



RECENSIONES

César Rina Simón, *El mito de la tierra de María Santísima. Religiosidad Popular, espectáculo e identidad*, Sevilla, Junta de Andalucía, 2020, 386 páginas, por Rafael Serrano García (Universidad de Valladolid), Rafael.serrano@uva.es

DOI: <https://doi.org/10.20318/hn.2023.7312>

Este es un libro sobre la religiosidad popular centrado en uno de los ámbitos territoriales –Andalucía- y locales –Sevilla sobre todo, pero también otras poblaciones- que han alimentado más los imaginarios e identidades tanto andaluzas como españolas, con una vertiente, incluso, transnacional nacida de las visiones románticas de lo andaluz. Su autor César Rina Simón es un joven historiador de sólida formación cuyas investigaciones se han centrado en gran medida, aunque no solo (ahí están también sus trabajos sobre el iberismo y las relaciones con Portugal como acredita su muy reciente edición del libro de Antero de Quental, *Causas de la decadencia de los pueblos peninsulares*) en torno al tema de la religiosidad popular sobre el que ha publicado ya un buen número de aportaciones como este interesante libro que aquí reseñamos.

Vertiente transnacional, decíamos, ya que Semanas Santas como las celebradas en Sevilla o en Málaga han adquirido una proyección global y se han convertido en una forma de ocio y consumo en la que los ritos han perdido su carácter de marcadores del ciclo de la existencia para situarse en una dimensión atemporal.

Su capacidad para forjar identidades, su dimensión floklorista, el uso y mixtificación que se ha hecho de los rituales por parte de las élites conservadoras - no solo durante el Franquismo-, su carácter en buena medida inventado, como ocurre con muchas prácticas colectivas que conceptuamos de tradicionales, potencian aún más el interés por acometer su estudio desde una óptica informada, muy deudora en este caso de la antropología –una disciplina que ha sido muy cultivada en el ámbito académico andaluz, caso de Isidoro Moreno- así, por lo que respecta al desciframiento de los significados de los ritos colectivos o de la aparente contradicción que suscita la vitalidad de las formas de religiosidad popular en contraste con una sociedad cada vez

más secularizada (lo que se justificaría por su dimensión festiva y conmemorativa), Aunque eso no quita para que este estudio se inscriba esencialmente en el marco de la historia cultural.

Ciertamente, en su libro el autor no pretende confinar la interpretación de la religiosidad popular a la ortodoxia católica o al plano de las creencias ya que, en su enfoque, lo religioso se ve sobrepasado por la dimensión identitaria del rito y por la necesidad de autoafirmación de distintos colectivos definidos según barrio, clase, comunidad, género, etc. Unos colectivos que sería erróneo adscribir a unos bajos niveles culturales o de renta como han demostrado estudios acerca de la estructura socioprofesional de las cofradías sevillanas.

Estas celebraciones se han enfocado a menudo desde una visión tópica de lo popular – cuya expresión arquetípica se encontraría en Andalucía- que se acuñó con el Romanticismo pero que ha mantenido su vigencia de forma interesada, asociándolo a lo tradicional, a «lo de siempre» y que las elites conservadoras y la propia Iglesia han tenido interés en fomentar, obviando en cambio, domesticando o prohibiendo –como sucedió durante el Franquismo- fiestas cuyo encaje era difícil desde la narrativa nacionalcatólica o conservadora. También han tropezado con una cierta incompreensión desde los ámbitos intelectuales si bien otras visiones de lo popular, así las inspiradas en Gramsci, han puesto de relieve su complejidad (a caballo entre la contestación y la asimilación) o han reivindicado estas fiestas como eventos que abren espacios de libertad. Precisamente a inquirir sobre los concepto de «popular» y de religiosidad popular dedica el autor el capítulo tercero, revisando las distintas y contrapuestas acepciones de ambos y haciendo notar, por lo que respecta al segundo de ellos, que la dificultad de acotarlo explica que apenas haya sido abordada por los historiadores que la consideran un tema menor o una forma religiosa atrasada frente a una espiritualidad moderna.

