

II Congreso Internacional de
Hermandades y Piedad Popular
libro de actas

Editorial Universidad de Sevilla

II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular

II Congreso Internacional de
Hermandades y Piedad Popular

libro de actas

 EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Sevilla 2025

Colección Actas
Núm.: 93

Comité editorial de
la Editorial Universidad de Sevilla:
Araceli López Serena
(Directora)
Elena Leal Abad
(Subdirectora)
Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María Gracia García Martín
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda
Marina Ramos Serrano
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Comité Científico del
II Congreso Internacional de
Hermandades y Piedad Popular
Joaquín de la Peña Fernández
Eduardo Ferrer Albelda
Manuel Palma Ramírez
Amparo Rodríguez Babío
José Leonardo Ruiz Sánchez
Lourdes Sivianes Ferrera de Castro

Edición patrocinada por la Consejería de Cultura y Deporte de la Junta de Andalucía



Esta obra se distribuye con la licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
(CC BY-NC-SA 4.0)

© Editorial Universidad de Sevilla 2025
C/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451
Correo electrónico: info-eus@us.es
Web: <https://editorial.us.es>

Edición al cuidado de Eduardo Ferrer Albelda

© De los textos, los autores 2025

ISBN: 978-84-472-3151-5
DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/9788447231515>

Diseño de cubierta y maquetación: Araceli Díaz
Realización electrónica: Editorial Universidad de Sevilla

Índice

Mensaje del Santo Padre al Congreso	11
CONCLUSIONES	17
Una audaz renovación de la mirada Excmo. y Rvdmo. Mons. José Ángel Saiz Meneses. <i>Arzobispo de Sevilla</i>	19
PROGRAMA DEL CONGRESO	37
APERTURA	43
Alocución del Enviado Especial del Santo Padre Excmo. y Rvdmo. Mons. Edgar Peña Parra. <i>Sustituto de la Secretaría de Estado de la Santa Sede</i>	45
Bienvenida Ilmo. Sr. D. Francisco Vélez de Luna . <i>Presidente del Consejo de Hermandades y Cofradías de la ciudad de Sevilla</i>	53
Bienvenida Excmo. Sr. José Luis Sanz Ruiz . <i>Alcalde de la ciudad de Sevilla</i> ...	55
Bienvenida Excmo. Sr. D. Juan Manuel Moreno Bonilla . <i>Presidente de la Junta de Andalucía</i>	57
Saludo a los participantes en el II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular Excmo. y Rvdmo. Mons. José Ángel Saiz Meneses. <i>Arzobispo de Sevilla</i> .	59

PONENCIAS

Ponencia 1. Teología de las cofradías Excmo. y Rvdmo. Mons. Salvatore Fisichella. <i>Pro Prefecto del Dicasterio para la Evangelización</i>	65
Ponencia 2. Las hermandades: casa y escuela de vida cristiana, comunión y sinodalidad S.E.R. Card. Kevin Joseph Farrell. <i>Prefecto del Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida</i>	73
Ponencia 3. Iglesia local y piedad popular Prof. Dr. D. Dario Vitali. <i>Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)</i> .	83
Ponencia 4. Oración y liturgia en la propuesta de santificación de las hermandades S.E.R. Card. Marcello Semeraro. <i>Prefecto del Dicasterio para las Causas de los Santos</i>	97
Ponencia 5. La importancia de la educación para dar razón de la esperanza S.E.R. Card. José Tolentino de Mendonça. <i>Prefecto del Dicasterio para la Cultura y la Educación</i>	107
Ponencia 6. Memoria fraternitatis. Culto, caridad y evangelización como expresión de fe y devoción en la historia de la Iglesia Ilmo. Sr. D. Francisco Juan Martínez Rojas. <i>Deán de la Catedral de Jaén</i>	117
Ponencia 7. La religión católica popular: expresión inculturada de la fe cristiana Rvdo. Sr. D. Carlos María Galli. <i>Pontificia Universidad Católica de Argentina</i>	163
Ponencia 8. La piedad popular, más allá del racionalismo y la superstición Prof. D. Fabrice Hadjadj. <i>Director del Instituto Philantropos</i>	189
Ponencia 9. Hacer presente el amor de Dios en medio de su pueblo Hermana María del Redentor de la Cruz. <i>Hermanas de la Cruz</i> ...	201

