

LA “RELIGIOSIDAD TRADICIONAL” EN LA MODERNIDAD AVANZADA. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL RITUAL FESTIVO DE LA SEMANA SANTA MARINERA DE VALENCIA

Dr. Pedro García Pilán
Universidad de Valencia

EL PROBLEMA DE LA TRADICIÓN

La revitalización de rituales festivos, acaecida durante las últimas décadas del siglo pasado, no sólo ayudó a poner en tela de juicio la tesis clásica (unilineal) de la secularización, sino que también contribuyó a convertir al ritual, asociado hasta entonces a sociedades “exóticas” y “primitivas”, en una categoría de análisis importante para el análisis de las sociedades de la modernidad avanzada. Esto, sin embargo, ha venido a plantear un nuevo problema, que podríamos plantear en los siguientes términos: si la acción ritual ha demostrado seguir manteniendo, o incluso incrementando, su importancia, ¿qué sucede con la acción tradicional? Porque cabría recordar, antes de seguir avanzando, que ritual y tradición aparecen como categorías íntimamente imbricadas en ciencias sociales: la vieja definición de Mauss del rito como “acción tradicional eficaz”¹, es la más célebre síntesis de una corriente que se remonta, como mínimo, a Durkheim, pero cuyos ecos continúan resonando en múltiples autores contemporáneos.

En principio, las celebraciones de Semana Santa podrían servir para responder a la pregunta planteada: sólo por aludir a un par de ejemplos, el antropólogo Rafael Briones ha afirmado que el ritual prieguense “tiene la tradición como matriz”,² mientras que uno de los sociólogos hispanos de mayor proyección mediática, al hablar de la potencia de las procesiones de Semana Santa por todo el ámbito peninsular, no ha dudado en afirmar que “la explicación es que la fuerza de la tradición cultural resulta tan ineludible como la fuerza de la gravedad”³.

Podríamos multiplicar los ejemplos. Pero en definitiva, y como refiriéndose a la Semana Santa andaluza, Isidoro Moreno puso de manifiesto hace algún tiempo, se ha impuesto como explicación monocausal, “la fuerza de la tradición”⁴. Sin embargo, esto nos llevaría a plantearnos, con este último autor, “porque ‘la tradición’ ha adquirido aquí y ahora tan inusitado vigor, cuando precisamente la modernidad, o incluso la que muchos denominan postmodernidad, es el ámbito en que se desenvuelven hoy sectores cada vez más amplios de la sociedad andaluza”⁵. La respuesta de “la tradición” se vuelve así radicalmente insuficiente, “y no puede dar cuenta de las causas por las que muchos rituales religiosos otrora populares sí han desaparecido o han pasado a ser muy poco relevantes, mientras otros se han mantenido o cobrado un fuerte auge”.⁶ La vitalidad de Semana Santa en Andalucía sólo puede ser explicada, pues, “en la modernidad y no en base a la perduración de rasgos ‘tradicionales’”.⁷ Advertencia que, evidentemente, puede ser extendida mucho más allá del ámbito andaluz.

Este tipo de cuestiones resultan sumamente importantes, porque no podemos olvidar que el estatus de la tradición en condiciones de modernidad ha sido objeto de importantes reflexiones en el seno de las ciencias sociales. Al respecto, resulta sumamente ilustrativo recordar a Weber, quien hablaba de la tradición como de un “actuar consensual” heredado del pasado, cuya eficacia viene garantizada por coactivas “normas obligatorias”.⁸ Pero quizás el principal sistematizador del término fue Shils, quien interpreta la tradición como algo inherente

¹ MAUSS, 139.

² BRIONES GÓMEZ, 318.

³ AMANDO DE MIGUEL, 53.

⁴ MORENO NAVARRO, “La vitalidad actual...”, 176.

⁵ MORENO NAVARRO, “La vitalidad actual...”, 176.

