

Religiosidad popular y pluralismo ideológico. Significaciones religiosas y políticas en torno a la Semana Santa de Huelva

José Carlos Mancha Castro¹

Recibido: 17 de mayo de 2023 / Aceptado: 9 de julio de 2023.

Resumen. En este artículo se analiza la relación entre el proceso de laicización o secularización de lo religioso y el crecimiento de los rituales de religiosidad popular en el contexto de las sociedades modernas contemporáneas a partir de un análisis etnográfico del ritual de la Semana Santa de la ciudad de Huelva. Haciendo uso de una metodología etnográfica de corte cualitativo, imbricada con técnicas de investigación cuantitativas de carácter sociológico, ponemos sobre análisis las significaciones religiosas e ideológico políticas de actores que participan y producen este ritual religioso popular, en atención a la diversidad y el pluralismo de ideas que se ponen en juego en torno a la Semana Santa y a la relativización de valores, creencias y prácticas que la hace posible. Asimismo, se analizan las características antropocéntricas y antropomórficas que permean el ritual y la relación colectiva con los iconos religiosos.

Palabras clave: Huelva; religiosidad popular; Semana Santa; secularización de la religión; antropocentrismo.

[en] Popular Religiosity and Ideological Pluralism. Religious and Political Meanings around Huelva's Semana Santa

Abstract. This paper analyses the relationship between the process of secularisation or secularisation of religion and the growth of popular religious rituals in the context of modern contemporary societies based on an ethnographic analysis of the Semana Santa ritual in the city of Huelva. Using a qualitative ethnographic methodology, interwoven with quantitative sociological research techniques, we analyse the religious and ideological-political meanings of the actors who participate in and produce this popular religious ritual, taking into account the diversity and pluralism of ideas that come into play around Semana Santa and the relativisation of values, beliefs and practices that make it possible. It also analyses the anthropocentric and anthropomorphic characteristics that permeate the ritual and the collective relationship with religious icons.

Keywords: Huelva; Popular religiosity; Semana Santa; Secularization of religion; Anthropocentrism.

Sumario. 1. Introducción. 2. El mito de la secularización en las sociedades modernas contemporáneas. 3. Los rituales de religiosidad popular. 4. La Semana Santa andaluza. Significaciones de un ritual de religiosidad popular. 5. Metodología, unidad de análisis y de observación y fuentes. 6. Una religiosidad polisémica, plural y relativista. 7. Una religiosidad emocional, antropocéntrica y antropomórfica. 8. Conclusiones. 9. Bibliografía.

Cómo citar: Mancha Castro, J. C. (2023). Religiosidad popular y pluralismo ideológico. Significaciones religiosas y políticas en torno a la Semana Santa de Huelva, en *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 28, e-88770. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.88770>.

1. Introducción

En la práctica totalidad de los estudios sociológicos realizados en el Estado español en las cuatro últimas décadas se señala una supuesta secularización de la sociedad. Aparentemente, en lo referente a la religiosidad, la sociedad española actual muestra un alto nivel de secularización, explicitado en un continuo descenso de las prácticas litúrgicas de carácter católico desde el final de la dictadura franquista. En 1975 seis de cada diez españoles se consideraban católicos practicantes, mientras que a inicios del siglo XXI estos no superaban un tercio de la población². Aunque en la España de principios del siglo XXI algunas festividades de naturaleza religiosa continuaran siendo celebradas de manera multitudinaria, el declive de las prácticas litúrgicas católicas

¹ Departamento de Historia, Geografía y Antropología, Universidad de Huelva
Correo electrónico: jose.mancha@pi.uhu.es
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0092-4417>

² Casanova y Gil 2009.

era manifiesto, pasando de un 58% de católicos practicantes en 1975 a un 28% en 2002³. En la misma línea de pensamiento se sitúa Moreno en lo referente a la praxis religiosa católica institucional en la Andalucía contemporánea, advirtiendo que la participación en oficios eclesiásticos, misas y otros sacramentos no entendidos como ritos de paso –es decir, a excepción de primeras comuniones, matrimonios y exequias– era de las más bajas del Estado, señal de un acentuado proceso de laicismo⁴.

En un estudio reciente⁵, en el apartado relativo a la religiosidad y su práctica, únicamente un 13,7% de los encuestados afirmaba que asistía semanalmente a misa y solo un 6,0% decía asistir varios días a la semana. No obstante, un 53,8% de los encuestados se declaraban católicos –tanto practicantes (18,8%) como no practicantes (35,0%)– frente al 42,3% que se declaraban ateos (16,1%), agnósticos (12,8%), no creyentes o indiferentes a la religión (13,4%) y al 2,7% que se identificaban como creyentes de otras religiones. Pese al descenso del porcentaje de gente que se identifica como católica, es evidente que en España todavía representan una mayoría con respecto a otras identidades religiosas o antirreligiosas. El hecho más relevante que muestran los resultados del estudio es la existencia de una significativa brecha entre creencia y práctica religiosa católica institucional. La mayoría de los encuestados no comulgan con los principios ideológicos y/o morales defendidos por los jerarcas católicos, no asisten a misa, ni participan de los sacramentos y otros actos institucionales prescritos por la Iglesia; no obstante, la mayoría de encuestados se niega a declararse como agnósticos o ateos. Además, en Andalucía y otros países del Estado, grandes masas de población asisten multitudinariamente a fiestas religiosas populares, lo que evidencia una *praxis* religiosa que se reduce a la participación en celebraciones alternativas a las de la religiosidad institucional.

Este artículo pretende contribuir al debate sobre el proceso de secularización de la religión en las sociedades contemporáneas de la modernidad, el crecimiento y/o revitalización de los rituales de religiosidad popular andaluces y sus significaciones de carácter religioso y político. Desde una mirada antropológica, analizamos las características de la *praxis* religiosa y el pluralismo ideológico de los actores que participan en un ritual de religiosidad popular específico de Andalucía: la Semana Santa de Huelva. Partimos de la pregunta de qué elementos particulares posibilitan el crecimiento exponencial de las prácticas de religiosidad popular en un contexto de laicización y descenso drástico de la práctica litúrgica católica institucional. En este sentido, nos interesa conocer qué características posee esa creciente religiosidad alternativa y analizar las significaciones en el plano religioso y político de los sujetos que la vivencian, significaciones que permiten que personas diversas ideológicamente confluyan en torno a rituales como la Semana Santa onubense.

En base a este objetivo general, el artículo se estructura en tres grandes apartados más las conclusiones finales. En primer lugar, presentamos un marco teórico que contiene los antecedentes y las principales herramientas conceptuales que fundamentan la investigación: el debate en torno a la secularización de las sociedades modernas contemporáneas y el concepto de religiosidad popular, así como las aproximaciones antropológicas a la Semana Santa andaluza. En segundo lugar, describimos el marco metodológico elaborado, que contiene las técnicas, instrumentos y fuentes de las que nos hemos servido para la producción de datos para el análisis. En tercer lugar, mostramos el análisis de los principales resultados obtenidos, que se presentan divididos en dos apartados. Y a modo de epílogo, exponemos las principales conclusiones de la investigación.

2. El mito de la secularización en las sociedades modernas contemporáneas

La falsa equivalencia entre lo religioso y lo sagrado ha sido y continúa siendo una constante en múltiples trabajos de ciencias sociales. No obstante, si aceptamos la definición que Durkheim realizó de lo sagrado como espacio de comunión social, como lo absoluto⁶, es decir, aquello que no puede ser puesto en cuestión, esta equivalencia desaparece. No olvidemos que el racionalismo, la ilustración y la modernidad trajeron el anuncio de la muerte de Dios y que hoy grandes capas de población no tienen ni Dios ni religión, aunque sí tengan sacralizadas otras ideas y valores. También se pronunció en este sentido Caillois al afirmar que la experiencia del sacro puede ser una cosa distinta a la experiencia de Dios⁷. Ciertamente, las religiones y la idea de Dios han ocupado tradicionalmente la centralidad del ámbito de lo sagrado. Pero desde el siglo XVIII hasta nuestros días, en el mundo occidental se ha producido un debilitamiento del papel de la religión en la esfera de lo sagrado, esto es, un profundo proceso de laicización de la sociedad o, si se prefiere, de secularización de la religión, pero no un vaciamiento o disolución del ámbito de lo sagrado, que ha sido ocupado por nuevas creencias, valores, ideologías e instituciones laicas en rápido proceso de sacralización⁸.

A pesar de que en la Andalucía contemporánea la práctica litúrgica y sacramental católica –la de la religión mayoritaria en este país– esté descendiendo, esto no quiere decir que sea una sociedad secularizada, es decir,

³ Fusi 2012.

⁴ Moreno 1999.

⁵ Centro de Investigaciones Sociológicas 2023.

⁶ Durkheim 1912.

⁷ Caillois 1950.

⁸ Moreno 2003.

completamente desacralizada. Como todas las sociedades ancladas en el paradigma de la modernidad, la andaluza no es una sociedad en proceso de total secularización, sino en proceso de laicidad, ya que el imaginario colectivo que gobierna las mentes de los hombres y mujeres modernos se encuentra colonizado por mitos que legitiman diferentes sacralidades, tanto de naturaleza religiosa como, sobre todo, laica. De acuerdo con el análisis realizado por Moreno⁹, la modernidad se caracteriza no por ser un espacio-tiempo de secularización¹⁰ sino de fragmentación del ámbito de lo sagrado. Esta fragmentación del ámbito de lo sagrado supondría que «la pluralidad de sacralidades»¹¹ que lo componen se estructuraran en diferentes «grados de sacralidad»¹².