El libro, en fin subraya, frente a la pretendida antigüedad de estas celebraciones rituales (idealizando el pasado o recurriendo a una estética arcaizante), su carácter reciente, moderno (una de las formas de ser moderno es imaginarse antiguo y concebir las prácticas rituales como la restauración o perpetuación del pasado). Hacer visibles estos procesos de invención, enraizados en programas historicistas modernos al servicio, a menudo, del turismo, sería, en definitiva, uno de los objetivos de esta obra.

Por tanto, estas celebraciones hay que entenderlas como un espectáculo moderno (entre otros motivos porque lo esencial del rito, aunque se presente revestido de una ornamentación

antigua es su presentismo). Un dato revelador es que el fenómeno cofradiero conoció una gran expansión sobre todo desde los años 1920 en una coyuntura en que los flujos migratorios hacia Sevilla u otras ciudades habían dado origen a nuevos barrios que precisaban integrarse en la ciudad por medio de sus ritos festivos y en que el turismo se estaba convirtiendo en una sustancial fuente de ingresos (algo que se ha documentado muy bien para el caso de Málaga y su Semana Santa). Tal expansión de las cofradías (Sevilla contaba ya con 39 de salida regular en 1919) movió a las autoridades a tratar de purificar y domesticar la religiosidad popular y en el caso de la Iglesia, a moralizar y recatolizar a los participantes.

Estas fiestas tienen un carácter prioritariamente mariano lo que explica que desde los años 1820-1830 se acuñara la expresión de *Tierra de María Santísima*, asociada con Andalucía. Se trata de un imagotipo difundido por los románticos que se configuró como referente folklórico de lo andaluz. De un concepto polisémico (en el que entraría también el orientalismo, el flamenco, la sensualidad femenina) cuya historia y sucesivas resignificaciones rastrea el autor, igual que su relación con los procesos de nacionalización, las imágenes de mujer en la que los fieles han querido encarnar sus vírgenes, la omnipresencia de referencias marianas en los espacios públicos... Sin olvidar la mistificación del mito de la Tierra de María Santísima durante la Guerra Civil y la Dictadura franquista (*María azul*, como titula Rina el epígrafe en que desarrolla ese aspecto) o el auge de nombres marianos, ya señalado por Carlos Serrano, entre otros aspectos.

El autor destaca asimismo las conexiones con la literatura de los ritos festivos de la religiosidad popular que en la memoria de los participantes se construyen de forma idealizada merced a un canon literario que establecería los límites y formas de los ritos pero en dos direcciones contrapuestas: la de la nostalgia, pregonada por aquellos escritores que proyectan una visión idealizada del pasado que se contrapone a la dureza y sequedad del presente. Y la de los que, en cambio asumen el presentismo del rito y perciben la capacidad de la fiesta para adaptarse a contextos culturales y políticos muy dispares. A partir de esos planteamientos, Rina hace un repaso de lo mucho que se ha escrito sobre la Semana Santa, especialmente la hispalense, desfilando por sus páginas tanto críticos (Eugenio Noel, Chaves Nogales, Núñez de Herrera...), como apologistas, que abundaron durante el Franquismo (Rafael Laffón, Juan Sierra, Romero Murube, quien expresaría posiciones diferentes antes y después del Alzamiento...). Aparte estaría la lírica idealizadora y evocativa de los ritos a través de los

pregones.

Concede una atención especial a los cambiantes significados atribuidos a estas festividades religiosas con la República, la Guerra Civil y la Dictadura franquista. En el primer caso, enfrentándose distintas formas de entender la religiosidad popular según las culturas políticas que contendieron en el espacio público republicano y que en lo que respecta a la celebración de la Semana Santa en Andalucía alimentaron posiciones que, según la interpretación del autor, matizan la imagen de persecución de lo religioso por la izquierda, como también la de su defensa a ultranza por la derecha: así, en Sevilla y otras ciudades fueron las autoridades republicanas las que aportaron todos los medios posibles para la celebración de la Semana Santa, en tanto que los obispos y las élites conservadoras hicieron cuanto estuvo en su mano para boicotear el rito –en 1932, por parte de la Federación de Cofradías- y, de paso, al régimen republicano. No oculta los incendios de templos y quema de imágenes, pertenecientes en ocasiones a cofradías (o que hubiera sectores de la izquierda contrarios a la Semana Santa, caso de José Antonio Balbontín o que, como los socialistas no apoyaron la subvención ideada por el alcalde republicano, Fernández de la Bandera), pero deja muy claro que salir en procesión o visitar los pasos de Semana Santa no estaba reñido con la pertenencia a partidos socialistas o comunistas o a la CNT lo que confirma la pluralidad de significados que estos ritos adquirirían según el barrio, la clase social o la hermandad a la que se perteneciera: en sus palabras, la Semana Santa trascendía a Largo Caballero y al Papa.