⁶ MORENO NAVARRO, “La vitalidad actual...”, 176-177.

⁷ MORENO NAVARRO, “La vitalidad actual...”, 177.

⁸ WEBER, 264.

a todas las sociedades, adoptando un enfoque funcional que hace de la misma un requisito transtemporal, ineludible de toda sociedad. Shils insiste en el carácter consensual de la recepción de la tradición, con un énfasis en la intertemporalidad que convierte a la misma en un mecanismo de anclaje del presente en el pasado, que proporciona modelos de conducta y actúa así como principio regulador de la vida social.

Tesis como las de Shils chocan con las recientes teorías acerca de la sociedad del riesgo, que se definiría entre otras cosas, según Beck, por la creciente individualización y por la “destradicionalización de las formas de vida de la sociedad industrial”⁹. Sin embargo, quien con más vigor ha ahondado en los últimos años en el análisis de la tradición ha sido Giddens, quien define a nuestra sociedad como “postradicional”, estableciendo una distinción nítida entre el suelo de posibilidad de la tradición antes y después de la modernidad. Cuatro serían las características básicas de la tradición en las sociedades tradicionales: es un mecanismo de organización de la memoria colectiva, tiene un carácter vinculante, está custodiada por guardines, e implica el ritual. Este autor olvida, sin embargo, que su “noción formular de verdad”¹⁰ remite a la revelación, lo que implica que, de manera sorprendente, queda obviado el crucial problema de la secularización. Por otra parte, la evidencia demuestra que, si la tradición ya no es posible, al menos el ritual goza de buena salud. Algo falla, pues, en el planteamiento de los teóricos de la “destradicionalización”. Para intentar avanzar, puede resultar interesante el análisis detallado de un caso concreto.

REFLEXIONES SOBRE LA SEMANA SANTA MARINERA DE VALENCIA

Me ceñiré a continuación a destacar determinados aspectos de la Semana Santa Marinera de Valencia¹¹. Es ésta la fiesta grande de tres barrios de la franja marítima de dicha ciudad (El Cabanyal, El Canyameler y El Grao), barrios que fueron municipios independientes hasta finales del siglo XIX, y que se mantuvieron en una situación de notable aislamiento físico respecto a la ciudad hasta la última década del siglo XX. Barrios habitados predominantemente por clases bajas, en los que el pasado marinero es capaz, todavía en la actualidad, de proporcionar un capital simbólico propio, que sirve para articular una identidad diferenciada. Nos encontramos, pues, ante un caso que claramente podría ser considerado como un “nicho de tradición local”:¹² en los már-

genes de una ciudad relativamente grande y cuyo universo festivo aparece dominado por las omnipresentes fiestas falleras, se mantiene un residuo de religiosidad fuertemente enraizado en el pasado. Desde esta perspectiva, resulta tentador recurrir a la explicación que últimamente ha devenido estándar: el ritual, como medio reproductor de una identidad diferenciada, adquiere un carácter integrador, y permite la supervivencia de una comunidad claramente delimitada y anclada en su pasado.

La realidad es sin embargo, mucho más compleja. Como en su día pusiera de manifiesto Isidoro Moreno, son múltiples los niveles de identidad susceptibles de ser activados por el ritual: refiriéndose a los andaluces, él habla de rituales de identidad “grupales”, “semicomunales”, “comunales” y “supracomunales”¹³. Evidentemente, no podemos aplicar mecánicamente este esquema a cualquier ámbito: en el caso que nos ocupa no podemos hablar de identidad “semicomunal”, ya que no nos encontramos ante una comunidad dividida en “mitades”, pero no sería inapropiado hablar de rituales de identidad “grupal” (las procesiones que realiza cada cofradía por separado), “comunal” (las procesiones conjuntas de las cofradías de cada parroquia o barrio) o incluso “supracomunal” (los actos estelares de Jueves Santo, Viernes Santo y Domingo de Resurrección, que se desarrollan conjuntamente a lo largo de los tres barrios). Pero además, la puesta a prueba de la tipología propuesta por Moreno nos proporciona pistas para seguir avanzando, ya que podemos, en realidad, observar nuevos niveles de identidad.

