

# ESPACIO, RITUAL E IDENTIDAD EN LA SEMANA SANTA RURAL

Jesús Ledesma Blanco  
Universidad de Valladolid

El complejo ritual de la Semana Santa en algunas de las localidades rurales que se han abordado en el estudio de la comarca de los Montes Torozos de la provincia de Valladolid, puede poner de manifiesto constantes que es posible hacer extensivas a otros lugares, relativas a la coexistencia de formas rituales de las propias de la religión más propiamente ortodoxas con las específicas pertenecientes a las configuraciones de la religión local que son características de su idiosincrasia, pero con permanencias que nos llevan a establecer líneas generales para un estudio cultural.

A través de la observación de estos procesos se podrán desbrozar, no sin cierta dificultad, expresiones de la identidad local y de su *ethos* característico, así como algunas tensiones entre estos y el canon de la liturgia, frecuentemente encarnado en una colectividad devocional que se implica con más o menos intensidad en el proceso, y un número reducido de agentes que toman mayor protagonismo en este, y que con frecuencia gestiona y hace posible el ritual, ante una parece evidente pérdida de peso específico de las cofradías, o su aparición como fuertemente personalizadas; son sólo unos pocos sujetos los que de modo marcadamente individual, mantienen la actividad o heredan o retoman su agencia.

La Semana Santa es como apunta Isidoro Moreno una fiesta de la sensibilidad, en el tiempo de primavera y que se manifiesta en el espacio<sup>1</sup>, pero fundamentalmente en un espacio entendido como propio y en el que se revela el culto ritual al mismo tiempo que constituye el imaginario colectivo propio y refuerza su identidad.

Es lo que según Castoriadis<sup>2</sup> mantiene unida a la sociedad y le otorga su singularidad propia.

Es en este punto donde podemos hacer referencia a esa que I. Moreno denomina dualidad maniquea característica de la Semana Santa sevillana<sup>3</sup>, aunque no aborda suficientemente la manida oposición conceptual sagrado, profano, religiosos, secular, religiosidad popular y oficial, etc. Es este último par conceptual, el que en este momento afecta a este análisis; hay que entender el ritual como un sistema integrado donde lo singular y específico se halla integrado en lo canónico ortodoxo sin que haya que establecer una escisión entre unas actitudes, actividades y creencias que se hallan concebidas como integradas por los sujetos que las detentan. En este sentido hay que recalcar que es la imaginación, la que con sus propios recursos configura su mapa simbólico en su propio espacio mediante un ejercicio de síntesis entre lo reglado y la memoria propia, la tradición y la innovación<sup>4</sup>.

El sujeto individual, de este modo no tiene necesidad alguna de separar en su marco de creencias, los patrones que le son suministrados por su grupo social de los que por su ortodoxia se pueden considerar canónicos o universales, y frecuentemente proporcionados por la Iglesia oficial, sino que se presentan como un todo coherente que orienta su modo de pensar, sentir y actuar y contribuye a otorgar permanencia al grupo con el que se halla identificado. Es él el que constituye por tanto su mundo, su modo de vida; y no se ha de entender solamente en pasado sino que la función del ritual

<sup>1</sup> MORENO, pp. 64, 67.

<sup>2</sup> ARRUDA, p. 54.

<sup>3</sup> MORENO, p. 58

<sup>4</sup> “(...) no habrían tendido la necesidad de ritualizar su función ni de divinizar su figura; tampoco habrían desarrollado todo un sistema de relaciones entre esa facultad y otros muchos aspectos de la

vida social e individual. Más aun que actualización de lo pasado era un sistema ordenador de hechos que, por otro lado, conecta al individuo y a la sociedad con lo que los funda. Se consideró que la Memoria era capaz de cumplimentar una doble función: garantizar la permanencia del grupo y proporcionar seguridad o salvación al individuo.” GÓMEZ DE LIAÑO, p. 66.



Camino del Calvario  
que asciende el ritual  
hasta la Ermita

cumple con las expectativas de solucionar las demandas del grupo social que presenta la actividad cultural como algo dinámico, en la medida en que memoria y tradición permanecen está abierta permanentemente al cambio. Del mismo modo la memoria o lo inmemorial se presenta como desconocido en su origen o penetrado en un pasado donde no alcanza ni la mirada ni el recuerdo para otorgar mayor verosimilitud a un hecho que es producto de un proceso más o menos consciente de cambio. El sistema simbólico como expresión de la realidad así mismo puede, siguiendo la posición de M. Augé, presentar como una realidad física análoga e idéntica la realidad social, pero que es modificada constantemente por la actividad cultural, y en su influencia recíproca dan lugar a una determinada realidad simbólica<sup>5</sup>.