MESAS REDONDAS

Mesa redonda 1. Arte y estética	225
El arte de la platería al servicio de la piedad popular en el culto a la Eucaristía y a la Virgen María en Andalucía Dr. D. Antonio Joaquín Santos Márquez. <i>Universidad de Sevilla</i> ..	227
El reto de la conservación y restauración del patrimonio de carácter religioso Sra. D ^a . Araceli Montero Moreno. <i>Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico</i>	261
La función de la imagen sagrada. La escultura procesional Dr. D. Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz. <i>Universidad de Granada</i>	291
Andalucía y América: una encrucijada de devociones Dr. D. Francisco Montes González. <i>Universidad de Sevilla</i>	307
Mesa redonda 2. Liturgia, historia y derecho	325
Liturgia y piedad popular. Un caso serio Rvdo. Sr. D. Gonzalo Guzmán Karadima. <i>Director de la revista PHASE</i>	327
El nacimiento de las primeras cofradías penitenciales españolas Rvdo. Sr. D. Fermín Labarga. <i>Universidad de Navarra</i>	341
Muerte, mujeres y cofradías en Andalucía a finales de la Edad Media: ¿un espacio de igualdad? Dra. D ^a . Silvia María Pérez González. <i>Universidad Pablo de Olavide</i>	381
Mesa redonda 3. Dimensión pastoral y social	401
Reflexiones sobre la dimensión pastoral y social de las hermandades Sr. D. Santiago Padilla Díaz de la Serna. <i>Presidente de la Hermandad Matriz del Rocío de Almonte</i>	403
El reformismo ilustrado ante la dimensión pastoral y social de las cofradías Dra. D ^a . Milagrosa Romero Samper. <i>Universidad San Pablo-CEU</i>	425
La evolución de la dimensión social de la Iglesia Sra. D ^a . Natalia Peiro Pérez. <i>Secretaria de Cáritas España</i>	441

HOMILIAS

Homilía del Excmo. y Rvdmo. Mons. Edgar Peña Parra. <i>Sustituto de la Secretaría de Estado de la Santa Sede</i>	449
Homilía del Excmo. y Rvdmo. Mons. Bernardito Auza Cleopás. <i>Nuncio apostólico en la Unión Europea</i>	453
Homilía del Excmo. y Rvdmo. Mons. Luis Argüello García. <i>Arzobispo de Valladolid y Presidente de la Conferencia Episcopal Española</i> .	457
Homilía del Excmo. y Rvdmo. Mons. José María Gil Tamayo. <i>Arzobispo de Granada</i>	461
Homilía del Excmo. y Rvdmo. Mons. José Ángel Saiz Meneses. <i>Arzobispo de Sevilla</i>	467

Mensaje del
Santo Padre
al Congreso

QUERIDOS HERMANOS Y HERMANAS:

A través de estas líneas quisiera unirme a las jornadas de estudio sobre las hermandades y la piedad popular que celebran en esa ciudad de Sevilla, cuna de santos y de un pueblo que vive con fervor las expresiones de su fe hasta hacerlas consustanciales a su tejido social.

Quisiera destacar tres retos que se plantean en vuestro programa, proponiéndolos como un trisagio, una súplica que elevamos a Dios, pidiéndole al Padre la *eficacia evangelizadora* de nuestro esfuerzo, al Hijo la *belleza* de nuestro testimonio de vida y al Espíritu Santo un corazón lleno de *caridad escondida* que nos permita llegar a los hombres, aún de forma silenciosa.

Nuestra vida es un peregrinaje, una continua estación de penitencia que en la feliz expresión de san Manuel González podemos proponer como «*un viaje de ida y vuelta*, que empieza, el de ida, en Cristo y termina en el pueblo, y empieza en el pueblo, el de vuelta, y termina en Cristo» (*Obras completas* II, n. 1884). La *eficacia evangelizadora* de vuestra propuesta está en ese nacer de Cristo, de la fe recibida en familia; de la experiencia de vivir y compartir esa fe en la hermandad; de ese salir unidos a vuestros sacerdotes, desde la parroquia, desde el templo de vuestro titular, hacia la Santa Iglesia Catedral, junto a las demás hermandades, manifestando ser Pueblo en camino hacia Dios.

Todos distintos y todos unidos, de ahí una sublime *belleza*. Qué entrañable ver a los niños con sus trajes de niño, haciendo los trabajos de niños: llevar el agua, las cestas del incienso, sintiéndose importantes en lo que hacen, y a la vez anhelando poder crecer, y vestir el traje de los grandes, para poder cargar la cruz, para poder ponerse bajo el manto de su Santísima Madre. La *belleza* de esta diversidad es también escuela, es camino: san Manuel empezó bailando como seise ante el trono del *Corpus Domini* y toda su vida de obispo y de santo la dedicó a servirlo.

Por otro lado, su *belleza* se percibe en esa perfecta unión que nace de la combinación de tantas peculiaridades, ministerios, trabajos, que con tesón y paciencia se van compenetrando. Es sobre todo la *belleza* de Cristo que nos convoca, nos llama a ser hermanos y nos impulsa a sacar a Cristo a la calle, a llevarlo al pueblo, para que todos puedan contemplar su hermosura. Qué gozo ver caminar el cortejo acompasado por el ritmo de una oración silenciosa, que sobrecoge el corazón de quien lo ve. Sea que uno cargue, o que simplemente

acompañe, que lleve un hábito de penitencia, o un rosario, es el mismo fervor, el mismo amor, notas de una misma partitura que solo juntas trazan un canto de alabanza.

Cuántas lágrimas se derraman en esos momentos, «llorando con Cristo que llora, acompañando a Cristo abandonado, poniendo su corazón muy cerca del Corazón de Cristo» (*idem*, n. 1891) hasta parecer diría san Manuel «chiflados», chiflados de amor. Así seguramente les llaman muchos que los ven, pensando que no tiene sentido tal esfuerzo. Pero son locos de amor por Dios, tanto de tocar el corazón de su pueblo, para llevarlos a Dios.