Así, el análisis de nuestro ritual permite discernir, en un primer nivel, niveles de identidad subgrupales: se trataría aquí de los que realizan los pequeños grupos (frecuentemente directivos de las cofradías) que se reúnen regularmente a programar la fiesta, a poner al día las cuentas, o simplemente a practicar la sociabilidad. Aparentemente menores, estos pequeños rituales son imprescindibles de cara a la puesta en marcha del gran ritual semanasantero. Ahora bien, en realidad, podemos seguir detectando niveles de significación, que se vuelven también cada vez más ambiguos y difusos: en primer lugar, porque la propia dinámica expansiva de la fiesta ha permitido que la ciudad de Valencia se apropie en cierta medida de ella: la Semana Santa Marinera es ahora considerada por los políticos locales como “la segunda fiesta de la ciudad”, lo que implica que la “identidad supracomunal” deviene ambigua, pues el sujeto celebrante son a la vez tres barrios y toda una ciudad. Se trata de un nivel de identidad incipiente, pero, en todo caso, ya no queda

⁹ BECK, 93-195.

¹⁰ GIDDENS, 86.

¹¹ Un análisis detallado de esta fiesta se ha realizado en GARCÍA PILÁN, de donde procede el material empírico utilizado para esta comunicación.

¹² Cf. CRUCES VILLALOBOS, 23.

¹³ MORENO NAVARRO, “Niveles de significación...”.



Niños de la Hermandad del Santísimo Ecce Homo escenifican el Juicio de Jesús ante Pilatos la mañana de Viernes Santo. Fotografía: Pedro García Pilán.

tan claro aquí dónde está el “nosotros” y el “ellos”. Más complejo todavía es el siguiente nivel, pues la ascendente proyección mediática del mismo implica la creación de comunidades escópicas, virtuales, dispersas y desterritorializadas. Como ha señalado un sociólogo, los *mass media* son capaces de reconstruir la tradición, pero a cambio de que ésta pierda su carácter regulador de las relaciones locales o interacciones cara a cara.¹⁴ Pero cabe entonces preguntarse qué hay realmente de “tradicional” en una tradición que ni es coactiva, ni necesariamente heredada, ni se practica en una comunidad asentada sobre un territorio bien definido.

Por otra parte, los procesos de recomposición territorial que caracterizan a la modernidad avanzada son susceptibles de incluir a la fiesta dentro de redes en las que la Semana Santa Marinera ya no es el centro, sino tan sólo un punto más dentro del universo festivo de la Semana Santa: la inclusión de la Junta Mayor de la Semana Santa Marinera dentro de la Junta Diocesana de Hermandades de Semana Santa supone la celebración de un espacio que desborda ampliamente el que vio nacer al ritual, espacio que se amplía hasta abarcar toda España en el caso de los Encuentros Estatales de Semana Santa. Hasta aquí, se articulan niveles de identidad inclusivos (del Estado al grupo), pero hay que tener en cuenta también la proliferación de niveles de identidad aún más transversales, como los que agrupan a las cofradías de tal o cual devoción (que crean también sus ritua-