Para todo ello el grupo social articulado individualmente precisa del espacio como medio de configurar su ethos colectivo y constituir su propia identidad. Habermas<sup>6</sup> refuta la concepción de imaginario central de Castoriadis como “*Völkgeist*” que determine el modo de vida de un grupo social en un determinado tiempo apuntando la imposibilidad de una intersubjetividad imputable a los individuos socializados, y acude a la tesis

de G. H. Mead que califica de menos enigmática, como posibilidad de mediación entre individuo y sociedad a través de la conocida tesis de la comunidad de comunicación mediante un sistema estructural de perspectivas en las que es posible coordinar un mundo objetivo con el social y el subjetivo. En esta concepción del lenguaje los participantes tendrían la posibilidad de, en un contexto de interacción entre ellos y una naturaleza que como apunta, “nos sale al paso”, “orientarse por pretensiones de validez” y de un saber capaz de transformar la imagen del mundo”. El problema del planteamiento habermasiano es de como hacer posible la relación lingüísticamente mediada y la constitución de un mundo objetivo, y especialmente, como se produce esa transformación que con frecuencia no se articula en condiciones de sujetos iguales y en similares perspectivas. E. Cruceiro aborda el problema referido, de modo específico, al cambio cultural en las relaciones entre estructura y agencia, poniendo especialmente de manifiesto como la agencia en el cambio cultural y las transformaciones del determinado microcosmos local no se dan en idénticas condiciones ni desde perspectivas iguales, ni tampoco, como pretendiera Castoriadis desde una totalidad homogénea, sino que son determinados sujetos los que

<sup>5</sup> AUGÉ, p. 52.

<sup>6</sup> “Los espacios públicos pueden entenderse como intersubjetividades de orden superior. En ellos pueden articularse autocalificaciones y autoatribuciones colectivas formadoras de identidad. Y en el espacio público de orden aun más superior... puede también articularse una conciencia social global.

(...) Mediante esta conciencia común, por difusa que sea y por variopinta que sea en su interior, la sociedad global puede distan-

ciarse normativamente de sí misma y reaccionar a percepciones de crisis. (...) los procesos de formación de la opinión y de la formación de la voluntad común, procesos que ciertamente, son resultados de la agregación de subprocesos difusos condensados, pero que se hallan próximos al mundo de la vida, delatan una íntima dependencia entre socialización e individuación.” HABERMAS, pp. 443.

de modo difuso y desde sus propias condiciones objetivas psíquicas y sociales contribuirían en mayor grado a la transformación de la imagen de un mundo compartido<sup>7</sup>. El análisis de algunos casos nos permitirá contemplar las dificultades de los marcos conceptuales y los límites difusos en el interior de los mismos.

### EL VÍA CRUCIS DEL CALVARIO EN MONTEALEGRE

El fenómeno del Vía Crucis del Calvario de la localidad vallisoletana Montealegre situada en el límite de las comarcas de los Montes Torozos y la Tierra de Campos puede constituir un entramado donde aparecen estos elementos de análisis cultural. Se ha elegido su estudio por presentar las características de tener un notorio carácter identitario, aparecer una intensa plasmación espacial y constituir un excelente ejemplo de cambio cultural.

Este ritual tiene la vocación de tantos otros de arrancar en tiempo inmemorial, aunque algunos estudios históricos lo ubican el siglo XIX y lo emparentan con otros de la región. Pero lo más relevante nos lo ofrece el proceso de recuperación que ha tenido lugar hace dieciséis años, ya que desde los años setenta no se realizaba, y como a pesar de que el ethos y la cosmovisión de los habitantes de la localidad se ha transformado, su reaparición, a pesar de tambalearse en un principio ha arraigado en la población.

La mencionada la tarea de recuperación es encargada a la Cofradía de los Pastores que realiza el ritual la tercera semana del mes de septiembre para no coincidir con la patronal de N. S. de las Serosas al final de junio. Es destacable en Montealegre, del mismo modo que en otros pueblos de la comarca, la concurrencia de estos rituales junto a los de la Cruz de Mayo y Septiembre y sólo en algunos casos asociados a hierofantas o edificios con advocaciones de un Cristo, así como la desaparición de la cofradía y el mantenimiento de la celebración de la "Vera Cruz" en la localidad. Son varios los rituales que se mantienen a pesar de no existir ya las cofradías que los organizaban.

En Montealegre la recuperación del popularmente conocido como "Calvario" tiene un carácter más personal que cofradiero, aunque sus protagonistas pertenezcan a la Cofradía de los Pastores, y el Vía Crucis sea pastoril en su origen y tradición. Se produce a través del encargo que la propia comunidad realiza a dos miembros de esta institución y a los que se les considera herederos de la tradición y que desempeñan esta actividad ocupacional en el presente. Ellos son los que recuerdan como su abuelo y tío realizaban la celebración en la década de los cuarenta del pasado siglo y manifiestan el deseo de mantenerla tras su revitalización, los que de



Función de N. S. de las Serosas en el mismo espacio identitario

forma personal se han ocupado de buscar las relaciones de solidaridad para acondicionar los espacios, reparar el edificio o las cruces, y que responden, como ellos mismos apuntan más a relaciones personales que institucionales.