Un viaje de vuelta, desde ese pueblo que hemos encontrado en la calle, al que le hemos mostrado la *belleza* de Jesús, de su Iglesia, de ese amor «chiflado», para volver a Dios. San Manuel nos asegura: «Ay, señores, que el pueblo [...] tiene hambre de verdad, de cariño, de bienestar, de justicia, de cielo y, quizás, sin que se dé cuenta, de Dios» y «las lágrimas de su corazón» (*idem*, n. 1900), las desgarradoras lágrimas de su alma, no nos pueden dejar impasibles. Nuestra imaginaria estación de penitencia sigue su camino hasta la Santa Iglesia Catedral, hasta el Sagrario donde el Señor nos espera, ante Él presentamos esos corazones, para que Dios Padre haga crecer la semilla que hemos intentado sembrar. Este Pan vivo es el único que puede saciar el hambre de nuestra sociedad, un Pan que nació para entregarse, para ser consumido, y que desde el altar nos llama para que dialoguemos con Él, para ser nuestro consuelo y nuestro reposo.

Como pueblo en camino, en orden casi marcial, sea llevando su cruz, sea bajo el manto de su bendita Madre, sentimos que somos el campo de Dios, semilla del reino, y es en su presencia que volvemos a nuestras casas, para seguir transparentando ese regocijo, esa belleza, ese amor desbordante, que se comunica a nuestros hijos, a nuestras familias, amigos, vecinos. Es en ese momento íntimo, que pedimos a Jesús que les dé la fuerza de unirse a nosotros en este peregrinaje, de la procesión y de la vida, juntos seguiremos llevando a Cristo, sacándolo a la calle para que entre en todos los corazones.

Queridos hermanos y hermanas, debo confesarles algo, el texto que he propuesto a su meditación de san Manuel González no habla de devoción, de liturgias públicas o de oración contemplativa. En realidad, habla de la obra social de la Iglesia, del compromiso laical por la transformación del mundo, de la necesidad de acercar la ternura de Dios a los hombres que sufren en el cuerpo y en el alma. Pero sus palabras reflejan un mismo amor, pues «cargar» el paso del Cristo en la procesión, cargar cada día con la cruz que el Señor nos propone o cargar sobre nuestros hombros al hermano que encontrarnos postrado en el camino, como lo haría el Buen Pastor, es el mismo amor, es la misma *caridad escondida* que encontramos en el Sagrario de la Santa Iglesia Catedral, y en el de nuestro templo titular. Es ese amor que tomamos de Cristo y llevarnos al pueblo, que traemos a Cristo junto a ese pueblo, en un continuo viaje de

ida y vuelta que conforma nuestra existencia terrena. Sea este nuestro deseo y nuestra súplica ante Dios tres veces santo.

Que Jesús los bendiga y la Virgen Santa los cuide, y por favor no se olviden de rezar por mí.

Fraternalmente,

FRANCISCO

*Roma, San Juan de Letrán, 9 de mayo de 2024,
solemnidad de la Ascensión del Señor*

II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular

Caminando en esperanza

CONCLUSIONES

Sevilla, del 4 al 8 de diciembre de 2024

Una audaz renovación de la mirada

EXCMO. Y RVDMO. MONS. JOSÉ ÁNGEL SAIZ MENESES
Arzobispo de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

Le agrada *verme* amar mi pequeñez y mi pobreza, es la *esperanza ciega* con la que camino en su misericordia... Este es mi único tesoro¹.

En su última encíclica, *Dilexit nos*, el papa Francisco se refiere a estas palabras, que santa Teresa del Niño Jesús dirige en una carta a sor María, como «uno de los grandes hitos de la historia de la espiritualidad». En ellas, se resume bien la devoción al Sagrado Corazón de Jesús fundada en la ofrenda agradable de la confianza ilimitada en su Amor². Bien podría ser esta declaración, de igual modo, una síntesis del II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular, que hemos desarrollado y que hoy estamos concluyendo solemnemente.

Es un honor dirigirme a todos ustedes en esta jornada final del II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular. Quiero comenzar expresando mi más sincero agradecimiento por su participación, su compromiso, y las valiosas aportaciones con las que han enriquecido cada una de las sesiones celebradas. Durante estos días hemos compartido experiencias, reflexiones y aprendizajes que fortalecen nuestra comprensión de la piedad popular como una expresión viva de fe, que llega a las más profundas raíces de nuestra propia cultura. Gracias a la colaboración de todos, este congreso

1. SANTA TERESA DEL NIÑO JESÚS, *Carta 197, A sor María del Sagrado Corazón (17 septiembre 1896)*, 554-555.

2. Cf. FRANCISCO, *Carta encíclica Dilexit nos*, n. 138.

ha cumplido el propósito de ser un espacio de diálogo fructífero y de crecimiento mutuo.