les de reunión periódica). Pero, más allá del espacio, también se desborda el tiempo: si el ejercicio de la sociabilidad cofrade permite vivir la Semana Santa a lo largo de todo el año en un espacio concreto, la proliferación de foros y espacios en Internet permite la emergencia de nuevas formas devocionales y de sociabilidad de base mucho más incierta. En resumen, nos encontramos con una red polimórfica de procesiones, o de otras modalidades de interacciones, cara a cara o de manera virtual, que se superponen unas a otras, que en ocasiones compiten y en otras se complementan. Cualquier pretensión de totalidad se ve arrastrada en un torbellino cada vez más complejo y entremezclado de horizontes de entendimiento. Cuando el ritual se descentra, lo que refleja y a la vez sanciona es el profundo descentramiento de las sociedades de la modernidad avanzada; resulta lógico pensar pues que “incluso las identidades colectivas (...) se ajustan más a la imagen de una red frágil que a la de un centro estable de autorreflexión”¹⁵. En tales condiciones, la identidad no podrá ser prescrita por ninguna autoridad legítima, sino que será continuamente reconstruida y renegociada, fragmentada en definitiva en una multiplicidad de opciones sobre las que el individuo tiene la necesidad de elegir continuamente. Y es ésta, en realidad, una necesidad muy poco tradicional.

Esta situación se corresponde con las formas de religiosidad predominantes entre los principales actores del ritual (los cofrades). No es difícil encontrar múltiples

¹⁴ THOMPSON, 237-268.

¹⁵ HABERMAS, 424.

acciones que se han podido caracterizar como típicas de la religiosidad popular, ya que ponen el acento en la satisfacción de las necesidades más elementales o básicas (principalmente la salud), y se producen sin intermediación eclesiástica¹⁶; formas de religiosidad que coinciden con ese “rechazo de la mediación clerical” que Rodríguez Becerra ha definido como una de las características de la religiosidad popular¹⁷. Ahora bien, también podríamos considerarlas en la actualidad como parte del proceso de desinstitucionalización religiosa que caracteriza a las producciones culturales de la modernidad avanzada, perspectiva que, lejos de resultar antagónica con la anterior, permite apreciar una superposición de temporalidades sobre el mismo fenómeno. En todo caso, no dejan éstas de ser formas de religiosidad fuertemente vinculadas al lugar, a lo local. Ahora bien, nos engañaríamos pensando que, en materia de creencias religiosas, el recurso a la tradición supone la conformidad con una norma colectiva heredada del pasado. Muy al contrario, la religiosidad de los cofrades demuestra un grado de individualización que resulta inequívocamente moderno. Desde esta perspectiva, no se percibe ninguna contradicción entre creencia y falta de práctica, ya que cada uno tiene el derecho a —como me decía una cofrade— “hacerse la religión a su manera”¹⁸.

Este individualismo se plasma en un deseo de autonomía que provoca que, incluso en los que se reconocen de manera explícita dentro de la iglesia, reivindiquen su derecho a elegir libremente, sin dejar a la hierocracia el poder de decisión. Reclamando este derecho a la autonomía, se llega incluso a reivindicar una tradición propia, en la que el papel de los sacerdotes aparece claramente delimitado, sin por ello haber desaparecido esos “significados últimos” que la relación con lo sagrado provee al individuo¹⁹:

“...la iglesia siempre me ha tirao, siempre me ha tirao, pero siempre en el sentido de que lo que veo lógico, bajo mi punto de vista, lo comparto y lo apoyo, lo ilógico no estoy de acuerdo,

¹⁶ Es frecuente, a lo largo de las celebraciones, ver pasar pañuelos por las imágenes de los crucificados, o hacer girarse a éstos hacia la puerta de las casas en los que se sabe que hay alguien gravemente enfermo. Dentro de estas formas de religiosidad más tradicionales encontramos también el culto a determinadas reliquias, como el trozo de la *Vera Cruz* al que acuden quienes necesitan efectuar alguna petición. También hay que destacar que, durante la Semana Santa, las imágenes son guardadas en domicilios particulares, etc.

¹⁷ RODRÍGUEZ BECERRA, 32-33.

¹⁸ “... yo soy católica, soy creyente pero practicante no. Vamos a ver, si tengo que ir voy, y digamos que me he hecho como todo el mundo la religión a mi manera.” (Hermandad del la Crucifixión del Señor). Expresiones similares se han encontrado hasta la saturación a lo largo del trabajo de campo.