Cuando las sociedades son plurales o están fuertemente fragmentadas, como ocurre en las sociedades modernas contemporáneas, el ámbito de lo sagrado se encuentra también fragmentado, sin unanimidad, aunque sí exista un núcleo sacralizado dominante o hegemónico, que se concreta en aquella idea motriz que funciona como núcleo de la integración social y elemento central de legitimación del poder¹³. Nuestro mundo moderno se compone de diferentes sacralidades acumuladas históricamente y superpuestas –los dioses y las religiones antiguas, la razón cartesiana, la patria o la historia teleológica marxiana– sobre las que impera el Mercado como *sacro primus inter pares*, como absoluto social central que subsume –en ocasiones– en su lógica a las otras sacralidades, hoy menos sagradas.

Diferentes autores, situados en el paradigma del modelo de elección racional de la religión, también han criticado la denominada teoría de la secularización y han teorizado sobre cómo funcionan los nuevos mercados religiosos y el pluralismo religioso en las sociedades modernas¹⁴. Berger, que aparentemente también se posiciona en contra de la teoría de la secularización –aunque realmente se refiere a la secularización de lo religioso–, lejos de admitir un debilitamiento del papel y la influencia de la religión, señala que el mundo contemporáneo se caracteriza por una explosión de ferviente religiosidad y un marcado pluralismo religioso, donde las religiones y sus jerarquías eclesiásticas compiten en un *mercado de persuasión* para la captación de fieles¹⁵. No coincide esta afirmación con los datos que, en el Estado español y Andalucía, muestran un descenso de la participación en los ritos institucionales de la religión católica. No obstante, esa explosión de ferviente religiosidad sí se observa en la celebración de rituales religiosos populares católicos. En Andalucía, a lo largo de estas cuatro últimas décadas de decadencia de las prácticas religiosas católicas institucionales, han crecido exponencialmente los rituales religiosos populares. A medida que la sociedad se laicizaba y caía de manera vertiginosa la participación en misa y la recepción de otros sacramentos, se organizaban nuevas hermandades y cofradías y crecían o se revitalizaban diferentes rituales de religiosidad popular, principalmente las fiestas de Semana Santa, romerías y festividades patronales, cuyo auge alcanza a la actualidad¹⁶. Más que a la(s) religión(es) institucionalizada(s), las comunidades locales parecen aferrarse a determinadas tradiciones de naturaleza religiosa en un intento por reafirmar algunos de los códigos simbólicos de su identidad cultural sin abandonar la lógica de la modernidad.

3. Los rituales de religiosidad popular

Para analizar adecuadamente estos rituales debemos entenderlos como *momentos* cruciales de la experiencia vital de personas y comunidades¹⁷ en los que se desarrolla un proceso religioso alternativo, vivenciado colectivamente, donde no se da un dominio institucional absoluto por parte de una jerarquía eclesiástica, y que es producido de manera directa por laicos que protagonizan estos complejos ceremoniales que, mayoritariamente, se desarrollan en el espacio público. Aunque continúa mayoritariamente aceptado el concepto *religiosidad popular* para referirse en ciencias sociales a esta praxis religiosa, diferentes autores han utilizado conceptualizaciones diversas en base a posiciones teóricas enfrentadas: experiencia religiosa ordinaria¹⁸, sistema religioso de denominación católica¹⁹, *la religión*²⁰, catolicismo popular²¹, religión popular o religión común²². Zamora la define como el «conjunto de creencias y prácticas religiosas de las poblaciones que no están directamente dominadas por las instituciones religiosas o eclesiásticas oficiales, ni se ajustan estrictamente a las normas

⁹ Moreno 1998 y 2003.

¹⁰ Como afirmaba Weber 1947.

¹¹ Moreno 1998, 170.

¹² Dorra 2009, 23.

¹³ Moreno 2003.

¹⁴ Stark y Iannaccone 1993; Warner 1993; Hechter 1997.

¹⁵ Berger 2005.

¹⁶ Faeta 2016, 11, que ha realizado trabajo de campo en el sur de Italia –principalmente en Calabria–, también destaca que las fiestas religiosas populares suponen «elementos en absoluto obsoletos en las realidades periféricas europeas», sobre todo del contexto meridional y mediterráneo.

¹⁷ Turner 1980.

¹⁸ Prat 1983.

¹⁹ Gutiérrez 1984.

²⁰ Delgado 1993.

²¹ Briones 2018.

²² Rodríguez Becerra 2011.

dictadas por aquéllas»²³. En las manifestaciones religiosas populares la jerarquía eclesiástica ni monopoliza ni protagoniza el control de los actos ceremoniales; más bien los instrumentaliza actuando de manera pasiva y asumiendo un rol basado únicamente en la legitimación eclesial del ritual mediante su presencia en momentos determinados.

Cuando hablamos de religiosidad popular nos referimos a un concepto analítico que *atraviesa* los márgenes de la religiosidad institucional, en ocasiones fundiéndose y confundiendo con ella. Se trata de un espacio de hibridación en el que no se da una diferenciación nítida entre las formas expresivas consideradas propias de la religiosidad institucional y las de la religiosidad popular, que, además, no son excluyentes, pues se mantiene entre ellas una relación permanente que origina transformaciones y adaptaciones constantes «entre ambas formas de concebir y practicar la religión»²⁴. Las instituciones eclesiásticas y la religiosidad popular «se complementan a partir de un complejo y frágil equilibrio de legitimidad»²⁵, ya que esta última requiere la bendición institucional de sus iconos y formas expresivas y, por su parte, las jerarquías eclesiásticas instrumentalizan sus rituales para legitimarse socialmente. En el caso de la religión católica, a pesar de que sus jerarquías suelen mantener una manifiesta postura de distanciamiento y declarada tensión con los comportamientos propios de los rituales religiosos populares, lo cierto es que la institución considera estos rituales como espacios cruciales para la legitimación social del catolicismo y, aunque se trate de manifestaciones y contenidos religiosos que no siguen completamente los dictados eclesiásticos, estiman que no se apartan totalmente de su doctrina, ni la niegan en sus principios fundamentales²⁶. Por ello, la Iglesia católica acepta forzosamente esa mezcla entre ambas maneras de vivenciar la religión.

Entendemos la religiosidad popular como un sistema de creencias y prácticas religiosas colectivas, que se centra en la iconolatría y la iconodulia y por medio del cual las comunidades interpretan y, sobre todo, viven la trascendencia, reafirman su identidad cultural y revelan su memoria colectiva. Se trata de un terreno sincrético donde se expresan y exhiben actos de carácter ritual, ideológicos, estéticos, ecológicos, económicos, políticos, emocionales y de diversión ligados a la identidad cultural, que se imbrican con creencias y prácticas mágico-religiosas de relación diádica con lo trascendente. Supone un espacio socio-simbólico de hibridación, donde se entremezclan y retroalimentan los imaginarios institucionales y de poder –principalmente, eclesiástico y económico-político– y los imaginarios populares. Los primeros confieren una determinada bendición y reconocimiento público a los segundos, mientras que estos confieren una eficaz legitimidad social a los primeros.

La esfera de la religiosidad popular supone una realidad multisignificativa y pluridimensional, ya que posee diversos modos de ser comprendida, interpretada y vivenciada por los sujetos que de ella participan. Esto es así porque el ámbito de la religiosidad popular se compone de la celebración de fiestas y rituales, que suponen espacios sociales y simbólicos fundamentales para descubrir, analizar y comprender realidades y prácticas sociales caleidoscópicas. En los rituales se expresan ideas y símbolos polisémicos, se legitiman o deslegitiman determinados modelos sociales e ideológicos y se construyen estructuras de significado que dotan de sentido a la comunidad que los celebra. Se trata de un objeto de estudio ampliamente abordado por la antropología social, ya que, por medio de aparatos críticos diversos, diferentes autores clásicos se han aproximado a su análisis, entendiéndolos como *juegos* de interacción simbólica²⁷, como complejos ceremoniales con *eficacia simbólica*²⁸, como *ejercicios de metacomunicación* con múltiples significaciones²⁹ o como *dramas sociales*³⁰ o *performance*³¹. Entendemos los rituales como hechos sociales revestidos de simbolismo que *hacen y se hacen en* comunidad, y que nos revelan una comunidad ideal e imaginada que se construye efímeramente para negar simbólicamente las diferencias sociales existentes en el plano de la estructura, trascendiendo el ideal del individualismo y religando a los sujetos participantes en un complejo ceremonial que se descubre como un nosotros simbólico unitario y generador de *communitas*³².

4. La Semana Santa andaluza. Significaciones de un ritual de religiosidad popular

Uno de los rituales de religiosidad popular más relevantes de Andalucía es la Semana Santa, una fiesta religiosa multisignificativa muy arraigada en la identidad cultural de los andaluces y resultado de una *praxis* religiosa heterodoxa. Aunque exponente de la religiosidad popular, debemos entender la Semana Santa andaluza como un *hecho social total*³³, esto es, como un fenómeno sociocultural complejo que implica e imbrica diversas di-

²³ Zamora 1997, 127.

²⁴ Zamora 1989, 530.

²⁵ Rina 2015, 182.

²⁶ Zamora 1989.

²⁷ Goffman 1961.

²⁸ Bourdieu 2009.

²⁹ Geertz 1973.

³⁰ Turner 1970.

³¹ Schechner 2000.

³² Turner 1969.

³³ Mauss 2009.

menciones de la vida social –lo económico, lo religioso, lo político, lo normativo, lo artístico, etc.–, que agrupa a diferentes sectores y grupos sociales y que posee diferentes maneras de ser comprendido y vivenciado, es decir, distintos niveles de significación³⁴. Para comprenderla antropológicamente debemos abordarla desde una perspectiva holística, esto es, de manera integral e interrelacionada. Esta mirada sobre el ritual de la Semana Santa bebe de los planteamientos teórico-metodológicos contruidos por Moreno³⁵, que sostiene que las significaciones principales del fenómeno son la religiosa popular, la identitaria, la ecológica y la festivo-urbana, poseyendo asimismo diversas significaciones políticas y de sexo-género. Entendemos que la significación religiosa popular y la identitaria son las más manifiestas para un análisis sociológico del fenómeno. No obstante, para evitar caer en una perspectiva reduccionista, debemos atender a todos los niveles de significación, incluso a los más velados.