El reinicio no fue fácil con un intento de realizarlo al mediodía, que no cala en sus habitantes. Sin duda, es lo misterioso que añade la noche lo que va a hacer que arraigue entre los vecinos, de igual modo que el de tener una fuerte impronta identitaria, secular, y de rivalizar junto con la festividad de N. S. de las Serosas, en cuya ermita finaliza, con la religión oficial, eclesial y San Pedro, la fiesta patronal del pueblo; de cobrar fuerza uno de los extremos de la tensión, el de las creencias de corte más popular. Y es que, el Vía Crucis del Calvario no es conducido por ningún miembro del clero, ha contado con la oposición del estamento parroquial y finaliza en la Ermita con alusiones a su auge, al incremento en la asistencia y al ser constitutivo de la identidad del lugar.

En su celebración se produce un sentido en el recorrido que hemos de calificar de invertido, desde el centro a la periferia, es decir, desde la casi vacía Iglesia de San Pedro en su misa patronal, por el camino del Calvario que conduce a la Ermita donde finaliza. Sara M. Martín nos describe como un grupo de jóvenes entre

<sup>7</sup> COUCEIRO, pp. 63 y ss.

diez y dieciséis años recorren las calles del pueblo el ya Sábado Santo poco antes de las dos de la madrugada con esquilas, cencerros, carracas etc llamando a los hermanos al Calvario. El recorrido comienza en la Iglesia parroquial con las dos campanadas de su reloj y después de la primera oración comienza el canto del ofrecimiento y se desciende hasta la primera cruz del itinerario; el director, con una linterna, o un candil en años anteriores, y el texto del Vía Crucis, se arrodilla y lee la oración que los demás escuchan. El silencio tan solo roto por la palabra del ritual y el paso de los participantes resulta impresionante y le confiere ese carácter misterioso del que debió carecer cuando al ser recuperado discurría a la luz del día.

De nuevo, y aunque de distinta manera el culto a la sensibilidad se manifiesta con intensidad; el camino asciende una vez se abandona el casco urbano y desde su límite comienza el recorrido ritual por las estaciones para finalizar en la Ermita donde se halla la cruz y donde finaliza el acto, en ocasiones con un discurso que pone de manifiesto las adhesiones, las rivalidades y el carácter de símbolo identitario de la localidad. Se halla de esta forma la distinción que aparece en otras manifestaciones de la semana santa de *modelos de y modelos para* como modalidades de los esquemas culturales que acuña C. Geertz<sup>8</sup>, de modo que una serie simbólica en un calendario ritual universal, sirve, al plasmarse en un espacio, de modelo para el reforzamiento de una identidad local, sin que más allá del análisis quepa como apunta M. Sahlins<sup>9</sup> una fractura de su unidad, o L. Cencillo los elementos rituales “que no son mente ni materia sino mediaciones dialécticas de la cultura socializada”<sup>10</sup>; es decir habría que entender los mencionados elementos como una totalidad integrada, inclusive por relaciones de oposición, pero que constituirían el propio *Lebenswelt* de la comunidad. Tal y como P. Sloterdijk sostiene en referencia al Dios cristiano y el cosmos platónico, un espacio de identidad, a pesar de tener un contorno, no tendría un entorno ya que en la medida en que preserva su identidad se constituye auto y multirrelacionalmente<sup>11</sup>. Ello es lo que permite que pequeñas comunidades, a pesar de importar cánones rituales exógenos

integren elementos propios que, en el mismo tiempo, al plasmarse en un espacio propio determinen y refuercen su identidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANRRUDA, Ángela y ALBA, Martha de (Coords.) *Espacios imaginarios y representaciones sociales*. Barcelona: Anthropos, 2007.
- AUGÉ, Marc. *Dios como Objeto*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- CENCILLO, Luís. *El entramado de las creencias*. Madrid: Syntagma Ed., 2005.
- COUCEIRO DOMINGUEZ, Enrique. *Del modo ritual. La incidencia de la acción colectiva ritualizada en la dialéctica entre estructura y práctica*. Universidad de la Coruña.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- GÓMEZ DE LIANO, Ignacio. *El idioma de la imaginación*. Madrid: Tecnos, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alguara, 1978.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Antropología: horizontes interpretativos*. Granada: Universidad de Granada, 2000.
- MARTÍN ALVAREZ, Sara. *Pasado y presente: fiestas, ritos y costumbres de Montealegre de Campos. La importancia de lo religioso*. Universidad de Valladolid.
- MORENO, Isidoro. *La semana Santa de Sevilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1992.
- RAPPAPORT, Roy. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge U. P., 2001.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- SCHÖLGEL, Karl. *En el espacio leemos el tiempo*. Madrid: Siruela, 2007.
- SLOTERDIJK, Peter. *Esfemas I*. Madrid: Siruela, 2003.