¹⁹ Al respecto, véase LUCKMANN.

²⁰ LUCKMANN, p.II2.

²¹ Un ejemplo extraído de una entrevista: “.. es que yo verdaderamente no creo que de los cuatro mil quinientos cofrades que

ya puede decirlo el cura párroco de la iglesia de los Ángeles o el arzobispo de Valencia, me da exactamente lo mismo... Si no es lógico, bajo mi punto de vista, no es lógico, ni lo dice uno ni lo dice otro. Y yo pues, bajo mi tradición religiosa que tengo, yo creo en Dios pero no en los curas...” (Cofradía de Jesús en la Columna).

Valga apuntar al respecto que, como ya apuntara Luckmann hace varias décadas²⁰, quizá sea más propio enfocar este tipo de religiosidad individualizada como un fenómeno nuevo o emergente de religión desinstitucionalizada, que como un mero residuo del pasado. Es lógico que, bajo estas premisas, la fe adquiera un carácter fuertemente probabilista, en el que las grandes certezas han desaparecido²¹.

Nos encontramos, pues, ante un horizonte de religiosidad que “tiene que ver más con preocupaciones espirituales individuales que con la conformidad a una tradición colectiva”²². La búsqueda individualizada gana terreno, también aquí, a la observancia religiosa. El individuo ya no está sometido a las normas del grupo; es por esto que los dirigentes de la cofradía tampoco podrían hacer —en caso de que quisieran— nada para obligar al grueso de los cofrades a un mínimo cumplimiento de los oficios religiosos²³.

Resulta claro, pues, que dentro del universo simbólico que el ritual propone, cada uno elige libremente adherirse a sus prácticas preferidas (mayoritariamente procesiones y ejercicio de la sociabilidad), alejándose de las que no cree convenientes, llevándose a cabo un ejercicio de elección individual que entra de lleno dentro de lo que se ha llamado “religión a la carta”.²⁴ No se trata, ni mucho menos, de que los cofrades sean poco religiosos; ni siquiera tampoco de que las modalidades de adhesión a la norma sean múltiples: es que, en materia de creencias, ya no hay norma²⁵. El sentido está en la práctica, tal como me dijo en una ocasión una entrevistada: “mira, yo cuando me pongo el traje ya llevo todo el sentido”²⁶. Esta situación crea en determi-

hay en toda la Semana Santa, así como es cierto que la mayoría de ellos sí que salen por tradición y tal, y que no son practicantes y todo eso, pero creo que habrán muy pocos que no sean creyentes... Que tendrán su creencias y se habrán hecho su religión a su manera y su Dios a su manera, pero yo no creo que haya ningún ateo en Semana Santa... Ahora lo que pasa es que es cierto que no son practicantes” (Hermandad de la Crucifixión del Señor).

²² LENOIR, p.10.

²³ “... lo que pasa es que no puedes obligar a la hermandad... mira, cuando empiezas a decir ‘tenemos que ir a tal y cual’, entonces la gente ves que se va. Tienen que ir a su aire y porque ellos quieren ¿me comprendes?” (Hermandad del Santo Silencio y Vera Cruz).

²⁴ MONCADA

²⁵ Como me manifestó en una ocasión un cofrade, “aquí pretendemos pasarlo bien, pero cada uno en su conciencia que crea lo que quiera” (Corporación de Pretorianos y Penitentes).

²⁶ Hermandad del Santo Silencio y Vera Cruz.



La Hermandad del Santísimo Cristo del Salvador se dirige a la orilla de la playa la mañana de Viernes Santo. Fotografía. Pedro García Pilán

nados casos la necesidad de distinguir (inútilmente) entre lo que, en Semana Santa es y no es religión. El criterio para delimitar los confines entre una y otra es precisamente la tradición:

“estamos a medio camino entre lo que es religión y lo que no es religión, y entonces a veces es muy agradable, pero a veces es muy desagradable también porque la gente mezcla lo que es tradición pura de su familia con sentimientos religiosos, que yo sin duda creo que están”. (Hermandad del Santo Cáliz).