La significación religiosa permite comprender la fiesta como un ritual de relaciones e intercambios entre la comunidad que la celebra y las divinidades católicas, representadas en imágenes-símbolo que identifican a los diferentes grupos sociales y ceremoniales que conmemoran y escenifican el drama de la pasión y muerte de Jesucristo y los dolores de la Virgen María. Asimismo, la Semana Santa es también una fiesta ritual con significaciones ligadas al ámbito de lo identitario, ya que en ella se ponen de manifiesto las relaciones entre los grupos sociales que la producen, la relevancia de las redes sociales y de parentesco en la conformación y organización de los grupos rituales o la importancia de estos como espacios de sociabilidad generalizada y de identificación. La significación ecológica entiende el ritual como un hecho socio-simbólico que pone en relación al ser humano con la naturaleza, ritualizando los cambios astronómicos relativos al espacio geográfico habitado por la comunidad celebrante. Y el nivel de significación que entiende la Semana Santa como fiesta urbana dramatizada nos permite analizarla como ritualización de la relación de la comunidad que la celebra con el espacio público y las instituciones de poder político y eclesiástico, revelando alianzas, tensiones y posibles instrumentalizaciones que pudieran existir, siempre expresadas en el plano de lo simbólico³⁶.

Por tanto, para analizar la Semana Santa desde las lentes de la antropología y describirla de manera densa³⁷, no nos podemos detener en observar únicamente lo epidérmico, aquello que se nos muestra con pasmosa claridad. Para comprenderla hay que bucear en los significados –a veces latentes– que la conforman. Aunque este ritual se nos muestre como un hecho social tradicional, en realidad es absolutamente moderno y, prueba de ello, es su carácter de patrimonio cultural inmaterial vivo y populoso en una sociedad claramente anclada en la lógica de la modernidad. Para su reproducción, el ritual se reviste de tradición y de elementos antiguos; se presenta como fosilizado en el tiempo, envuelto en viejos y nuevos odres que simulan una estética arcaizante y aparentemente tradicional. Sin embargo, defendemos que se trata de una fiesta ritual moderna, construida sobre ciertos elementos antiguos, pero, sobre todo, por múltiples nuevos elementos estéticos y artísticos que simulan ser antiguos y tradicionales. Por ello, la entendemos como una *tradicción inventada*³⁸ o *tradicción moderna*³⁹, es decir, como un práctica socio-simbólica que, aunque parece o reclama ser antigua, en realidad, es reciente en su conformación, al ser objeto de profundas y constantes transformaciones que solo pueden ser entendidas en la modernidad y no por la perduración de elementos y prácticas considerados ancestrales. Por tanto, no podemos catalogar este ritual como un fósil que ha sobrevivido a los envites de la modernidad; al contrario, el ritual ha cambiado al socaire de las transformaciones culturales acaecidas en la moderna sociedad que lo celebra.

En este sentido, autores como Moreno y Agudo la han comprendido como un hecho social y simbólico exponente de la *glocalización*, es decir, de la dinámica cultural de hibridación y disputa entre la globalización y las identidades locales⁴⁰. La entienden como un elemento de resistencia identitaria particular de un pueblo ante la creciente disolución de vínculos de identidad provocada por la globalización. En tanto proceso *total* de homogeneización cultural, la globalización propicia también respuestas de diversidad por parte de las distintas culturas locales. Estas activan complejos rituales, imaginados como extemporáneos pero inventados en la contemporaneidad, que se conectan con lo considerado tradicional. En torno a ellos, las comunidades trascienden el ideal del individualismo –rechazándolo efímera y simbólicamente– y reproducen o conforman ámbitos de identificación grupal y colectiva.

Desde una perspectiva teórica bajtiniana, el ritual de la Semana Santa se revela como un fenómeno cultural de resistencia –una contracultura– que, temporalmente, se opone a la cultura moderna dominante –el Mercado y su lógica globalizadora, que es entendida como una cultura rígida y represiva–, apartándose de la reproducción de los valores de la ideología hegemónica y rompiendo efímeramente con su lógica⁴¹. Se trata de mirar la Semana Santa como un *mundo al revés* con fecha de caducidad, productor de una *communitas*⁴² que se opone a los valores dominantes que rigen la estructura social, y que se manifiesta como una fiesta de vida y liberalizadora, una exaltación gozosa del existir frente a los roles y status marcados rigidamente en la estructura de la vida social cotidiana.

³⁴ Moreno 2006.

³⁵ Moreno 1999 y 2006.

³⁶ En este sentido, véase Mancha Castro 2020 y 2023.

³⁷ Geertz 1973.

³⁸ Hobsbawm 2002.

³⁹ García Pilán 2021.

⁴⁰ Moreno y Agudo 2012.

⁴¹ Bajtin 2005.

⁴² Turner 1969.

5. Metodología, unidad de análisis y de observación y fuentes

La metodología empleada para la producción de datos en esta investigación ha sido la etnografía, metodología propia de los estudios antropológicos. No obstante, durante el proceso de trabajo de campo hemos hecho uso de otras estrategias metodológicas y técnicas de investigación complementarias que han coadyuvado a producir un diálogo metodológico entre dos disciplinas científicas hilvanadas en esa urdimbre que son las ciencias sociales: la antropología social y la sociología. El maridaje entre ambas se ha concretado en la selección de diferentes técnicas, fundamentalmente de carácter cualitativo, que han sido complementadas con otras de carácter cuantitativo. Así, la observación participante –técnica diferencial de los estudios etnográficos–, las técnicas de diálogo –entrevistas, tertulias y conversaciones informales–, la recopilación de datos en archivos y en prensa y el uso y producción de elementos etnográficos visuales y audiovisuales, se han complementado con un análisis de conglomerados y la aplicación de cuestionarios estandarizados compuestos por preguntas cerradas, abiertas y en escalas de Likert. Se trata de un conjunto de técnicas específicas enfocadas a la obtención de una abundante información cualitativa a nivel micro-social, complementadas con otras para la cuantificación con la finalidad de fortalecer la argumentación cualitativa, cumplir los fines de la triangulación de los datos y fuentes de información y posibilitar la realización de la *descripción densa*⁴³ de los resultados.

La unidad de análisis seleccionada fue el ritual de la Semana Santa de Huelva, atendiendo específicamente a los significados religiosos y políticos que los sujetos participantes dan a la acción ritual objeto de análisis, por lo que la unidad de observación se debía corresponder con la totalidad del sistema de cofradías existentes, sus componentes y todo sujeto que participe del ceremonial. Las observaciones y las técnicas dialógicas se realizaron en una multiplicidad de espacios sociales, ceremoniales e incluso digitales relativos a las cofradías de Semana Santa de Huelva entre los años 2015 y 2017, y fueron complementadas por otros discursos procedentes de fuentes hemerográficas y documentales consultadas en labores de archivo. Concretamente, fueron dieciséis las entrevistas realizadas a informantes clave, muestra que se conformó en base a diferentes criterios y variables: sexo-género, tipo de vinculación con las cofradías, rol en el cortejo procesional y rol directivo. No obstante, fueron muchos más los discursos orales analizados, ya que las tertulias y conversaciones informales también supusieron un riquísimo veneno para la producción de datos a lo largo de los tres años de trabajo de campo. Entre los elementos visuales y audiovisuales analizados, multitud de ellos fueron producidos por el investigador, mientras que otros procedieron de archivos públicos y privados, estos últimos puestos a nuestra disposición por determinados informantes.

Para la aplicación de la técnica del cuestionario se procedió a la selección de una muestra de *cofradías tipo* con características diferenciadas. Para ello, primero realizamos un análisis de conglomerados (*cluster*) entre las cofradías de la Semana Santa de Huelva con el objetivo de detectar y describir los subgrupos de hermandades con características homogéneas en función de los valores observados dentro de un conjunto aparentemente heterogéneo. La técnica seleccionada se fundamenta en el estudio de las distancias entre ellos, permitiendo cuantificar el grado de similitud y el grado de diferencia. Como resultado aparecen agrupaciones o *clusters* homogéneos. Dado que partimos de la determinación de tres tipos ideales de cofradías (de barrio, serias o de silencio y transicionales o híbridas), el procedimiento considerado más pertinente es un *cluster* de tipo no jerárquico (K-medias), que asigna los casos a grupos diferenciados sin que unos dependan de otros. En segundo lugar, de cada uno de los *clusters* se seleccionó la cofradía más representativa en función de la distancia a los centroides del grupo. Las tres cofradías seleccionadas para la aplicación del cuestionario fueron: La Victoria (cofradía del modelo «barrio»), El Calvario (cofradía del modelo «seria o de silencio») y Los Estudiantes (cofradía del modelo «transicional o híbrida»). En cada una de esas tres cofradías se procedió a realizar un muestreo sistemático entre todos los asociados –llamados *hermanos*– mayores de quince años que fueron a sacar la papeleta de sitio en la sede social de la cofradía durante las tres semanas previas a la Semana Santa del año 2016. Los tamaños muestrales y el tamaño de la población se recogen en la tabla 1:

Tabla 1. Tamaño de la población y tamaños muestrales

Grupo	Número de cofrades		
	Total	Más de 15 años (N)	Muestra (n)
1 (barrio)	16.866	13.938	95
2 (seria)	8.851	7.380	64
3 (híbrida)	2.125	1.846	119
Total	27.842	23.164	278

Fuente: elaboración propia.

⁴³ Geertz 1973.