<sup>8</sup> GEERTZ, p. 92.

<sup>9</sup> SAHLINS, p. 44.

<sup>10</sup> CENCILLO, p. 301.

<sup>11</sup> SLOTERDIJK, p. 543.

# LA SETTIMANA SANTA DI VALLADOLID. OSSERVAZIONI SULLO STUDIO DI UN CONTESTO FESTIVO IN CASTILLA Y LEÓN

Silvia Lipari  
Università degli Studi di Messina

Già da alcuni anni, durante i miei diversi soggiorni in Spagna<sup>1</sup>, ho avuto la possibilità di costruire un quadro culturale, entro cui si articola un complesso sistema festivo legato alla città, sede del nostro congresso in questi giorni, e all'interno del quale riveste particolare importanza la Settimana Santa (per l'appunto conosciuta, oltre che considerata, con forte assunzione locale della definizione liturgica, come Settimana Maggiore), l'universo simbolico che essa dispiega, le pratiche rituali e poetiche ad essa correlate. Le prime fasi della mia esperienza *in loco* hanno rappresentato un autentico rito di passaggio –di vangenepiana memoria– per ciò che riguarda la mia crescita personale, affacciandomi su un mondo diverso dalla mia città natale, del quale conoscevo molto poco, ma soprattutto per ciò che riguarda un piano prettamente formativo. Un approccio sempre

più analitico al contesto vallisoletano, un'osservazione di volta in volta più attenta, criteri più sistematici nell'uso delle fonti, mi hanno permesso di porre le basi al mio attuale progetto di ricerca che, nell'ambito del Dottorato di ricerca "Antropologie, rappresentazioni e istituzioni", va delineandosi e che vorrei brevemente presentare.

Alcune brevi informazioni, innanzitutto, di carattere generale necessarie, seppur ad alcuni di voi già conosciute, per definire il quadro critico e teorico entro cui vorrei condurre la mia ricerca.

Dopo un'attività quaresimale molto intensa, la complessa fenomenologia dell'evento festivo si articola durante un arco di tempo di dieci giorni in un crescendo di processioni che, dal Venerdì di Dolori sino alla Domenica di Pasqua per l'appunto, le diciannove con-

<sup>1</sup> Riassumo brevemente gli sviluppi temporali della mia indagine. Il mio primo soggiorno a Valladolid si svolge dall'ottobre del 2001 al febbraio del 2002, periodo coincidente con il primo semestre del terzo anno dei miei studi universitari, nell'ambito del progetto Erasmus. Nel corso di quella esperienza ho raccolto le prime informazioni di carattere generale sulla Settimana Santa vallisoletana, per poi approfondirle sul terreno l'anno successivo (dal primo aprile al 20 maggio del 2003) attraverso l'osservazione diretta dell'evento festivo. Frutto di queste prime analisi è la mia tesi di laurea *Etnografia di un contesto festivo nell'Europa meridionale. La Settimana Santa a Valladolid e la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno* (discussa presso l'Università degli Studi di Messina nell'aprile del 2004, relatore il Prof. Francesco Faeta, correlatore il Prof. Bernardino Palumbo), centrata su una delle diciannove confraternite che animano la Settimana Santa, per l'appunto *la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno*, e sui rituali specifici che la caratterizzano. Facendo perno, dunque, su queste provvisorie acquisizioni, ho messo a punto un progetto di ricerca post-laurea (che mi ha permesso un terzo soggiorno in Spagna di circa tre mesi), finanziato grazie a una borsa di studio concessami da

un'importante Fondazione culturale della mia città. Questo progetto si proponeva di riprendere e di approfondire le prime osservazioni relative alla memoria rituale nell'ambito delle confraternite. Nel 2007 sono vincitrice del Dottorato di ricerca "Antropologie, rappresentazioni e istituzioni", presso la Scuola di dottorato in Scienze Cognitive della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Messina (Coordinatore del Dottorato il Prof. Francesco Faeta, tutor il Prof. Mauro Geraci), nell'ambito del quale ho messo a punto un progetto di ricerca volto all'analisi dell'intero sistema festivo *semanasantero* vallisoletano e alle pratiche rituali delegate a rappresentarlo. Nel periodo quaresimale degli anni 2007 e 2008, sono tornata sul terreno e ho preso contatto con nuove di confraternite lavorando dall'interno di tali confraternite, sviluppando relazioni molto intense coi miei interlocutori ed esplorando il complesso intreccio di parole, immagini, scritture, oggetti, pratiche, poetiche e retoriche che le caratterizza, che permettono, più in particolare, di fondare consuetudini riconosciute, a livello locale, come tradizione, e di tessere, al contempo, la raffinata trama delle varianti, su base individuale e collettiva.

