore, Roma 2017, pp. 29-64.

²⁷ César Rina Simón, *Antropología. Cultura y ritos festivos. En torno a la legitimidad sacro-popular de la dictadura franquista*, in Zira Box - César Rina Simón (eds.), *El franquismo en caleidoscopio. Perspectivas y estudios transdisciplinares sobre la dictadura*, Comares, Granada 2020, pp. 53-75.

del sincretismo de estos fenómenos y de las tensiones históricas entre Iglesia, poderes políticos y devotos y perpetuadores de los ritos evidencian las múltiples derivas de lo sagrado y su configuración poliédrica en la España contemporánea.

El monográfico se abre con un texto de la historiadora del arte Rocío Plaza Orellana, en el que analiza con una mirada microhistórica la celebración de la Semana Santa en el proceso de transición del Antiguo Régimen al sistema liberal. En el texto se puede comprobar cómo los imaginarios en torno a la identidad local y la noción de tradición sirvieron de andamiaje para la reconfiguración de una fiesta barroca en declive hacia una celebración integrada en los parámetros culturales y políticos modernos. En ella fue clave su potencial escenográfico utilizado en el combate público para representar o cuestionar el nuevo orden. La autora demuestra, apoyada en una amplia investigación archivística, cómo los usos políticos de los rituales y las creencias por parte de los sectores reticentes a las políticas reformistas o ilustradas revivieron una celebración que resurgió ligada a su capacidad de movilización de símbolos, ritos y creencias susceptibles de avalar determinadas posturas políticas.

Le sigue un artículo del historiador Ignacio Szmolka, que analiza la construcción de las procesiones de la Semana Santa en la ciudad de Granada a finales del siglo XIX y principios del XX. Éstas, nacieron estrictamente ligadas políticamente al liberalismo conservador y estuvieron promovidas por la burguesía local, que encontró en las celebraciones una forma de proyectarse en un pasado imaginado y enraizarse en una tradición nobiliaria. A partir de un profundo análisis hemerográfico, Szmolka constata las tensiones entre los organizadores de este nuevo ciclo festivo, sus participantes y la Iglesia católica, cada grupo con intereses enfrentados. Si para los primeros la lógica era utilitaria, de usos políticos y de enriquecimiento turístico y comercial, para la Iglesia era fundamental participar de la configuración de estos nuevos ciclos festivos bajo parámetros nacionalcatólicos y purificadores.

En el siguiente ensayo, proponemos desde la perspectiva de la historia cultural un acercamiento a los debates que surgieron en torno a las celebraciones de la Semana Santa durante el período democrático de la II República española. Con la mirada puesta en la ciudad de Sevilla, donde es más visible la construcción de una interpretación laica, identitaria y turística del fenómeno que trascendía cualquier tentativa purificadora, hemos analizado el papel que tuvieron las procesiones como escenario de disputas políticas entre las posturas reaccionarias, reformistas o revolucionarias. Era tal la importancia simbólica de estas celebraciones para la comunidad local, que la movilización política se cifró atendiendo a la posición ante estos ritos. Durante el período democrático, la Iglesia, aliada de los sectores tradicionalistas, monárquicos y autoritarios, lanzó una ofensiva para hacer oposición política al gobierno laicista aprovechándose del catalizador de la Semana Santa. En paralelo, amplios sectores republicanos y de izquierdas, partidarios de un

régimen laico y de reducir la influencia católica sobre la sociedad, promovieron una visión secular de la religiosidad popular como de un pueblo que interpretaba en libertad lo sagrado y había hecho de la ritualidad católica una celebración turística, espectacular e identitaria.

El siguiente texto lo firma el antropólogo José Carlos Mancha y aborda en clave diacrónica y en un espectro geográfico amplio los usos políticos de la religiosidad popular por parte de la dictadura franquista y las transformaciones que impuso a este espacio socio-simbólico, restándole su dimensión popular y convirtiéndola en rito de expresión del orden de jerarquías del régimen, en afirmación nacionalcatólica y en muestra de adhesión franquista. Esta instrumentalización pasó un proceso de fascistización, concluido en 1945 por la presión de las jerarquías católicas y, sobre todo, por la derrota mundial de las fuerzas del eje; otro, de militarización – que impregnó las procesiones hasta la muerte del dictador – y otro, de tradicionalismo nacionalcatólico – cuestionado por ciertos sectores de la Iglesia tras el Concilio Vaticano II. La instrumentalización de las fiestas estuvo al servicio de la nacionalización franquista y la legitimación del régimen.

Continúa el monográfico con un artículo del historiador Joseba Louzao dedicado al fenómeno aparicionista en España después del Concilio Vaticano II y, por lo tanto, en un período no propicio para la proliferación de este tipo de fenómenos. El texto constata las dimensiones políticas y culturales que tiene la Virgen María en la contemporaneidad, cuya vitalidad se proyecta hacia la religiosidad popular en las últimas décadas. La actitud de la Iglesia ha oscilado entre la condena de estas apariciones y de sus promotores y el acercamiento a sus fuentes de movilización religiosas y de generación de sacralidad. Louzao sostiene que, en el caso español, se puede hablar de una “respuesta mariana” al Concilio Vaticano II. Esta temática encaja bien en el monográfico ya que de estas apariciones se han derivado múltiples ritos e imaginarios culturales populares y heterodoxos.

En la siguiente colaboración, el historiador Antoni Vives Riera propone, a partir de un estudio de caso de las periferias rurales de la isla de Mallorca, analizar el papel que tuvieron las fiestas populares de Sant Antoni en generar espacios de contestación a la dictadura y de democratización. Son fiestas de continente religioso, una celebración patronal, pero con significaciones carnavalescas que fueron durante la dictadura “domesticadas”. Sin embargo, se “reinventaron” en la década de 1960 recuperando elementos carnavalescos, construyendo una nueva tipología y generando espacios de sociabilidad. La celebración se convirtió en plataforma de protesta y escenario en el que desarrollar prácticas asociativas, comunitarias y libertades sólo permitidas en el horizonte de la cultura popular durante el tardofranquismo y la transición a la democracia²⁸.

²⁸ La religiosidad popular como espacio de tolerancia asociativa en regímenes dictatoriales en Francisco Javier Escalera Reyes, *El franquismo y la Fiesta: régimen político, transformaciones sociales y sociabilidad festiva en la España de Franco*, en Jorge Uría (ed.), *La cultura popular en la España contemporánea*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003, pp. 253-261.

Concluye el monográfico con un artículo del sociólogo Pedro García Pilán en el que trata de responder con una conceptualización novedosa a estos planteamientos centrándose en fiestas del calendario católico como la Semana Santa, el Corpus Christi o la Navidad y también en ritos de pasos profundamente resignificados en la actualidad bajo parámetros de consumo y prácticas de distinción. En el texto problematiza la cuestión de que las “tradiciones católicas” resultarían paradójicamente productos de la secularización. El autor también destaca el “desbordamiento de la religiosidad” y de la ritualidad católica y su mimesis con la sacralización de referentes seculares. En esta “conurrencia de sacralidades” la religiosidad popular aportaría una serie de hitos festivos no excluyentes, construidos en su relación con el pasado o con la tradición, dentro de un paradigma de “politeísmo funcional”.