Si el diseño de la muestra se hubiese realizado mediante muestreo aleatorio simple, el tamaño muestral requerido para garantizar un error máximo admisible de $\pm 0,0589$ en la estimación de proporciones ($P=Q=0.5$), a un nivel de confianza $1-\alpha$ del 95%, sería para el conjunto de la población de doscientos setenta y ocho individuos, el tamaño muestral obtenido. No obstante, con esas especificaciones, las estimaciones de proporciones en los diferentes grupos exigirían un tamaño muestral bastante más elevado, cercano al mismo requerido en el conjunto de la población. Lógicamente, estimar la varianza máxima en $P*Q=0.25$ provoca tamaños muestrales muy elevados, sobrevalorando los tamaños muestrales óptimos. Sin embargo, podemos proceder de la siguiente forma. En primer lugar, estimamos el valor de las varianzas $P*Q$ en cada uno de los ocho ítems dicotómicos, y obteniendo la varianza media para cada grupo o conglomerado y para el total de la población. Con estas varianzas procedimos a calcular el error cometido con los tamaños muestrales obtenidos, tanto con un nivel de confianza del 90% como del 95%. Estos resultados se recogen en la siguiente tabla:

Tabla 2. Muestra, varianza y error cometido con los tamaños muestrales

Grupo	Muestra (n)	Varianza (PQ)	Error máximo	
			$1-\alpha = 95\%$	$1-\alpha = 90\%$
1 (barrio)	95	0.10331	0.0644	0.0539
2 (seria)	64	0.14135	0.0917	0.0767
3 (híbrida)	119	0.10313	0.0558	0.0467
Total	278	0.13730	0.0433	0.0362

Fuente: elaboración propia.

De esta forma, podemos garantizar que, con las varianzas muestrales observadas, los errores máximos cometidos en la estimación de proporciones estarán situados alrededor del 4% para el conjunto de la población bajo análisis, mientras que para cada conglomerado oscilarán entre el 9,2% del grupo 2 al 95% y el 4,7% del grupo 3 al 90%, y así deben interpretarse nuestras estimaciones⁴⁴.

6. Una religiosidad polisémica, plural y relativista

Podríamos definir la Semana Santa como una dramatización ritual urbana, de naturaleza religiosa popular, conmemorativa de una tragedia histórica —la pasión y muerte de Jesucristo y los dolores de su madre la Virgen María—, donde la comunidad celebrante reinterpreta la historia conmemorada y la hace suya, viéndose reflejada en la suerte de sus iconos protagonistas, con quienes establece vínculos de identificación colectiva. En ella se ponen de manifiesto acciones de iconodulia e iconolatría que se exteriorizan tanto en la esfera privada como en la pública, principalmente en las procesiones, pero también en los templos ante los lugares de culto de las efigies. Identificamos este conjunto de acciones como una praxis de religiosidad alternativa y, a la vez, sincrética, ya que se suele desarrollar en simbiosis con otras acciones propias de la praxis litúrgica institucional.

Los representantes institucionales de la religiosidad católica —el clero— entienden que la religiosidad popular —a la que denominan *piEDAD popular*— supone el modo vernáculo en que la ideología y la doctrina cristiana católica se enraíza y se expresa en una determinada cultura: «en la piedad popular puede percibirse el modo en que la fe recibida se encarnó en una cultura y se sigue transmitiendo»⁴⁵. Ante el auge experimentado por los rituales de religiosidad popular en las cuatro últimas décadas, las jerarquías eclesiásticas han aceptado sus modelos y formas expresivas partiendo de un cierto distanciamiento intelectual y criticando e intentando controlar aquellos elementos que consideran objeto de purificación. Basándose en la parábola del pastor y el rebaño, han abogado por *integrar* las manifestaciones de religiosidad popular como un *complemento* de la praxis litúrgica institucional, en obediente sumisión a sus dictados. Es decir, presentan las procesiones como tradicionales actos de culto que los sacerdotes *delegan* en los laicos para llamar a las masas a la conversión y la devoción, lo que la Iglesia ha denominado como el papel evangelizador de la piedad popular.

En este sentido, no es de extrañar que, cada año, el obispo de Huelva solicitara a los miembros de las hermandades que el trabajo que realizaban por sus cofradías y los sentimientos que les vinculaban a sus imágenes veneradas tuviera «arraigo en una fe más personalizada, que pase de lo visible a lo invisible»⁴⁶, ya que «la Semana Santa no se puede reducir a tradición sin alma»⁴⁷ y que «se vea como algo diferente de la Iglesia»⁴⁸. A menudo, este tipo de mensajes, unidos a determinadas decisiones impopulares tomadas por los párrocos

⁴⁴ Agradezco al profesor Juan José García del Hoyo, catedrático de Métodos Cuantitativos para la Economía y la Empresa de la Universidad de Huelva, su inestimable ayuda en lo referente a los aspectos metodológicos cuantitativos de la investigación.

⁴⁵ Francisco 2013, 100.

⁴⁶ José Vilaplana Blasco en *Huelva Información* de 7 de marzo de 2015, 23.

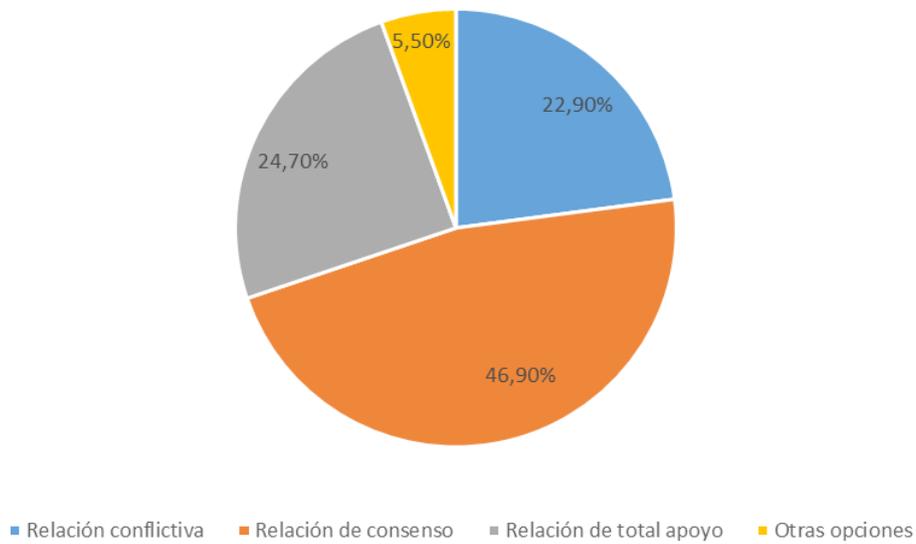
⁴⁷ José Vilaplana Blasco en *Huelva Información* de 29 de marzo de 2015, 9.

⁴⁸ José Vilaplana Blasco en *Huelva Información* de 14 de febrero de 2016, 14.

en temas relativos a las cofradías, han sido fuentes de tensión entre cofrades y clero. De Vicente también ha destacado estos desencuentros a raíz de los discursos de varios de sus informantes⁴⁹. Señalan las constantes discrepancias con la jerarquía eclesiástica, a la que acusan de no querer atender a las cofradías y, sin embargo, sí pretender aprovecharse de la fuerza de la religiosidad popular, observándose un cierto y velado anticlericalismo entre los miembros de las cofradías. Estas tensiones manifiestan el frágil equilibrio de legitimidad sobre el que se asientan las relaciones entre el clero y los cofrades, es decir, entre los representantes de la religiosidad institucional y la popular. Así lo narraba uno de nuestros informantes: «Yo siempre he dicho que el cordón umbilical de la Iglesia con la ciudad siempre han sido las hermandades. Pero ese cordón umbilical, si no está roto, le falta el canto de un duro»⁵⁰.

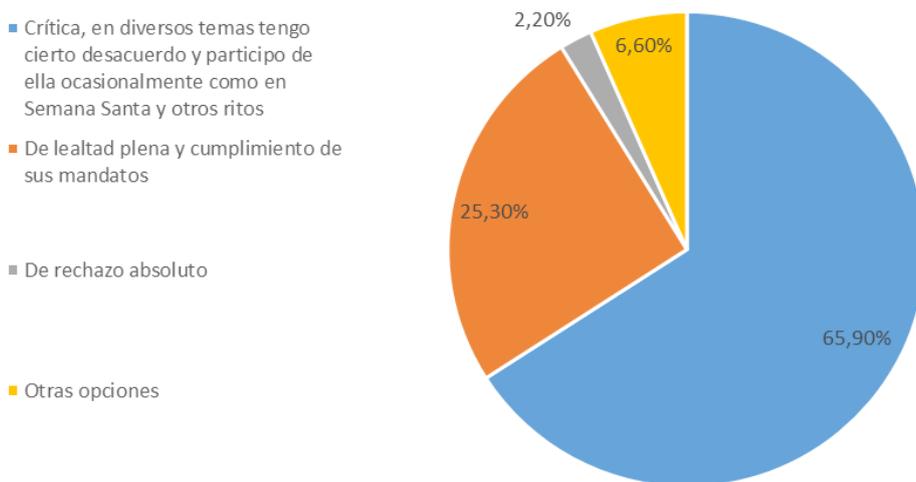
En el cuestionario aplicado durante nuestro trabajo de campo se formularon diversas preguntas relativas a la percepción que los miembros de las cofradías poseen sobre la relación entre la Iglesia y las hermandades, la actitud personal que mantienen con la Iglesia institución, la frecuencia con que asisten a misa, así como a diversas prácticas culturales relacionadas con la cofradía a la que se pertenece. Los resultados se muestran en los siguientes gráficos.

Gráfico 1. Percepción acerca de la relación mantenida entre la Iglesia y las cofradías



Fuente: elaboración propia.