Un saludo cordial a todos los hermanos y hermanas presentes: arzobispos y obispos, sacerdotes, diáconos, miembros de la vida consagrada y del laicado; saludo, en particular, a la Comisión Ejecutiva del Congreso, a la curia arzobispal, al Consejo General de Hermandades y Cofradías, al cabildo catedral, a las autoridades y representantes de instituciones; saludo a los congresistas procedentes de España, y a los que han venido desde diferentes lugares de Europa: de Italia, Bélgica, Suiza, Francia, Portugal y Alemania; también a los provenientes de América: de Estados Unidos, Guatemala, Ecuador, México, Honduras, Chile, Panamá, Argentina y Brasil; y finalmente, a la delegación de República Centroafricana. Nuestro agradecimiento más profundo por vuestra participación. Con este espíritu de gratitud y comunión, trataré de presentar a continuación una síntesis de lo que hemos vivido y compartido en este encuentro tan enriquecedor y tan abierto a la esperanza.

2. EL LEMA DEL CONGRESO

Ya el lema, «Caminando en esperanza», ponía de relieve la actitud de entrega y confianza en la acción de la Caridad divina, que marca la identidad del camino de la Iglesia y, por ello, el camino de las hermandades y cofradías. En las distintas ponencias, que con tanta profundidad han dejado ver la riqueza del carácter multidisciplinar que caracteriza estas instituciones eclesiales, ha ido poniéndose de relieve, muchas veces de forma implícita, la llamada fundamental a una *audaz renovación de la mirada*, como el modo concreto de las hermandades y cofradías para llegar a ser fermento en el mundo contemporáneo.

La piedad popular contiene esa capacidad transformadora que le permite, por el contacto con el misterio del Hijo de Dios hecho carne, tocar no solo la razón, sino cada uno de los sentidos y, de esta forma, anunciar el Evangelio al hombre de hoy en su verdad más real. El Dios misericordioso, que comparece en el acto de veneración de imágenes devocionales, se presenta como fundamento de la esperanza en un camino que emprendemos, no fiados en nuestras capacidades y grandezas, sino desde la sencillez y la pobreza, sabedores de que solo Él es nuestro bien, nuestro único tesoro. Su mirada divina se detiene en nuestra pequeñez y el impacto de su amor deslumbra nuestra mirada, porque desborda la capacidad que caracteriza el humano sentido de la vista.

Este II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular ha encontrado su inspiración en la mirada de contemplación sobre la realidad eclesial de Sevilla y de todas las diócesis aquí representadas, de todos nuestros pueblos y ciudades, en donde las expresiones de fe, atravesadas por la fuerza de la piedad popular, conforman un testimonio vivo de la misión y la

espiritualidad cristianas. Hemos reflexionado sobre cómo la piedad popular, con su capacidad de encarnar el Evangelio en la vida cotidiana, preserva un rico patrimonio de fe, y también pone en valor un modelo pastoral válido y profundamente necesario para nuestro tiempo. Esta piedad, que brota del corazón del Pueblo de Dios y se nutre de sus anhelos y desafíos, ofrece una forma de evangelización que incide sobre la cultura contemporánea, promoviendo una Iglesia con sentido misionero.

3. ESTRUCTURA. CUATRO LÍNEAS DE FUERZA

Este congreso, celebrado bajo el lema «Caminando en esperanza», ha desarrollado algunas líneas de fuerza que han vertebrado su programa, ofreciendo un espacio de encuentro, reflexión, contemplación y compromiso, donde las hermandades han tenido la oportunidad de considerar su identidad y su misión y, al mismo tiempo, han podido reavivar su vocación eclesial de servicio.

3.1. Encuentro, celebración, amistad

El congreso ha sido, en primer lugar, un espacio de encuentro, pues en él se ha procurado, sobre todo, el acercamiento a Dios a través de la celebración de la Eucaristía diaria y por medio de la exposición del Santísimo en tres lugares emblemáticos, en los que poder vivir el don inmenso de la gracia divina. Estas celebraciones han sido momentos de comunión profunda, donde los participantes han experimentado la fraternidad que nace de la oración y de la alabanza. La dimensión del encuentro ha vinculado a hermanos de diferentes cofradías, y ha significado también la comunión entre culturas y países, reflejando el carácter universal de la fe y la riqueza de las tradiciones cofrades. La Iglesia que camina en Sevilla, como anfitriona, ha procurado durante estos días acoger y compartir su experiencia de fe con calidez y hospitalidad.

El enviado especial del santo padre Francisco, monseñor Edgar Peña Parra, nos recordaba en su discurso inaugural que la primera actitud que permite reflejar la imagen de Cristo en el seno de las hermandades y cofradías es la fraternidad, antídoto frente al aislamiento contemporáneo, que permite superar además toda forma de soledad. Las hermandades han desempeñado un papel fundamental en la cohesión social, en el apoyo mutuo y en la promoción de valores morales cristianos, que muestra como la santificación es un camino comunitario.

La pertenencia a una hermandad no es algo aleatorio, sino un hecho que está íntimamente ligado a la pertenencia familiar, primer ámbito de anuncio de la fe para los hijos. Por ello, no son simples sociedades de ayuda mutua o

asociaciones filantrópicas, ni tampoco conglomerados sin enganche sobrenatural, ni grupos que buscan favorecer y proteger intereses personales y corporativos. Son un conjunto de hermanos que quieren vivir el Evangelio con la certeza de ser parte viva de la Iglesia, y se proponen poner en práctica el mandamiento del amor que impulsa a abrir el corazón a los demás, especialmente a los que están atravesando por dificultades y carencias.