Y esa división es clave porque, si analizamos el discurso cofrade, “tradición” significa, en muchos casos, normalizar la secularización. No se trata de un ámbito al margen de lo sagrado, sino un ámbito en el que lo eclesial se queda ampliamente desbordado. Tradición es aquí, devoción desinstitucionalizada a la propia imagen, pero también identidad, sociabilidad, deseo de estar con los amigos, sacralización del lazo social, desfile por la calle “codo con codo”²⁷; *communitas*, en definitiva.

Nos encontramos, pues, ante una religión de carácter inequívocamente público, que trasciende por completo el marco eclesial. Y no sólo porque la calle sea el lugar privilegiado para efectuar la específica liturgia de tal religión, sino porque, en la práctica, la fiesta no cuenta con una hierocracia que la gestione. Antes bien, el ritual refleja universos simbólicos complejos, que mezclan situaciones y temporalidades múltiples, en las que

conviven formas de religiosidad residuales (herencia de formas hegemónicas en el pasado) con otras absolutamente novedosas. Pero incluso en el caso de las más vinculadas a la hierocracia eclesial, la adhesión depende exclusivamente de la voluntad individual. En este sentido, la vivencia refleja el reciente diagnóstico de Berger:

*“... estos ejercicios de elección son inevitables en una situación en la que ninguna tradición religiosa se considera, desde hace tiempo, como garantizada. El individuo tiene que elegir. E incluso en el caso de que se defina a sí mismo como fiel y ortodoxo seguidor de esta o aquella tradición, también esta definición es el resultado de una elección”*²⁸.

Otro rasgo inequívoco de modernidad es la base asociativa de la fiesta, aunque, en principio, pudiera parecer evidente que pocas asociaciones hay más tradicionales que una cofradía o hermandad de Semana Santa. En el caso que nos ocupa, pocas son las que pueden esgrimir un pasado centenario; sin embargo, no es éste el criterio más indicativo: las funciones sociales de una cofradía pueden ser muy distintas hoy de las que eran en el momento histórico de su constitución. Al respecto, la evidencia etnográfica nos demuestra que, por su propio carácter de organización especializada en la organización del ritual, una cofradía es una asociación estrictamente moderna: puede haber una ideología familista, pero, en la fase de expansión que las cofradías viven, la

²⁷ *Semana Santa Marinera de Valencia 1991*. Valencia: Junta Mayor de la Semana Santa Marinera, 1991, p. 44.

²⁸ BERGER, p. II.

realidad es que, en muchos casos, son los hijos los que se apuntan antes que sus padres, y las redes de amistad cobran importancia creciente en detrimento de los vínculos fuertes o familiares. Además, cada cofrade elige de manera totalmente individual cuál es su grado de implicación en la cofradía, y lo cierto es que la mayoría no quiere saber nada de las complicaciones derivadas de los compromisos inherentes a la asunción de los cargos, en ilustrativa consonancia con ese “crepúsculo del deber” del que nos habla Lypovetsky. En cuanto a los cofrades que trabajan todo el año, son muy conscientes de que, gracias a su esfuerzo, “la tradición se mantiene viva”. Dicho sea de paso, es éste otro síntoma de modernidad, pues sólo dentro de la reflexividad que la modernidad supone pueden percibirse incertidumbres acerca del futuro de una tradición que, en tanto que anclaje consensuado en el pasado, sería por definición irreflexiva.