Gráfico 2. Actitud personal respecto a la Iglesia

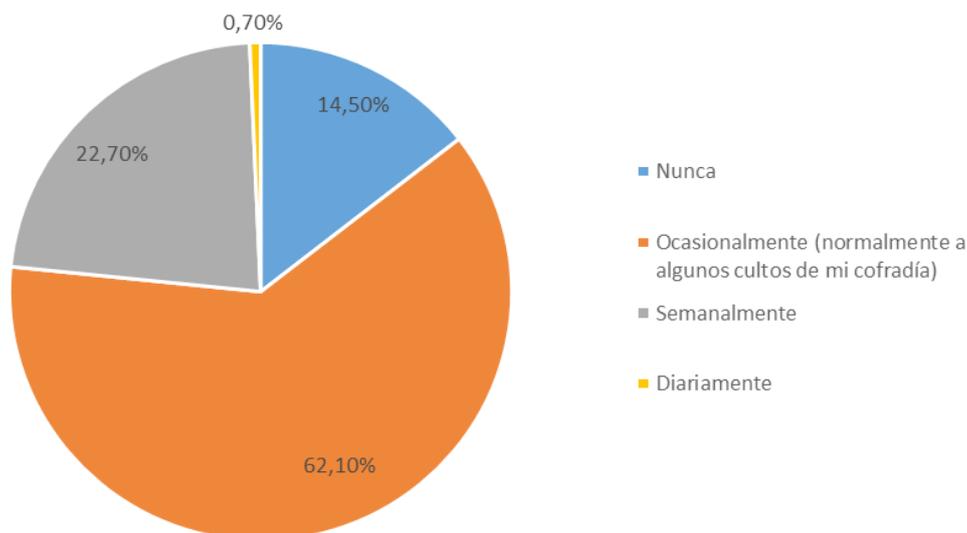


Fuente: elaboración propia.

⁴⁹ de Vicente 2010.

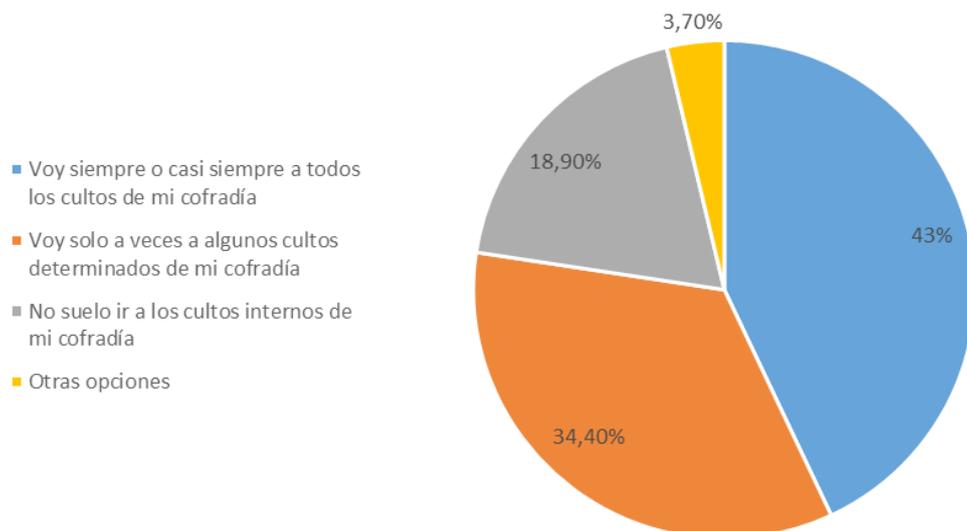
⁵⁰ Ángel, 65 años.

Gráfico 3. Asiduidad de asistencia a misa



Fuente: elaboración propia.

Gráfico 4. Asiduidad de asistencia a los cultos internos de la cofradía a la que se pertenece



Fuente: elaboración propia.

Los resultados de los gráficos 1, 2, 3 y 4 muestran determinadas características propias de la específica religiosidad en la que se insertan rituales festivo-populares como la Semana Santa onubense. Se trata de una religiosidad polisémica, que contiene altas dosis de pluralismo ideológico y de relativismo, encuadrable en las tendencias posmodernas de lo que se ha denominado *bricolaje religioso* o *religión a la carta*⁵¹. Y es que ese carácter pluralista y no dogmático proviene de un ejercicio previo de relativización de valores, creencias e ideologías, de modo que el conjunto de creencias y prácticas que constituyen la religiosidad popular conforman un sistema propio que puede coexistir con otros sistemas de creencias y prácticas con los que se encuentra en relación. Hablamos de una religiosidad relativista porque se trata de una religiosidad *relativa* a un determinado contexto histórico-geográfico y cultural y, también, porque participar en ella implica *relativizar* valores, creencias e ideologías en el sentido de atenuar su importancia y efectos. Esta relativización permite una importante dosis de tolerancia con una multitud de aspectos que en ella se dan y que pueden ser entendidos como heterodoxos y hasta contradictorios: «conozco también a otras personas que para las cuestiones de tipo religioso son totalmente indiferentes y sin embargo se sienten muy atraídos por nuestras procesiones por lo que tienen de tradición»⁵².

Esta pluralidad y tolerancia coadyuva a la participación masiva en los rituales de Semana Santa, en los que se *encuentran* y conviven personas diversas, que poseen ideologías políticas enfrentadas y/o que entienden de diferente manera la cuestión religiosa, la idea de Dios o la relación con la Iglesia institución y su jerarquía. No

⁵¹ Possamai 2001; Duch 2007.

⁵² J. H. G. en *Odiel* de 20 de marzo de 1979, 30.

es casualidad que, en escritos clásicos sobre la Semana Santa andaluza, encontremos discursos que afirman que «se plantan el capirote y enarbolan el cirio los más tibios creyentes y hasta muy bien caracterizados ateos»⁵³, que «una coza e Nuetro Zeño er de allá de Jerusalén, y otra coza e er de Seviya, y no enredemo el azunto»⁵⁴, o que «no hay inconveniente para que los sindicalistas, por ejemplo, se sientan nazarenos. Bajo el capuchón la C.N.T. Y en los estandartes el S.P.Q.R.»⁵⁵. También podíamos leer al presidente de la Agrupación de Cofradías de Huelva en 1935, Francisco García Prieto, decir que la fiesta de la Semana Santa «puede considerarse como la más popular, porque de ella disfruta tanto el creyente como el no creyente, hasta tal extremo que estas manifestaciones religiosas están más bien conceptuadas en todas partes más como del pueblo que de la Iglesia»⁵⁶. En fechas más recientes, Francisco Urbano, expresidente del Consejo de Hermandades y Cofradías de Huelva, afirmaba que «Huelva es cofrade y que tiene ese sentimiento. Un sentimiento que siempre brota y que tienen también los no creyentes que ven cultura o historia en todo lo que pasa»⁵⁷. En sentido contrario, hay personas declaradas católicas practicantes que optan por distanciarse de la Semana Santa por la extraordinaria diversidad que la caracteriza, por determinadas conductas que en ella se dan y por la relativización de determinados preceptos que consideran inamovibles, ya que en estos rituales participan personas que practican formas de vida muy diferenciadas –muchas alejadas de la moral católica– y que entienden y expresan la relación con la divinidad de manera diversa.

Conozco muchas personas católicas y practicantes que no son partidarias de los desfiles procesionales por lo que tienen de falta de respeto, incluso por los propios cofrades, hacia el Misterio que se representa en los ‘pasos’, cayendo reiteradamente en vulgarismos y chabacanerías con nuestros Cristos y Vírgenes⁵⁸.

Figura 1. La recogida de la Virgen de la Victoria entre gritos y vivas (Huelva)



Fuente: ©José Carlos Mancha Castro.

Este relativismo y pluralismo ideológico posibilita que participen y se integren en la Semana Santa agnósticos, ateos, católicos practicantes y no practicantes que relativizan sus creencias y comulgan con una religiosidad eminentemente emocional y sensorial, alternativa a la que promulgan los representantes de la religiosidad católica institucional. Además de posibilitar una participación masiva, el relativismo y el pluralismo ideológico estructuran la extraordinaria diversidad que caracteriza al ritual y los múltiples significados que los participantes dan a la acción, ya que en él conviven diferentes lógicas de aproximación sin requisitos férreos que puedan dificultar la participación comunitaria. En la actualidad, las cofradías de la Semana Santa de Huelva son las asociaciones locales que poseen mayor número de asociados –denominados *hermanos*–, hecho que evidencia su popularidad y su gran capacidad para vincular a individuos y grupos en base a lazos familiares, sociales, territoriales, estéticos, emocionales y otras identificaciones de carácter simbólico. Suponen espacios de autoorganización y autogestión social y ritual, a pesar de las instrumentalizaciones practicadas por la jerarquía eclesiástica y por determinados representantes políticos y autoridades civiles, que las utilizan como mecanismos de legitimación y búsqueda de popularidad y rédito político. Y aunque, en los últimos años, la jerarquía eclesiástica haya profundizado en su control y construido un entramado

⁵³ Chaves Nogales 2013, 73.

⁵⁴ Noel 2013, 119.

⁵⁵ Núñez de Herrera 2006, 101.

⁵⁶ Sugrañes 1988, 12.

⁵⁷ *Huelva Información* de 12 de abril de 1998, 8.

⁵⁸ J. H. G. en *Odiel* de 20 de marzo de 1979, 30.

normativo más estricto en torno a las cofradías y para poder pertenecer a ellas⁵⁹, lo cierto es que para participar en el ritual de la Semana Santa en sí no es necesario cumplir estas normas ni ser miembro de ellas, algo que hemos podido comprobar en el seno de muchas cuadrillas de costaleros, en bandas de música o entre la gente que acompaña a las imágenes detrás de los pasos.