fraternite<sup>2</sup> muovono per il centro cittadino secondo itinerari ben precisi, codificati e riconosciuti socialmente. Il sistema processionale *semanasantero* sovverte la consueta delimitazione dello spazio religioso così come i luoghi ordinari si ridefiniscono e si trasformano in luoghi cardine dell'evento festivo. Come ho avuto modo di osservare nelle mie ultime rilevazioni sul terreno, gli altari di numerose chiese si spogliano delle proprie immagini che, secondo precise pratiche rituali, vengono collocate su appositi fercoli, per le strade della città si scandiscono le quattordici stazioni del Via Crucis, convertendo simbolicamente l'itinerario delle processioni nel Calvario di Cristo; gli incontri tra due confraternite in una determinata piazza simboleggiano l'incontro tra l'immagine del Cristo e la Madre dolorosa, la sede della municipalità vallisoletana, *Plaza Mayor* (come suole avvenire nelle città spagnole), è eletta a rappresentare il patibolo del Monte Golgota in occasione del *Sermon de las Siete Palabras*<sup>3</sup>, si converte nel centro focale della spettacolare rappresentazione della Passione di Cristo nella *Procesión General de la Sagrada Pasión de Cristo* del Venerdì Santo<sup>4</sup> o ancora nel luogo di incontro tra la Vergine dell'Allegria e il Cristo Resuscitato la Domenica di Pasqua celebrando la Resurrezione di Cristo e i momenti finali della Settimana Santa.

La partecipazione inoltre è numerosa: migliaia di confratelli –sottolineandone peraltro il carattere intimistico– partecipano alle processioni, accompagnando le immagini adorate e animando il teatro quaresimale, migliaia di fedeli accorrono come semplici spettatori così come le rappresentanze ecclesiastiche e le autorità locali preposte a determinati riti alimentano il senso di appartenenza e l'afflato religioso comune.

Come sarà emerso da questo breve resoconto, che non posso in questa sede approfondire, credo sia opportuno quindi dedicare una prima parte del mio lavoro

propriamente alle confraternite di Valladolid, elemento centrale delle festività quaresimali. Nella fase più recente della mia ricerca, facendo perno sulle primissime acquisizioni –come ho già ricordato– relative alla *Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno*, ho avuto modo di osservare più attentamente le pratiche rituali connesse ad altre Confraternite e ho preso contatto con nuovi informatori, rendendomi possibile una prima analisi comparativa tra le diverse Confraternite –magistralmente analizzate, per quanto riguarda il contesto Andaluso, da Isidoro Moreno-Navarro– che animano la Settimana Santa vallisoletana, secondo uno schema interpretativo così articolato: ricognizione storica, organizzazione interna, rituali specifici e processioni, simboli della confraternita (abbigliamento, medaglie, ornamenti e oggetti vari), *pasos*<sup>5</sup> e gestione delle immagini, ruoli sociali individuabili al suo interno, divisioni di genere. Un'analisi così strutturata, tuttora come è facilmente comprensibile in una fase di *work in progress*, credo sia necessaria da un lato per poter interpretare questi microcosmi, le relazioni tra esse sottese, la struttura che va organicamente e dialetticamente a inserirsi nell'intero tessuto festivo e urbano.

Ritengo altresì necessario tracciare le coordinate spaziali del teatro della festa –come già ricordato precedentemente– analizzando gli spazi urbani di maggiore rilevanza religiosa, politica ed economica coinvolti (sedi delle confraternite, centri istituzionali, quartieri coinvolti, uffici turistici), l'organizzazione del territorio, i processi di costruzione sottesi, nel tentativo di delineare i confini, i raccordi, i punti nevralgici, entro cui l'intero scenario prende corpo e la macchina festiva si muove.

A tal proposito, vorrei ricordare come in passato, le dispute tra le Confraternite erano molto accese, che andavano manifestandosi anche in forma violenta, in quanto impegnate nella ricerca della centralità degli

<sup>2</sup> Ne ricordo l'elenco secondo l'anno di fondazione: *Cofradía Penitencial de la Santa Vera Cruz* (1498), *Cofradía Penitencial de la Sagrada Pasión de Cristo* (1531), *Cofradía Penitencial de Nuestra Señora de las Angustias* (1536), *Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad* (1578), *Cofradía Penitencial de Nuestro Padre Jesús Nazareno* (1596), *Cofradía de la Orden Franciscana Seglar V.O.T.* (fine del XV sec.), *Cofradía de las Siete Palabras* (1929), *Venerable Cofradía de la Preciosísima Sangre de Nuestro Señor Jesucristo* (1929), *Hermandad Penitencial de Nuestro Padre Jesús Atado a la Columna* (1930), *Cofradía del Santo Entierro* (1930), *Cofradía Penitencial de la Oración del Huerto y San Pascual Bailón* (1939), *Cofradía El Descendimiento y Santo Cristo de la Buena Muerte* (1939), *Cofradía Penitencial y Sacramental de la Sagrada Cena* (1940), *Hermandad Universitaria del Santísimo Cristo de la Luz* (1941), *Cofradía del Santo Cristo del Despojo* (1943), *Hermandad del Santo Cristo de los Artilleros* (1944), *Cofradía de la Exaltación de la Santa Cruz y Nuestra Señora de los Dolores* (1944), *Cofradía del Santo Sepulcro y del Santísimo Cristo del Consuelo* (1945), *Cofradía de Nuestro Padre Jesús Resucitado y María Santísima de la Alegría* (1959).