Siempre que se habla de tradición en contextos de modernidad avanzada, pueden surgir llamativas paradojas. Efectivamente, se da la circunstancia de que, cuanto más y mejor se organiza la fiesta (es decir, cuando más se contribuye al reencantamiento del mundo), en mayor medida aumenta la burocracia asociada a la misma. Al respecto, no es infrecuente ver cómo la sociabilidad ejercida en el local festero imbrica de manera indisoluble burocracia con carisma: se puede cenar todos los viernes para estar juntos y pasarlo bien, pero no faltará el momento en que se aluda a la mejor manera de costear, por ejemplo, el I.V.A. de las bandas de música que habrá que contratar llegados los días de fiesta, al estado de las cuentas de la lotería, o a la mejor manera de gestionar una subvención oficial. A través del ejercicio de la sociabilidad festera, se produce, pues, una espiral en la que sacralización y burocracia se retroalimentan mutuamente (la propia existencia de una Junta Mayor de la Semana Santa Marinera, encargada de planificar el buen desarrollo de las procesiones, es ilustrativa al respecto). Usando la terminología de Salvador Giner, pues, profanización de lo sagrado y sacralización de lo profano avanzan cogidas de la mano. O, como diría Ritzer, el reencantamiento sólo es posible a través del empleo sistemático de medios modernos, genuinamente desencantados.

Podrían seguir enumerándose rasgos de modernidad en la religiosidad que aflora en el ritual de la Semana Santa Marinera. Con todo, terminaré refiriéndome a uno de ellos: se trata de la conversión de la fiesta en patrimonio cultural y, de manera especial, la concreción física de tal operación en el espacio de un museo (siguiendo el ejemplo de otras semanas santas, la Marinera abrió las puertas del suyo en el año 2000). Y este

hecho es capital, porque la reconversión de una religiosidad en patrimonio implica el reconocimiento de algo que se siente como vivo (la sacralidad, la trascendencia), a la vez que se certifica como muerto (el pasado). También debería considerarse que el patrimonio fija la tradición y actúa como dispositivo de reconocimiento identitario, pero al tiempo que contribuye a sacralizar una identidad, contribuye a su descentramiento: en tanto que patrimonio, es propiedad común, y ya no sólo los locales pueden hacer uso del mismo, lo que equivale a la pérdida del monopolio de la tradición por parte de un grupo. Por otra parte, la conversión del ritual en patrimonio también sanciona, y de manera oficial, la secularización de la tradición, al transferir los principales símbolos de ésta de un espacio sagrado (la iglesia) a otro profano (el museo)²⁹. En el marco del museo, los símbolos son reverenciados por su función emblemática y por su significado histórico, pero difícilmente serán capaces de movilizar los significados que tuvieron en su día en la iglesia.

UNA REFLEXIÓN FINAL

Si enlazamos lo expuesto sobre la Semana Santa Marinera de Valencia con las reflexiones teóricas esbozadas al principio, podemos ver dónde fallan algunos de los planteamientos de los teóricos de la destradicionalización. En primer lugar, el caso descrito demuestra que el ritual puede avanzar y expandirse con independencia de cualquier “verdad formular” asociada al mismo. La legitimación tradicional (hierocrática), sometida a procesos de interrogación rutinaria por los propios cofrades, ya no es capaz de esgrimir prácticamente ningún privilegio autoritativo.

Evidentemente, “la tradición”, es la clave explicativa desde una perspectiva *emic*. Pero los científicos sociales estamos obligados a ir más allá, si queremos explicar la realidad social: la tradición hoy no es una simple herencia del pasado, sino que se construye a través de los distintos usos que se hacen de ella. La elección de remitirse a una tradición es pues un acto absolutamente autónomo y voluntario, que permite, eso sí, la incorporación subjetiva a la continuidad de un linaje que constituye “una de las modalidades posibles de la construcción postradicional de la identidad del yo, entre muchas otras que ponen en juego la afectividad de los individuos, y se alimentan de sus aspiraciones comunitarias, sus recuerdos y sus nostalgias”³⁰. Tal incorporación tiene tanto de estilo de vida como de búsqueda de trascendencia, pero tal búsqueda dista de encontrar acomodo en un corpus orgánico de normas sancionado por una autoridad legítima.