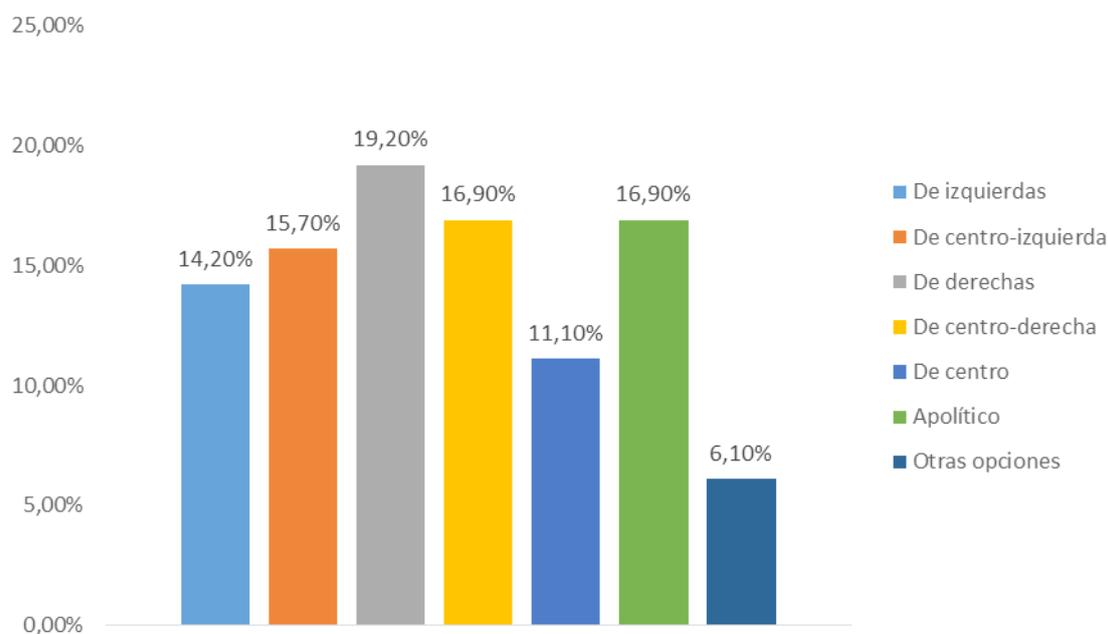
Yo no entiendo de Semana Santa, y si vengo es porque es de la única forma de saber algo del Señor y por lo menos así viendo los pasos comprendo algo su sentido, ya que no me cuesta reconocer que no voy a la iglesia durante el año, ni si quiera cuando voy a un entierro, pero a ver las imágenes en Semana Santa, no me lo pierdo⁶⁰.

El pluralismo también se evidencia en la diversidad ideológico-política que manifiestan los propios miembros de las cofradías. Desde finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX, la Semana Santa ha sido instrumentalizada por las jerarquías eclesiásticas católicas y por élites políticas vinculadas a ideologías conservadoras y tradicionalistas. El nacionalcatolicismo ha sido la ideología política que ha ensayado mayores estrategias de apropiación sobre el ritual, intensificadas durante la dictadura franquista. Por su parte, como decíamos, los jefes católicos han pretendido construir un entramado jurídico y moral de purificación y control sobre este tipo de fiestas religiosas populares y sus asociaciones con la finalidad de conducirlos a los dictados de la liturgia de la religiosidad institucional y presentarlas como un complemento de esta. Pero, a pesar de estas instrumentalizaciones, lo cierto es que en la fiesta continúan participando activamente personas de diversas y encontradas ideologías políticas. De Vicente señala que, en el seno de las cofradías, se da una libertad absoluta a la hora de posicionarse ideológicamente y algunos de sus entrevistados destacan el respeto y la pluralidad que se da en cuanto a la coexistencia de diferentes ideologías políticas⁶¹, cuestión que también hemos podido constatar en nuestra etnografía:

Yo soy de izquierda –de izquierda de verdad, no de la izquierda que dicen que son de izquierda– y me gusta la Semana Santa. Me gusta la Semana Santa porque yo creo en Dios... decir a mi manera es muy fácil. Yo creo en Dios, creo en Jesucristo, porque además es una figura histórica que se puede comprobar. Me gusta lo que dice y, evidentemente, yo trato de, por lo menos, tratar de seguir lo que predicaba. Pero lo que predicaba, como te he dicho antes, yo lo veo muy lejos de lo que predica la Iglesia⁶².

En el cuestionario aplicado durante nuestro trabajo de campo realizamos una pregunta de autoubicación en el espectro ideológico-político, cuyos resultados se reflejan en el gráfico que mostramos a continuación. Las tendencias ideológicas resultaron ser bastante plurales, con porcentajes igualados, evidenciándose un ligero predominio de personas significadas con la derecha política.

Gráfico 5. Tendencia ideológica de los encuestados



Fuente: elaboración propia.

⁵⁹ Para poder pertenecer a una hermandad es requisito necesario estar bautizado –o bien ser catecúmeno–, no haber apostatado, no haberse apartado de la comunión eclesiástica o no haber incurrido en excomunión impuesta. Véanse los artículos 7, 8 y 13 del capítulo II del Estatuto Marco de las Normas Diocesanas para las Hermandades y Cofradías de la Diócesis de Huelva de 13 de mayo de 2014.

⁶⁰ Pedro Infante Molina en *Huelva Información* de 29 de marzo de 1988, 7.

⁶¹ de Vicente 2010.

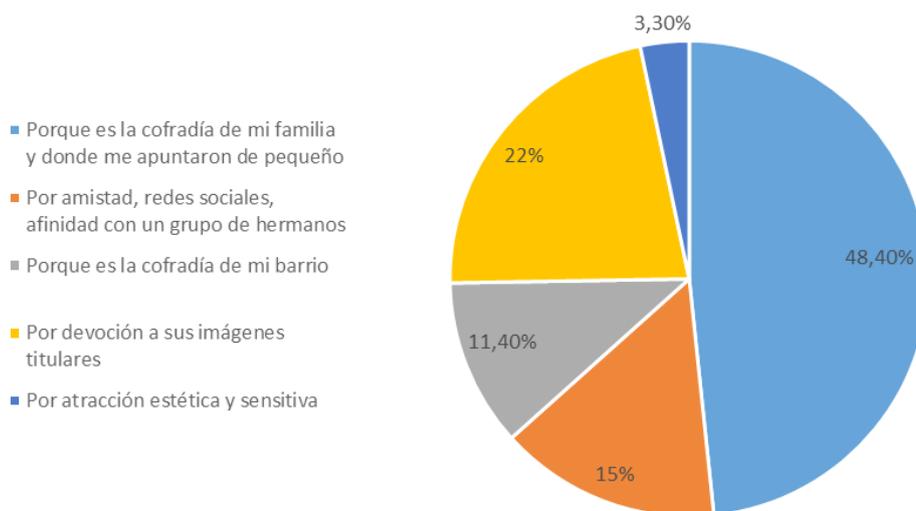
⁶² Diego, 60 años.

7. Una religiosidad emocional, antropocéntrica y antropomórfica

Otra de las características particulares de los rituales religiosos populares andaluces es que sus prácticas evidencian un extraordinario fenómeno de *humanización de lo divino*⁶³, es decir, que se humaniza y personaliza la relación entre los devotos y el icono que representa a la divinidad. Se trata de una religiosidad marcada por el *antropomorfismo* en la concepción de la divinidad y en la relación establecida con esta⁶⁴. Como exponente particular de la religiosidad popular andaluza, esta lógica antropocéntrica y antropomórfica supone una característica fundamental de la Semana Santa de Huelva. Un ritual caracterizado por la humanización y personalización de las relaciones con los iconos religiosos y en el que se traspasan simbólicamente las formas de relación social y familiar al ámbito de la religiosidad.

La proyección de estos esquemas relacionales humanos posibilita el establecimiento de una relación simbólica de confianza y de identificación con las imágenes religiosas, que hace que se generen simpatías y antipatías hacia las mismas, que se les confiesen emociones íntimas, que se las bese y toque, y que se encuentre en ellas complicidad y hasta consuelo. «Más que confiar en los Dioses la gente lo que tiene es confianza con ellos»⁶⁵. Asimismo, las imágenes religiosas funcionan como objetos de recuerdo, como *oráculos modernos* mediante los que se establece un vínculo permanente y trascendental con seres ya fallecidos para los cuales ese icono de identificación colectiva era significativo. Y, así, visitando, acompañando o estando cerca de esas imágenes-símbolo religiosas, se hace *presentes* a esos sujetos ausentes –desaparecidos– que las veneraron: «Mi vinculación con la hermandad es familiar. Mi madre, que falleció hace unos años, era muy devota de la Virgen y me hizo hermano de pequeño. Lo que siento cuando miro a la Virgen es a mi madre y es, digamos, lo que me hace sentir la cerca»⁶⁶.

Gráfico 6. Motivos de adscripción a la cofradía que se pertenece



Fuente: elaboración propia.

Moreno se preguntaba por las razones y motivaciones que llevan a alguien a pertenecer a una cofradía. Lanzaba una hipótesis que ponía el foco de respuesta en razones emocionales y de vinculación familiar o territorial, rechazando o, al menos, minimizando motivaciones relativas al mejoramiento espiritual o como resultado de fuertes convicciones religiosas⁶⁷. Recogimos el guante lanzado por este autor y formulamos una pregunta en nuestra encuesta que hacía referencia a los motivos de adscripción de los cofrades a sus hermandades, obteniendo los resultados reflejados en el gráfico 6. Observamos que el factor familiar supone el vínculo más significativo de todos los motivos de adscripción, ya que prácticamente la mitad de los informantes contestaron que suponía la razón principal de pertenencia a la cofradía. Tras este factor clave se encuentran otras variables, como la devoción a una imagen, la vinculación motivada por las redes sociales y de amistad, la territorialidad y, por último, la atracción estética.

En este sentido, observamos que la existencia de las cofradías está íntimamente ligada a la exaltación de los sentidos y la emocionalidad. Las personas que las componen y participan asiduamente de sus actividades –del *juego* de la Semana Santa– lo que pretenden es pasar buenos momentos en grupo –con sus *hermanos*–,

⁶³ Moreno 2006.