Con la sublevación militar, triunfante en Sevilla, aunque no en toda Andalucía, tuvo lugar lo que Rina denomina como la movilización –militarización, incluso- de las vírgenes con un carácter instrumental de cara a una serie de acontecimientos fundacionales para el bando franquista y nacionalcatólico, como la reposición de la bandera monárquica, la celebración del paso al bando nacional de otras ciudades, la restauración de la primera Semana Santa bajo unos parámetros decididamente franquistas, las celebraciones de la victoria de 1939 (con una escenificación de los desfiles procesionales muy fascistizada), o los múltiples actos de purificación y recristianización del espacio en señal de desagravio y de resignificación de lo popular como medio de legitimación política –con una carga sagrada- y de construcción de consensos. Se trató del primer ensayo general de apropiación de ritos colectivos para los objetivos del nuevo Estado y del Caudillo cuya acción providencial encontraría un paralelo en el ciclo de la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

Con el franquismo, pues, hubo un interés particular por los rituales políticos y cívicos – como ha señalado Giuliana Di Febo- y un solapamiento entre unos y otros resultando difícil diferenciar entre fiestas políticas y fiestas populares por lo politizadas que estuvieron las segundas y el carácter arcaizante, tradicional, impreso a las primeras. Había, de todos modos, un elemento distintivo y es que, mientras en las políticas se conmemoraba al régimen, en las populares, si bien sirvieron también para ese fin, se celebraba sobre todo la continuidad de la comunidad en el tiempo.

Además de la politización, al servicio de la Dictadura, de los ritos populares, la jerarquía eclesiástica, con el beneplácito de las autoridades civiles, aprovechó su considerable poder para limpiar de impurezas folklóricas y de carácter festivo y espontáneo tales celebraciones, lo que constituía uno de sus anhelos históricos, justificando su intervención en la necesidad de restaurar una supuesta tradición consustancial al pueblo español y su idiosincrasia católica y barroca.

Hubo, en todo caso, una instrumentalización de la religiosidad popular, vinculando sus referentes devocionales –las imágenes procesionales- con la historia nacional en su versión franquista. Ello facilitaría un consenso duradero en torno al régimen (que no se apoyaría solo en la violencia y en el miedo), así como la demonización del periodo republicano, asociado a la iconoclasia. Rina habla incluso, en una afirmación algo arriesgada, del proyecto, hasta al menos 1945, de construir una religión política sobre el sustrato de la religiosidad popular en la que se injertaron ritos, símbolos y comportamientos tomados de los fascismos europeos (así, el saludo a la romana al paso de las imágenes). Los pregones se erigirían en un instrumento muy eficaz para canalizar la religiosidad popular por esos derroteros.

El análisis que hace el autor se completa con otros capítulos dedicados al sesgo que introdujo el turismo –y el cine- en el enfoque por el régimen franquista y las autoridades locales de la Semana Santa, en aras a obtener una rentabilidad económica; dedica un capítulo específico a glosar la ofensiva purificadora de las prácticas vinculadas a la religiosidad popular en Sevilla por parte del cardenal Ilundáin o, dando otra vuelta de tuerca, del cardenal Segura (o de otros preladados en otras diócesis andaluzas) y el impacto que supuso el Concilio Vaticano II o el Sínodo diocesano de Sevilla, ya en los años 1970. También al auge que han experimentado romerías, cofradías y procesiones desde la Transición y a la democracia y las nuevas significaciones adquiridos por los rituales populares, rozando a veces la heterodoxia.