²⁹ Esta transferencia de sacralidad es tan evidente que, en el caso que analizamos, determinadas cofradías han llegado a iniciar sus salidas procesionales desde el museo.

³⁰ HERVIEU-LÉGER, 271.

tima. Sirve para construir una comunidad imaginada, un sujeto colectivo que carece ya de otros medios para constituirse como comunidad expresa. El recurso a la tradición también permite compatibilizar estructura con *communitas*, no sólo porque las procesiones conjugan ambas vertientes, sino porque, a través del ejercicio (voluntario) de la sociabilidad, un estado de liminalidad difusa, vinculado a tal *communitas*, es posible de mantener a lo largo de todo el año³¹. Pero se trataría, en todo caso, de una práctica completamente secularizada, capaz de proporcionar un reencantamiento débil, que en la práctica deja a los actores lejos de la sombra del campanario.

En definitiva, podemos seguir discutiendo acerca de la pertinencia del término “religiosidad popular”, pero no podemos, sin más, equiparar ésta con “religiosidad tradicional”. En condiciones de modernidad, la tradición, a la que se recurre de manera selectiva, es completamente ineficaz fuera del marco del ritual. La propia secularización es, pues, la más firme aliada de la expansión del ritual semanasantero, que segrega formas de sacralidad débiles e inequívocamente modernas.

BIBLIOGRAFÍA

- BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.
- BERGER, Peter L. *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*. Barcelona: Herder, 2006.
- BRIONES GÓMEZ, Rafael. *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*. Córdoba: Ministerio de Educación y Cultura, 1999.
- CRUCES VILLALOBOS, Francisco. “Procesos formativos en la expresividad urbana: tradición, instrumentalidad, autocensura, transgresión y comunicación crítica”. En *La ciudad es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*. Ed. Carmen Ortiz Gracia. Barcelona: Anthropos, 2004, pp. 19-35.
- GARCÍA PILÁN, Pedro. *Tradición y proceso ritual en la modernidad avanzada. La Semana Santa marinera de Valencia*. Tesis Doctoral, Universidad de Valencia, Departamento de Sociología y Antropología Social, 2006.
- GIDDENS, Anthony. “Vivir en una sociedad postradicional”. En BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony y Scott LASH. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza, 1997, pp. 75-136.
- GINER, Salvador. *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*. Madrid: Alianza, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- LENOIR, Frédéric. *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza, 2005.
- LIPOVETSKY, Gilles. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- LUCKMANN, Thomas, *la religión invisible*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- MAUSS, Marcel. “La oración”. En *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral, 1970, pp. 93-142.
- MIGUEL, Amando de. *Los españoles y la religión*. Barcelona: Debolsillo.
- MONCADA, Alberto. *Religión a la carta*. Madrid: Espasa Calpe, 1996.
- MORENO NAVARRO, Isidoro. “Niveles de significación de los iconos religiosos y reproducción de identidades en Andalucía”. En *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Comps. Pierre Cordoba y Jean-Pierre Étienne. Granada: Casa de Velázquez, 1990, pp.91-103.
- “La vitalidad actual de la Semana Santa andaluza: modernidad y rituales festivos populares”. En *Demófilo*. Número 23, 1997, pp.175-192.
- RITZER, George. *El encanto de un mundo desencantado. Revolución en los medios de consumo*. Barcelona: Ariel, 2000.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. *Religión y Fiesta*. Sevilla: Signatura, 2000.
- SHILS, Edward. “Tradition”. En *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*. Chicago: The University of Chicago press, 1975, pp.183-218.
- THOMPSON, John B. *Los media y la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1998.
- TURNER, V. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988.
- WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: F.C.E., 2002.

³¹ Para la dialéctica entre estructura y *communitas* ver el clásico de TURNER.