⁶⁴ Florido 2003.

⁶⁵ Núñez de Herrera 2006, 115-116.

⁶⁶ José, 51 años.

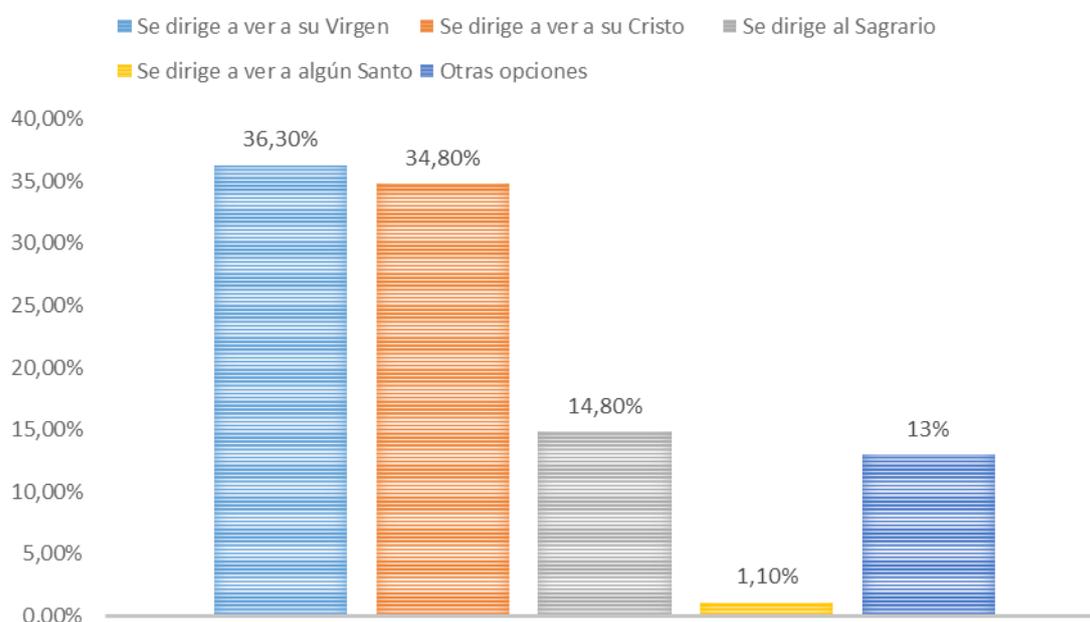
⁶⁷ Moreno 2006.

es decir, relacionarse socialmente haciendo algo que les gusta y les hace felices, y cuyo espacio de encuentro es la hermandad. Su objetivo es la búsqueda de la felicidad y no un mejoramiento de su espiritualidad, supuesta finalidad general y primordial recogida en las normas diocesanas y las reglas de las hermandades. Y buscar la felicidad significa tener un sitio en el colectivo, sentirse parte de él, vinculado, identificado; significa dar sentido al *juego* diario de las ocupaciones de la cofradía, del arreglo y cuidado de imágenes y enseres, y a la vida social que se desarrolla en estos espacios de sociabilidad, que poseen influencia en la esfera pública de la localidad. En cierto sentido, pertenecer a una cofradía equivale a participar en la vida de la ciudad y a contribuir a la construcción simbólica de la comunidad local, es decir, a perpetuar sus tradiciones y exaltar su identidad. Los discursos de personas que han constituido grupos directivos de estas asociaciones así lo expresan: «Esto de la Semana Santa y las hermandades está para pasarlo bien, para disfrutar, y que cuando no se lo pasa uno bien todo está de más»⁶⁸. «Aquí, en la hermandad, estamos para pasarlo bien y porque nos gusta»⁶⁹.

Siempre se dice que quien no es nadie en la vida intenta demostrarlo a través de una cofradía... Vamos a ver. A partir de ser miembro de junta de una cofradía hay personas que tienen la oportunidad de asistir a ciertos actos que, en su vida diaria, por su trabajo o por lo que fuera, no asistirían. No se sentarían a comer con el alcalde. Y es curioso porque somos una manifestación donde llevamos la cara tapada⁷⁰.

Por otro lado, la profunda identificación de los cofrades con las imágenes religiosas puede observarse en determinadas prácticas de relación con estos iconos. Según la encuesta aplicada en esta investigación, al entrar en la parroquia donde están las imágenes de su cofradía, solo un 14,8% de los encuestados se dirige al sagrario, centro de devoción principal según los dictados de la religiosidad institucional; en cambio un 72,2% se dirige primero a ver a alguna de las imágenes de su hermandad. Esto demuestra que las imágenes de las cofradías son el símbolo máximo para los cofrades, lo verdaderamente significativo y crucial para su práctica religiosa, para experimentar la trascendencia; un símbolo mucho más relevante para su espiritualidad que el Santísimo Sacramento, icono que la religiosidad institucional señala como principal centro de adoración de los católicos.

Gráfico 7. Primer titular o devoción a la que se dirige al entrar en la iglesia de su cofradía



Fuente: elaboración propia.

De esta manera, la imagen de un Cristo o una Virgen se nos revela como una individualidad icónica que puede concentrar devociones, identificaciones, fidelidades u hostilidades intransferibles⁷¹, estableciéndose un fuerte vínculo que humaniza y personaliza la relación con ella. Por eso, cada imagen tiene un nombre propio –advocación– que, en ocasiones, el devoto sustituye por los pronombres personales *Él* o *Ella* o por algún sobrenombre que la singulariza respecto a otras, aunque representen el mismo concepto religioso. Porque esas Vírgenes y Cristos son tratados y considerados por los cofrades onubenses como unos acompañantes diarios

⁶⁸ Simón, 55 años.

⁶⁹ Rafael, 42 años.

⁷⁰ Francisco, 50 años.

⁷¹ Moreno 2006.

de sus vidas, como unos vecinos más o como figuras simbólicas de amparo. Podríamos decir que los hombres y mujeres cofrades *hacen* a Dios (y a su madre) a su imagen y semejanza.

Siguiendo este principio antropocéntrico y antropomórfico, tradicionalmente la advocación de las imágenes de Cristo que lo representan vivo se ha precedido del calificativo *Nuestro Padre Jesús*, hecho que ha sido fuente de tensiones y conflictos con el clero. A principios del siglo XXI, en los años fundacionales de la cofradía de la Redención, la diócesis de Huelva no aceptó que la advocación del Cristo fuera precedida por el calificativo de *Nuestro Padre Jesús*, ya que, según las autoridades eclesiásticas, dicho calificativo se refiere a Dios Padre y no a Dios Hijo. Al final, y de manera forzosa, el titular se denominó *Santísimo Cristo* de la Redención, un calificativo que los cofrades reservan para apelar a Cristos representados en la cruz o muertos. En fechas recientes, un suceso similar ha tenido lugar en Málaga, ya que su obispo anunció que la diócesis piensa eliminar el calificativo de *Nuestro Padre Jesús* de todas las advocaciones de Cristos de la Semana Santa malacitana, un total de diecinueve. En opinión del prelado: «No se debe decir *Nuestro Padre Jesús*. Es incorrecto. Habrá que ver la manera de quitarlo de los títulos de las cofradías. Por eso he dicho “*Jesús de la Columna*” [...] porque no es Padre, sino Hijo»⁷².

Figura 2. Una mujer mira, toca y habla al Cristo de la Humildad



Fuente: ©José Carlos Mancha Castro.

El antropocentrismo y el antropomorfismo que inunda la religiosidad popular no solo se explicita en la manera de relacionarse individualmente con los iconos de Cristos y Vírgenes. Principalmente, se hace evidente en la forma colectiva de procesionarlos, tratarlos y ataviarlos. La manera de procesionar estos iconos supone toda una dramatización ritual coreografiada en la que estas imágenes exaltadas y humanizadas son conducidas por sujetos rituales que cargan con las mismas, simulando que van caminando y, a veces, bailando entre la gente que participa de la procesión. La manera de tratarlas es exponente de cómo se traspasan las formas de relación humanas a la práctica religiosa de relación con la divinidad. En unas ocasiones, se trata de una relación paternal y maternal o de mera confianza y complicidad entre el devoto y el icono. En otras, se trata de una relación de respeto y reverencia, siguiendo los protocolos de carácter monárquico que inventara el artista sevillano Juan Manuel Rodríguez Ojeda, ideólogo principal

⁷² Iniesta 2017.

de la estética cofrade contemporánea andaluza. Por ello, las imágenes suelen protagonizar besamanos y besapiés, exvotos y prácticas piadosas relacionadas también con el culto de veneración a objetos divinos como las reliquias. También se les conceden nombramientos honoríficos, como los de alcalde/sa o concejal perpetuo/a, o se les impone la medalla de la ciudad en un sincrético juego de intercambios simbólicos entre la comunidad y el icono. En la manera de ataviarlas se nos presentan con constantes cambios de atuendo dependiendo del tiempo litúrgico, de acontecimientos ordinarios y extraordinarios o, simplemente, del gusto y las modas imperantes entre los encargados de realizar estas prácticas de atavío y cuidado de las imágenes. Todas estas prácticas evidencian el carácter antropocéntrico y antropomórfico que permea la religiosidad popular y que se manifiesta en una suerte de sincretismo en el que se hibridan costumbres populares y familiares, hábitos religiosos o ceremoniales civiles e institucionales en un complejo maridaje de actos que conforman densos rituales de reconocimiento de poder, adoración, devoción y prestigio de alto contenido simbólico y expresados a la manera vernácula.