3.2. Reflexión, actualización, *aggiornamento*

La segunda línea de fuerza ha supuesto profundizar *la reflexión y la actualización doctrinal* a través de ponencias de alto nivel y de mesas redondas que han reunido, desde una perspectiva interdisciplinar, a pastores de la Iglesia, teólogos, sociólogos, historiadores, filósofos y hermanos de las distintas cofradías. Este espacio de diálogo permitió ahondar en la dimensión espiritual y cultural de la piedad popular, así como en los retos que afrontan las hermandades en un mundo en cambio continuo. El concepto de *aggiornamento*, entendido como la renovación y actualización constante, ha sido fundamental para esclarecer el papel de las hermandades en la evangelización contemporánea, la importancia de la formación doctrinal y el desafío para mantener la transmisión de la fe entre los más jóvenes. Este ejercicio intelectual ha aportado luces para el presente, pero será ante todo una hoja de ruta para el futuro.

3.2.1. Los tres pilares fundamentales de las Reglas

Las hermandades recogen en sus Reglas los tres pilares esenciales en los que se fundamenta su vida y acción: cultos, formación y caridad.

3.2.1.1. Liturgia y culto, el eje de la piedad popular

El cardenal Marcello Semeraro, prefecto del Dicasterio de las Causas de los Santos, nos habló de la oración y la liturgia en la propuesta de santificación de las hermandades. Señaló que la piedad popular es el sistema inmunitario de la Iglesia, pues corrige y defiende de la tentación de los desvíos ideológicos, especialmente gnósticos y pelagianos, como si estos fueran patógenos externos que le atacasen. Frente al gnosticismo, la piedad popular permite el encuentro con la carne de Cristo y con la ternura y el amor de Dios en el rostro de María. Además, las expresiones de piedad popular enseñan sobre la inculturación y así se convierten en un lugar teológico para la nueva evangelización, ya que el Evangelio transmite la fe de manera siempre nueva. Así se entiende el valor histórico de las hermandades en la tarea caritativa de la Iglesia; por medio de ellas la

Iglesia se ha presentado a lo largo de los siglos como maestra de la humanidad que refleja el rostro de Cristo compasivo que aparece en el Evangelio.

Frente a la tentación de pelagianismo, que propugna la confianza en estructuras y organizaciones planificadas de forma abstracta, la piedad popular presenta una Iglesia que está viva, una Iglesia inquieta y dinámica, que tiene un cuerpo vivo, pues la doctrina cristiana se llama Jesucristo. En este sentido, la piedad popular está en relación con la fiesta en la que se afirman la vida y la creación, que interrumpen el ritmo de lo cotidiano y la necesidad de lucro como expresión de libertad y tensión hacia la felicidad plena marcada por la gratuidad.

3.2.1.2. La permanente llamada a la formación

La conferencia del cardenal José Tolentino de Mendonça, prefecto del Dicasterio para la Cultura y la Educación, trató sobre la importancia de la formación para dar razón de la esperanza. La época actual representa una encrucijada en la que es preciso activar recursos novedosos que permitirán resurgir a la Iglesia a través de esos puntos de apoyo con los que se hace operativa la esperanza. La sociedad se parece a un mosaico heterogéneo y dispar. La organización de la formación suele ser un proyecto educativo dividido en disciplinas, que da lugar a un mundo de especialistas, en el que resulta casi imposible elaborar una síntesis y, sobre todo, superar la autosuficiencia del saber para que la formación pueda cumplir una misión social. Llama la atención que una sociedad tan cualificada científicamente no lo sea también éticamente. La propia ciencia tiene como prototipo el hombre del consumo, pero no a protagonistas humanos capaces de construir alianzas de amor.

Es preciso reforzar una antropología integral que sitúe a la persona en el centro de la cultura. Cada hermandad debería tener su proyecto formativo y cultural, para proyectar una mirada humana y global impregnada por los valores evangélicos, en medio de un tiempo especialmente narcisista, en el que hemos de ser apóstoles de la palabra *nosotros*, y superar la tendencia a la palabra *yo* y al egocentrismo reinante, porque la civilización avanza con la inclusión cuando se hace retroceder la exclusión; nuestro futuro depende de la capacidad de ampliar el nosotros y reducir el pronombre *ellos*. Las hermandades deben construirse como comunidades más empáticas humanas y fraternales.

3.2.1.3. La hermandad, casa de caridad

Este pilar entronca con la llamada a poner en práctica un ejercicio de caridad que ha hecho reconocible a lo largo de la historia, particularmente en los últimos años, la labor y la misma identidad de estas corporaciones eclesiales. Las hermandades no pueden dejar pasar de largo, con indiferencia, el

sufrimiento de los más necesitados; al contrario, son llamadas, por el ejercicio de la comunión, a desplegar una mirada compasiva que reproduzca la del mismo Cristo, el Buen Samaritano.