<sup>3</sup> Si tratta di un solenne atto celebrato la mattina del Venerdì di Passione per iniziativa della *Cofradía de las Siete Palabras*, cui assistono, oltre a numerosi fedeli, le rappresentanze di tutte le confraternite. Le *Siete Palabras* cui il sermone, pronunciato dal Vescovo s'intitola, sono le sette divine espressioni (qui il termine *palabra*, letteralmente

«parola», è un sostituto metonimico per «locuzione», «frase») che Cristo pronunciò sulla Croce prima di spirare. Ogni parola è rappresentata dal simulacro sacro corrispondente, e ciò accresce la suggestione simbolica del rito.

<sup>4</sup> Nella *Procesión General de la Sagrada Pasión de Cristo* del Venerdì di Passione, cui prendono parte tutte le diciannove confraternite della città, le immagini sacre portate in processione sono ben trentadue e mettono tutti in scena la Passione di Cristo, rappresentando ognuno di essi un momento distinto di essa. Negli ultimi anni della mia ricerca sul campo –nel 2007 e 2008– il numero di confratelli che ha sfilato in questa processione è stato rispettivamente cinquemilatrecento e cinquemilacinquecento.

<sup>5</sup> Ovvero i simulacri sacri. Si tratta di sculture lignee policrome, spesso di notevole valore artistico, in quanto legate ai grandi scultori della scuola barocca castigliana, quali ad esempio Juan de Juni e Gregorio Fernández.

spazi, rivendicando privilegi negli orari e nel numero di processioni. Oggigiorno questa rivalità non esiste, o per lo meno potremmo definirla prettamente “simbolica” in quanto, come nel caso della *Cofradía de Nuestra Señora de las Angustias* e della *Cofradía de la Santa Vera Cruz*, i simulacri da esse agiti sono rappresentazioni della Vergine con un forte accreditamento popolare e raccolgono attorno a sé molti fedeli. Nel *Via Crucis Procesional*, organizzato il mercoledì santo dalla *Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno*, che ho potuto osservare “dall'esterno” ma anche “dall'interno” in abiti di *manola* e, nel 2007, indossando il *capirote*<sup>6</sup>, tutto l'itinerario è scandito dalle quattordici stazioni del Calvario di Cristo ma le più intense sono la quarta e la quattordicesima. Nel primo caso, la *Cofradía de la Santa Vera Cruz* rende omaggio alla Confraternita del Nazareno con il *paso* della *Nuestra Señora de la Santa Vera Cruz* che attende il passaggio del *Nuestro Padre Jesús Nazareno* nello spazio antistante al portale della propria Chiesa. Ancora più toccante è la quattordicesima stazione, che viene rievocata nella *Calle Angustias*, dove si rinnova l'incontro tra il Figlio, *Nuestro Padre Jesús Nazareno*, e la Madre, *Nuestra Señora de las Angustias*: il loro venirsi incontro e l'intero ambiente immerso nel silenzio, rendono l'atmosfera molto coinvolgente.

Ho voluto riportare queste brevi note etnografiche in quanto ricche di elementi su cui poter riflettere: la partecipazione delle tre Confraternite Penitenziali più antiche, l'incontro simbolico dell'immagine del Nazareno con le due Vergini (potremmo anche dire l'incontro delle tre Confraternite), la forma in cui queste stazioni si svolgono che, come mi hanno riferito i miei informatori, causa malcontenti e preoccupazioni, soprattutto nel secondo caso ed, infine, il mio diverso ruolo rituale nell'ambito della processione.

Alla descrizione dei rituali e all'inventario dei materiali simbolici, che sta necessariamente occupando la prima fase della ricerca, dovrà seguire un momento interpretativo centrato soprattutto sull'imponente apparato simbolico allestito durante la Settimana Santa.

<sup>6</sup> Si tratta di due differenti abbigliamenti processionali. Le *manolas* sono le donne vestite a lutto indossando una *mantilla* nera (cioè l'ampio e lungo scialle di pizzo che si appunta sul capo e copre le spalle, secondo la diffusa consuetudine spagnola) sopra un sobrio abito, anch'esso nero, dalla foggia simile a quella di un *tailleur*, e stringendo tra le mani la Bibbia e il Rosario. Un elaborato allestimento dell'acconciatura è necessario per trattenere, tramite la *peineta* (il grosso e caratteristico pettine da ornamento), la mantiglia sul capo. Mentre *mantiglia* e *peineta* sono i due elementi tipici dell'abbigliamento festivo femminile, *hábito* e *capirote* sono le tuniche indossate dai confratelli, uomini o donne che lo scegliessero in alternativa alla figura di *manola*, che differenziano le varie confraternite. Il *capirote*, sostenuto internamente da un cono di cartone, che ne definisce la forma e che copre la testa del confratello, lasciandone intravedere soltanto gli occhi dai due “spioncini”.