8. Conclusiones

En el contexto de las sociedades modernas contemporáneas, caracterizado por la secularización de lo religioso, la sacralización de la ideología de mercado y el dominio de la globalización, las comunidades locales se aferran a determinadas tradiciones religiosas modernas en un intento por resistir a los envites de la homogeneización cultural. En el Estado español y Andalucía, durante estas décadas de descenso de las prácticas religiosas católicas institucionales, se han revitalizado las prácticas religiosas católicas alternativas de corte popular. Los rituales públicos que organizan hermandades y cofradías suponen espacios socio-simbólicos de hibridación entre lógicas religiosas institucionales y populares, y las jerarquías eclesiásticas y los representantes laicos de esa religiosidad popular pugnan por su control material y simbólico.

Dentro de la polisemia de significados contenidos en los rituales de religiosidad popular, destacamos que dos son las características fundamentales que estructuran y significan esta religiosidad alternativa que se pone en práctica en rituales colectivos identitarios como la Semana Santa de Huelva. Por un lado, la consideramos una religiosidad multisignificativa, pluralista y relativista; un sistema de creencias y prácticas del que participan sujetos con diferenciadas y encontradas ideologías en el ámbito de lo político y, también, con diversas concepciones acerca de lo divino y con posicionamientos ambivalentes hacia la Iglesia-institución, su jerarquía y sus presupuestos morales y doctrinales. Se trata de una religiosidad basada en la emocionalidad y los aspectos sensoriales, centrada más en la *forma* de conmemoración de la historia que en el *contenido* de la historia conmemorada, y donde los vínculos sociales y familiares juegan un papel fundamental para su reproducción.

Por otro lado, consideramos que se trata de una religiosidad antropocéntrica y antropomórfica, que se sintetiza en un concepto de divinidad humanizada y en una praxis de humanización de lo divino, que pone la relación con las imágenes religiosas a nivel humano –al modo vernáculo– y que sustituye la relación triangular *devoto-sacerdote-divinidad* por una emocional interacción de reciprocidad –basada en la lógica del *do ut des*– entre los sujetos rituales y los iconos religiosos de identificación colectiva que reflejan a la divinidad. En este sentido, el icono representa el vínculo fundamental para la religiosidad del sujeto-devoto, que se hibrida con otros significados sociales y simbólicos aplicables al icono. Es decir, que una imagen religiosa no solo posee una significación puramente religiosa y espiritual, vinculada a la devoción; también puede ser un elemento identitario representativo de un grupo social, un colectivo territorial o de una familia, el vínculo para recordar a un determinado sujeto desaparecido o un simple elemento de atracción estética. Toda esta enmarañada suma de significaciones complementarias sobre los iconos religiosos dan como resultado un plural y complejo fenómeno sociocultural sincrético en el que se integran una amalgama de sujetos muy diversos, que *se convierten* en actores, productores y consumidores de una ferviente religiosidad alternativa a la institucional.

9. Bibliografía

- Bajtín, M., 2005, *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid.
- Berger, P. L., 2005, “Pluralismo global y religión”, *Estudios Públicos* 98, 5-18. Disponible en: <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/636> [Acceso: 17-05-2023].
- Boletín Oficial del Obispado de Huelva, 2014, *Normas Diocesanas para las Hermandades y Cofradías de la Diócesis de Huelva de 13 de mayo de 2014*, Huelva.
- Bourdieu, P., 2009, *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires.
- Briones, R., 2018, “Persistencia del catolicismo popular en la España secularizada: el caso de Andalucía y de sus semanas santas”, en Urquijo, J. I. y Calvo, T. (coords.), *El hecho religioso en España hoy: del nacionalismo al pluralismo religioso*, 209-236, Pamplona.

- Caillois, R., 1950, *L'homme et le sacré*, Paris.
- Casanova, J. y Gil, C., 2009, *Historia de España en el siglo XX*, Barcelona.
- Centro de Investigaciones Sociológicas, 2023, estudio 3403, barómetro de abril 2023. Disponible en: https://datos.cis.es/pdf/Es3403mar_A.pdf [Acceso: 17-05-2023].
- Chaves Nogales, M., 2013, *Semana Santa en Sevilla*, Córdoba.
- de Vicente, J. L., 2010, *El fenómeno religioso popular. Valores y carencias. Estudio de experiencias religiosas populares en Huelva a principios del siglo XXI*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Huelva, Huelva.
- Delgado, M., 1993, “La ‘religiosidad popular’. En torno a un falso problema”, *Gazeta de Antropología* 10, artículo 8. Disponible en: https://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.pdf [Acceso: 17-05-2023].
- Dorra, R., 2009, “¿Qué es, entonces, lo sagrado?”, *Tópicos del Seminario. Revista de Semiótica* 22, 15-51. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/tods/n22/n22a2.pdf> [Acceso: 17-05-2023].
- Duch, L., 2007, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona.
- Durkheim, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
- Faeta, F., 2016, *Fiestas, imágenes, poderes. Una antropología de las representaciones*, Vitoria-Gasteiz y Buenos Aires.
- Florido, D., 2003, “Entre lo efímero y lo intangible: el exorno floral, la iluminación y la música como patrimonio cultural de las ‘Semanas Santas’ en Andalucía”, en Fernández de Paz, E. (dir.), *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza. Lo efímero y lo intangible*, vol. 8, 8-27, Sevilla.
- Francisco, 2013, *La alegría del Evangelio. Exhortación apostólica Evangelii gaudium*, Madrid.
- Fusi, J. P., 2012, “Epílogo. España 1975-2008”, en Carr, R., *España 1808-2008*, 637-671, Barcelona.
- García Pilán, P., 2021, “Tradición católica y ritual festivo: secularización y metamorfosis de lo sagrado”, *Sociología Histórica* 11, 9-41. <https://doi.org/10.6018/sh.488361>.
- Geertz, C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York.
- Goffman, E., 1961, *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, Oxford.
- Gutiérrez, M., 1984, “En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 27, 53-176. Disponible en: https://reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_027_08.pdf [Acceso: 17-05-2023].
- Hechter, M., 1997, “Religion and rational choice theory”, in Young, L. (ed.), *Rational Choice theory and religion*, New York.
- Iniesta, F., 2017, “¿Es incorrecto denominar ‘Nuestro Padre Jesús’ a las imágenes cristíferas?”. Disponible en: <https://www.jerezcofrade.tv/2017/09/20/incorrecto-denominar-padre-jesus-las-imagenes-cristiferas/> [Acceso: 12-07-2023].
- Mancha Castro, J. C., 2020, “La dramatización de una ciudad. Significaciones rituales urbanas de la Semana Santa de Huelva”, *Disparidades. Revista de Antropología* 75(1), e013. <https://doi.org/10.3989/dra.2020.013>.
- , 2023, “Holy Week in Huelva. An urban ritual drama”, in Muñiz-Grijalvo, E. and del Campo Tejedor, A. (eds.), *Processions and the Construction of Communities in Antiquity: History and Comparative Perspectives*, 205-217, London & New York. <https://doi.org/10.4324/9781003301646>.
- Mauss, M., 2009, *Ensayo sobre el Don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid.
- Moreno, I., 1998, “¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?”, en Nesti, A. (coord.), *Potenza e impotenza Della memoria. Scritti in onore de Vittorio Dini*, 170-184, Roma.
- , 1999, *Las Hermandades andaluzas: una aproximación desde la Antropología*, Sevilla.
- , 2003, “La Trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, estado y religión”, *Revista Española de Antropología Americana* 13, 13-26. Disponible en <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0303220013A> [Acceso: 17-05-2023].
- , 2006, *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*, Sevilla.
- Moreno, I., y Agudo, J., 2012, “Las fiestas andaluzas”, en Moreno, I. y Agudo, J. (coords.), *Expresiones culturales andaluzas*, 165-218, Sevilla.
- Noel, E., 2013, *Semana Santa en Sevilla*, Sevilla.
- Núñez de Herrera, A., 2006, *Teoría y realidad de la Semana Santa*, Sevilla.
- Possamai, A., 2001, “A Revisionist Perspective on Secularisation: Alternative Spiritualities Globalised Consumer Culture, and Public Spheres”, en Cusack, C. y Oldmeadow, P. (eds.), *The End of Religions? Religion in an Age of Globalization*, 200-215, Sydney.
- Prat, J., 1983, “‘Religió popular’ o experiència religiosa ordinària?: Estat de la qüestió i hipòtesis de treball”, *Arxiu Etnogràfic de Catalunya* 2, 48-69, <https://doi.org/10.17345/aec2.48-69>.
- Rina, C., 2015, “La construcción de los imaginarios franquistas y la religiosidad ‘popular’, 1931-1945”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 14, 179-196. <https://doi.org/10.14198/PASADO2015.14.07>.
- Rodríguez Becerra, S., 2011, “Nuevas perspectivas sobre la religiosidad popular o religión común de los andaluces”, *Revista Murciana de Antropología* 18, 31-41. Disponible en: <https://revistas.um.es/rmu/article/view/207891> [Acceso: 17-05-2023].
- Schechner, R., 2000, *Performance. Teoría y prácticas interculturales*, Buenos Aires.
- Stark, R., y Iannaccone, L., 1993, “A rational approach to the history of American cults and sects”, *Religion and the Social Order* 3A, 109-125.
- Sugrañes, E. J., 1988, *La Unión de Cofradías de Huelva. Recorrido histórico por el movimiento asociativo de las hermandades de penitencia*, Huelva.
- Turner, V., 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York.
- , 1970, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, New York.
- , 1980, “La religión en la actual antropología cultural”, *Concilium* 156, 409-415.
- Warner, S., 1993, “Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the United States”, *American Journal of Sociology* 98, 1044-1093.
- Weber, M., 1947, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York.

- Zamora, E., 1989, “Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla”, en Buxó Rey, M. J., Rodríguez Becerra, S. y Álvarez Santaló, L. C. (coords.), *La religiosidad popular: I. Antropología e Historia*, 527-544, Barcelona.
- , 1997, “Tradición y cambio en la Semana Santa. La imposible lucha contra la innovación”, *Demófilo. Revista de Cultura tradicional de Andalucía* 23, 125-145.