Las Hermanas de la Cruz nos han hablado de hacer presente el amor de Dios en medio de su pueblo. Al ser tantos los componentes de las situaciones de pobreza, así como tan relativos según los niveles de desarrollo en las diversas etapas de la historia y en los diferentes países y culturas, no es de extrañar que resulte difícil dar una definición precisa de la pobreza que pueda servir en todos los casos y situaciones. La pobreza espiritual, menos visible, pero más honda que otras, se hace evidente en la indiferencia religiosa, el olvido de Dios, la ligereza con que se cuestiona su existencia, la despreocupación por las cuestiones fundamentales sobre el origen y destino trascendentes del ser humano, que influyen en el talante personal y en el comportamiento moral y social del individuo. Por este motivo, los pobres también están necesitados de nuestra solicitud espiritual.

3.2.2. Cuatro perspectivas a considerar

Las hermandades, como expresiones vivas de la piedad popular, son fenómenos complejos que han de ser comprendidos desde diversas perspectivas: antropológica, histórica, teológica y eclesiológica. Estas instituciones eclesiales reflejan ciertamente las necesidades humanas de vinculación, de pertenencia, de trascendencia, pero tienen sobre todo una profunda raigambre histórica, actuando como transmisoras de la fe. En el plano teológico, encarnan una espiritualidad orientada a la devoción y al misterio cristiano, mientras que, desde el punto de vista de la eclesiología, representan una forma de vivir la comunión y participación en el seno de la Iglesia. Cada una de estas dimensiones aporta claves esenciales para entender el papel multifacético que las hermandades están llamadas a desempeñar en la sociedad y en la Iglesia.

3.2.2.1. Perspectiva antropológica

El Dr. Fabrice Hadjadj, director del Instituto Philanthropos en Friburgo (Suiza), nos ha presentado la piedad popular más allá del racionalismo y la superstición. Las hermandades tienen una profunda *dimensión antropológica* ya que responden, en el seno de la Iglesia, a la permanente necesidad humana de pertenencia, identidad y trascendencia. Estas instituciones eclesiales reúnen a personas que ponen en juego valores, tradiciones y una fe común, fortaleciendo así el sentido de comunidad. Además, expresan el anhelo humano de encuentro con Dios a través de la sagrada liturgia, las procesiones y los actos devocionales que permiten acoger el don de la gracia divina.

La convivencia en el seno de estas organizaciones fomenta, además, el ejercicio de la caridad, el apoyo mutuo y la transmisión de la fe y de las costumbres morales cristianas, que contribuyen al enriquecimiento cultural de los pueblos.

3.2.2.2. Perspectiva histórica

El Dr. Francisco Juan Martínez Rojas, deán de la Catedral de Jaén, nos ha introducido en un interesante recorrido histórico del culto, la caridad y la evangelización como expresión de fe y devoción en la historia de la Iglesia.

La historia de las hermandades muestra el carácter comunitario de la fe cristiana a lo largo de los siglos, y también como las vicisitudes que han experimentado estas asociaciones eclesiales han contribuido a renovar sus estructuras manteniendo firmes los objetivos fundacionales de rendir culto a Dios y practicar la caridad. Por otra parte, en la actualidad va adquiriendo cada vez más relevancia la dimensión evangelizadora, y crece la conciencia de que las hermandades están llamadas a desempeñar una tarea esencial como agentes de la nueva evangelización.

3.2.2.3. Perspectiva teológica

La teología debe aprender, profundizar, sistematizar las expresiones de la piedad católica popular, porque representan el sentido de la fe cristiana. Así lo destaca el papa Francisco en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*: «Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización»³.

Desde este punto de partida, el Dr. Carlos M. Galli, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina nos ha guiado para recorrer tres momentos: La piedad católica popular como una expresión de la religión cristiana en una cultura (1), que se nutre del sentido de la fe del conjunto de los fieles (2), y constituye un lugar eclesial para pensar una teología teologal e inculturada (3).

3.2.2.4. Perspectiva eclesiológica

A la hora de considerar la inserción de la piedad popular en la Iglesia local, el Dr. Darío Vitali, profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), a partir de una interesante analogía, nos proponía

3. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 126.

ofrecer «tres rosas»: la primera de ellas es la Iglesia; la segunda, las hermandades y la tercera, la Virgen María. En primer lugar, la diócesis, cuyo icono es la catedral, no es un territorio, sino una porción del pueblo de Dios confiada al obispo, rodeado por su presbiterio. El Concilio afirma que el obispo actúa en la persona de Cristo y, así es principio de unidad de su pueblo y de su presbiterio, motor que actúa en el discernimiento. En la Iglesia Católica el Santo Padre es principio de unidad de todos los bautizados.