<sup>7</sup> Occorre segnalare a tal proposito un interessante congresso nazionale –cui ho avuto modo di assistere– dal titolo *Gregorio Fernández: Antropología, historia y estética en el Barroco*, tenutosi a Valladolid lo scorso febbraio e organizzato dalla *Cátedra de Estudios sobre la Tradi-*

Entro questo apparato simbolico, mi sembra particolarmente importante la dialettica tra la poetica dell'immagine e la poetica della parola così come essa si esplica nel rapporto tra il momento più propriamente illustrativo dell'esibizione dei *pasos* e il momento più propriamente discorsivo dei *Pregones de la Semana Santa*, ovvero dei sermoni inaugurali dell'evento festivo. I simulacri sacri, legati soprattutto a nomi di importanti scultori quali Juan de Juni e Gregorio Fernández<sup>7</sup> e una tradizione artistica plurisecolare che ha segnato la storia della Settimana Santa e delle differenti confraternite che la agitano, in quanto motore primo delle pratiche rituali attivate nell'ambito della festa, mettono in atto processi di negoziazione e di scambio tra le confraternite di più antica fondazione e le più moderne, i musei, i conventi e i monasteri dove sono ordinariamente custoditi nei tempi di latenza festiva. Altresì, la produzione di nuovi *pasos* –commissionati soprattutto dalle confraternite di più recente formazione<sup>8</sup>– e il relativo accorpamento nell'universo simbolico e nelle dinamiche fenomenologiche del sistema festivo sottendono logiche di rivendicazione sociale e rafforzamento identitario, di adesione al codice collettivo e di innovazione dello stesso. L'applicazione di questa “grammatica” consente alle confraternite più moderne di conseguire quel bene imprescindibile e quella visibilità sociale che ne ritaglia il prestigio all'interno del contesto festivo e cittadino già acquisito dalle confraternite più antiche tramite il forte accreditamento popolare che i *pasos*, di cui sono proprietarie, godono. In questa fase della mia ricerca, sto cercando di comprendere come i nuovi *imagineros* oggi operino e come i nuovi *pasos*, si innestino in una tradizione artistica plurisecolare, fortemente radicata nella cultura popolare.

Un altro elemento significativo riconoscibile all'interno dell'universo simbolico che si dispiega nelle pratiche rituali della Settimana Santa, seppur secondo logiche diverse dai *pasos*, sono i *Pregones* che, dal 1948 sino ad oggi, “raccontano” la Settimana Santa. I sermoni –cui ho avuto modo di assistere– si svolgono

dell'Università di Valladolid e dalla *Junta de Cofradías de Semana Santa*, nel quale illustri studiosi locali e nazionali sono intervenuti secondo differenti prospettive per l'appunto sulla figura di Gregorio Fernández e sul notevole contributo che l'opera dell'*imagero* galiziano ha offerto al contesto locale, analizzando il contesto storico, culturale e sociale del periodo Barocco nel quale, attraverso la sua opera, trova le sue radici la Settimana Santa vallisoletana.

<sup>8</sup> Segnalo i nomi dei *pasos* più recenti, gli scultori e l'anno in cui sono stati realizzati: *Prendimiento de Jesús en el Huerto de los Olivos* (Miguel Ángel Tapia, 1995), *Santísimo Cristo de la Exaltación* (Francisco Fernández Enríquez e figlio, 1999), *Nuestra Señora de la Amargura* (José Antonio Hernández Navarro, 2000), *Cristo Despojado* (José Antonio Hernández Navarro, 1993), *La Santa Cruz Desnuda* (Francisco Fernández León, 1993), *Nuestro Padre Jesús Resucitado* (Ricardo Flecha, 1994), *Virgen de la Alegría* (Miguel Ángel Tapia, 1997), *Preparativos para la Flagelación* (José Antonio Hernández Navarro, 2004), l'immagine di *José de Arimatea* (José Antonio Saavedra, 1995), facente parte del gruppo scultorio *Cristo de la Cruz a María*.

attualmente nella *Santa Iglesia Catedral* di Valladolid (ma mi riferiscono i miei informatori sono stati diversi i luoghi eletti ad accogliere questo atto), e sono recitati da illustri personaggi (poeti, giornalisti, politici, direttori di musei, vescovi, etc.), legati principalmente alla realtà vallisoletana ma rilevanti spesso anche a livello nazionale alla presenza delle più alte cariche politiche, religiose, istituzionali e amministrative, oltre che di un numeroso pubblico di fedeli, che presiedono all'atto. Anche in questo caso, da un'analisi delle scritture, dei *Pregoneros* e dei propri *Pregonos*, maggiormente radicati nella memoria collettiva locale, sto cercando di comprendere nel complesso gioco del detto e non detto, dell'esplicito e dell'implicito, come l'elaborazione "colta" di testi scritti si innesti nel complesso sistema festivo, in relazione soprattutto al momento storico-politico, locale e nazionale.