En segundo lugar, las hermandades, como parte del pueblo de Dios, reflejan su forma de comunión y de relación: ahí radica su principio vital, que hace posible el crecimiento en la fe. San Agustín hablaba del quinto evangelio para referirse al testimonio de vida evangélica que todo lo transforma. En tercer lugar, según el modelo de la Virgen María, ejemplo para la Iglesia. Para entender la Iglesia es preciso mirar a María: ejemplo de fe esperanza y caridad, como hizo la constitución *Lumen Gentium* al situar a María en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

3.2.3. Dos proyecciones: evangelización y «vida cofrade» (misión y santificación)

La segunda línea de fuerza del congreso se ha compuesto, recordamos, de los tres pilares de las hermandades (cultos, formación y caridad), de las cuatro dimensiones (antropológica, histórica, teológica y eclesiológica), y de dos proyecciones que emergen como ejes fundamentales: la evangelización y la identidad de la hermandad y del cofrade.

3.2.3.1. Evangelización

Al reflexionar sobre la misión evangelizadora, alma de las hermandades, Mons. Salvatore Fisichella, proprefecto del Dicasterio para la Evangelización, destacó que, en el contexto de una sociedad en constante transformación, es fundamental reconocer la riqueza que la tradición y la piedad popular aportan como claves de comprensión de la cultura y sus expresiones. Aunque no cabe aferrarse a sueños nostálgicos de restauración, tampoco se pueden ignorar los valores que la tradición representa. La historia, como maestra, ofrece lecciones perdurables, incluso frente al vertiginoso avance del tiempo.

El desafío de la evangelización en la actualidad implica no solo humanizar la tecnología, sino también redescubrir la maravilla ante la belleza como vía privilegiada para el encuentro con Dios. Las hermandades, herederas de una rica tradición de fe, actúan como garante de estos signos indelebles, invitando a nuevas generaciones a valorar y continuar este legado en el marco de un cambio cultural que redefine nuestro modo de pensar y actuar.

3.2.3.2. Perfil del cofrade y de la hermandad

La figura del cofrade que emerge de las reflexiones de este II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular se define como un discípulo misionero, de profunda espiritualidad y sólida formación. El cardenal Kevin J. Farrell, prefecto del Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida, al presentar las hermandades como casa y escuela de vida cristiana, comunión y sinodalidad, insistió en que constituyen hogares, es decir, lugares vitales donde, a través de relaciones fraternas, cada miembro puede sentirse acogido, aceptado, reconocido y apoyado, consciente de que forma parte de una comunidad fraterna unida por profundos lazos de fe. Estas comunidades están llamadas a ser lugar del primer encuentro con el Señor, acompañando en un camino gradual de iniciación a la vida cristiana, según el modelo de formación en la fe que Jesús llevó a cabo con sus discípulos. Como escuelas de comunión, están llamadas a continuar poniendo en diálogo las tradiciones con la vida contemporánea, de manera que sus prácticas de piedad sean significativas incluso para quienes están alejados de la realidad religiosa. Nunca se debe olvidar que las hermandades vienen del siglo XV, no son novicios en el camino de la Iglesia, han pervivido durante siglos, han sobrevivido a guerras civiles, han mantenido la fe en tiempos de persecuciones.

Esta comunión, fruto del Espíritu Santo, va más allá de un aspecto meramente sociológico, pues genera vínculos espirituales concretos entre los fieles. En este marco, las hermandades están llamadas a asumir un camino de sinodalidad que incluye escuchar, convocar, discernir, decidir y llevar adelante su misión, consolidándose como casas y escuelas de comunión al servicio de la evangelización y de la vivencia profundamente sinodal de la fe.

3.3. La contemplación. Renovar la mirada

La tercera línea de fuerza del congreso ha sido la invitación a recuperar la *dimensión contemplativa*, especialmente en una sociedad acelerada que a menudo deja poco lugar para el silencio y la meditación. En los actos piadosos, besamanos, besapiés, viacrucis, etc., y sobre todo en la procesión de clausura con la que finalizó el congreso, la contemplación de las imágenes sagradas, auténticas obras de arte que expresan la fe del Pueblo de Dios, se ha presentado como una puerta de entrada a la experiencia divina. Las tallas de Cristo y de la Virgen María, con su admirable belleza y su inmenso valor patrimonial e histórico, han sido el centro de un ejercicio profundo de oración. Este acto de culto externo, que resultó de una grandeza y una intensidad espiritual extraordinarias nos recuerda a todos que estas imágenes son medios para contemplar el misterio de la salvación que llega de Cristo y de la intercesión de María, luz

que alumbraba el existir, mirando más allá de lo visible y descubriendo en cada expresión la grandeza del mensaje evangélico.

A raíz de la controversia iconoclasta desencadenada por el emperador León III, que negaba todo valor a las imágenes y que derivó en la oleada de destrucción de los principales iconos de la Iglesia oriental, el año 787 fue convocado el II Concilio de Nicea. Durante su desarrollo, los padres conciliares fundamentaron teológicamente el culto a las imágenes a través del principio de la «veneración», que permite una «*traslatio ad prototypum*», es decir, las imágenes tienen la capacidad de reenviar a su modelo a quienes las contemplan. De un modo análogo a la Encarnación del Verbo, las imágenes se erigen en una cierta mediación visible que, no obstante, remite a una verdad oculta y misteriosa.