Questo binomio simbolico, che nasce dalla dialettica tra immagini e parole, tra arte scultoria e arte oratoria, narrando ogni anno la storia devozionale e l'evento festivo stesso, si affermano come momenti strutturanti della Settimana Santa vallisoletana, come elementi centrali nella costruzione dell'identità storico-sociale, come tratti della cultura locale in relazione al complesso rapporto tra tradizione e innovazione, tra affermazione delle pratiche collettive e rafforzamento delle pratiche individuali, offrendo la possibilità di lettura di una festa, e particolarmente di una festa così complessa e articolata qual è quella quaresimale dell'Europa cattolica che porta alla ribalta ruoli, funzioni, processi di costruzione identitaria e di negoziazione, attraverso la gestione di un imponente apparato simbolico, che salda in un afflato comune *pietas* popolare e l'attività rituale delegata a rappresentarla.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAPITO Y REVILLA, Juan. *Las Cofradías, las Procesiones y los Pasos de Semana Santa en Valladolid*. Valladolid: Editorial Maxtor, 2007.
- ALONSO PONGA, José Luis. Coord. *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*. Valladolid: Grupo Página, 2003.
- ALONSO PONGA, José Luis y PANERO GARCÍA, Pilar. Coords. *Gregorio Fernández: Antropología, historia y estética en el Barroco*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2008.
- APOLITO, Paolo. *Il tramonto del totem*. Milano: Angeli, 1993.
- APPADURAI, Arjun. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001.
- ARRIBAS ARRANZ, Filemon. *La Cofradía Penitencial de N. P. Jesús Nazareno de Valladolid*. Valladolid: Editorial Maxtor, 1946.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier. *Cinco Siglos de Cofradías y Procesiones. Historia de la Semana Santa de Valladolid*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2004.
- CHARUTY, Giordana a cura di. *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*. Napoli: Liguori, 1995.
- DE MARTINO Ernesto. *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*. Torino: Boringhieri, 1958.
- *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli, 1959.
- FAETA, Francesco. *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*. Torino: Boringhieri, 2005.
- *Strategie dell'occhio. Saggi di etnografia visiva*. Milano: Franco Angeli, 2003.
- *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*. Palermo: Sellerio, 2000.
- "Il sangue, la rosa e il cardo. Note sul corpo in un contesto rituale". In *Etnosistemi*, 5. 5, 1998, pp. 59-72.
- "La rappresentazione del sangue in un rito di flagellazione a Nocera Terinese. Scrittura, teatro, immagine". In *Il piacere della paura. Dracula e il crepuscolo della dignità umana*. Ed. Giulio Schiavoni. Torino: Edizioni dell'Orso, 1995, pp. 57-67.
- (1989), "Ostentazione rituale del dolore. Prime considerazioni intorno ai flagellanti di Nocera Terinese". In *Il dolore. Pratiche e segni*. Coords. D'Agostino e Vibaek. Palermo: Quaderni del circolo semiologico siciliano, 1989, pp. 211-246.
- "Territorio, angoscia, rito nel mondo popolare calabrese. Le processioni di Caulonia". in *Storia della città*. 8, 3, 1978, pp. 4-32.
- e Antonello RICCI a cura di. *Le forme della festa. Studi e materiali sulla Settimana santa in Calabria*, Roma: Squilibri, 2007.
- GALLINI, Clara. *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*. Bari: Laterza, 1971.
- HOBBSWAM Eric John e Terence RANGER. *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi, 1993.
- JESI, Furio. *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1977.
- LANTERNARI, Vittorio. *La grande festa*. Milano: Il Saggiatore, 1959.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi e MELIGRANA, Mariano. *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Palermo: Sellerio, 1989.
- MORENO-NAVARRO, Isidoro. *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. Sevilla: Jiménez Núñez, 1974.
- PALUMBO, Berardino. *L'Unesco e il campanile. Antropologia politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi, 2003.
- ROSSI, Annabella. *Le feste dei poveri*. Bari: Laterza, 1969.
- VAN GENNEP, Arnold. *I riti di passaggio*. Boringhieri: Torino, 1981.
- VALERI, Valerio. "Cerimoniale", in *Enciclopedia Einaudi*. 2, 1977, pp. 955-967.
- "Festa". In *Enciclopedia Einaudi*. 6, 1979, pp. 87-99.
- "Rito". In *Enciclopedia Einaudi*. 22, 1981, pp. 210-243.