3.3.1. Cruce de miradas: veneración

La mirada, a través de las imágenes, alcanza su plenitud cuando se abre a un fenómeno que la desborda, pero en el que paradójicamente reconoce su identidad y su propia meta. A través de sus imágenes, Cristo, la Virgen y los santos son contemplados por quienes, por medio del recuerdo de sus originales, les rinden «una veneración respetuosa» (séptima sesión, *DH*, 601). En esas imágenes, como en el paño de la Verónica cuando fue enjugado el Rostro del que sella con su sacrificio la Nueva Alianza, comparece la huella del Dios invisible, que misteriosamente nos mira. Este cruce de miradas se convierte en el principio que da sentido a la vida y constituye el corazón mismo de la fe.

La mirada, tocada por la presencia de lo trascendente, que no puede ser sometido a su control o a su interpretación, se dispone entonces para la acogida de un don, en el marco de una experiencia auténtica de asombro y de respeto. De esta manera, quedaba contrarrestada la iconoclastia que ratificaba la completa separación entre el rostro de Dios y toda imagen y, de este modo, la posibilidad de que Dios pueda dejarse ver por medio de la veneración de las imágenes.

3.3.2. Cristo presente: celebraciones de la Eucaristía, adoración al Santísimo, exposiciones

Pero este Concilio se cuidó igualmente de separarse de la tendencia contraria cuando certificó la distinción entre «veneración respetuosa», propia de la imagen, y «adoración», que corresponde únicamente a Dios. Ante la imagen no cabe adoración, dado que el soporte visible y real, la imagen con su materialidad, no merece lo que requiere únicamente la naturaleza divina. La imagen,

a través de la veneración, debe ser atravesada por la mirada, como respuesta a una primera mirada, la que procede del mismo Dios. Así, como indica el texto conciliar: «el honor que se rinde a la imagen se transfiere (*diabaínei*) al prototipo» y el objeto visible es sustituido por un tránsito en el que se produce un cruce de miradas, que se exponen la una a la otra: la una humana, vista; la otra divina, divisada en la distancia de una mediación. Es esta mirada en la distancia la que encara la primera y permite que la superficie visible sea purificada, se limpie de toda opacidad que ofusca el cruce de las miradas.

Cuanto en la imagen hay de auto-suficiencia, de auto-nomía o de auto-afirmación queda entonces despejado, ya que, lejos de reivindicar su equivalencia con lo divino, demandando para sí la gloria, la imagen pierde el prestigio de lo visible para que sea posible, *por medio de ella*, la transparencia de lo invisible.

3.3.3. Una auténtica dimensión contemplativa

Las imágenes, por tanto, se consideran reflejo de la única Imagen, mediadoras del único Mediador, quien, al ser mirado e invocado, desvela Él mismo su mirada profunda, con la que revela al ser humano su propia dignidad, pues, como recordó el Concilio Vaticano II, «en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»⁴. Jesucristo, imagen viva del Padre, es el horizonte de nuestra mirada.

Debemos procurar que nuestros coetáneos puedan tener una experiencia de encuentro con Cristo «hecho carne, hecho hombre, hecho historia. Debemos cuidar que nunca se pierda de vista la “carne” de Jesucristo; esa carne hecha de pasiones, emociones, sentimientos, relatos concretos, manos que tocan y sanan, miradas que liberan y animan; de hospitalidad, perdón, indignación, valor, arrojo. En una palabra, de amor»⁵.

3.4. Misión, compromiso

El congreso concluye, en cuarto lugar, con una *fuerte llamada al compromiso y la misión*, recordando que la piedad popular debe traducirse en obras concretas de amor y servicio con las que anunciar la Buena Noticia. Las hermandades, arraigadas en sus comunidades de fe, tienen una responsabilidad clave en la evangelización y en la dimensión caritativa y social de la Iglesia, y han de

4. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n. 22.

5. FRANCISCO, *Carta sobre el papel de la literatura en la formación*, 2024, n. 14.

ofrecer una respuesta concreta a las necesidades de los más vulnerables, haciendo presente el amor de Dios en medio de su pueblo.

De este modo, el Congreso nos recuerda que las hermandades están llamadas a *ser escuelas de santidad*, donde cada gesto de servicio y cada proyecto caritativo son una invitación a crecer en virtud, a fortalecer los lazos de fraternidad y a caminar juntos hacia la plenitud de la vida cristiana. Este horizonte nos interpela a todos, subrayando que la misión eclesial a la que las hermandades son convocadas es una auténtica vía de santificación y renovación espiritual.

3.4.1. Conversión personal y santificación

Descubrir la Iglesia como un «misterio», como un pueblo congregado para la alabanza al Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, conduce a vislumbrar, de igual modo, su santidad, entendida en su sentido fundamental de pertenecer a Aquel que, por excelencia, es el Santo, a quien la liturgia proclama «tres veces Santo».

Confesar a la Iglesia como santa significa mostrar su rostro de Esposa de Cristo, por la que Él se entregó para santificarla. Este don de la santidad se hace visible en cada bautizado y, en él, se convierte en un desafío: «el desafío es vivir la propia entrega de tal manera que los esfuerzos tengan un sentido evangélico y nos identifiquen más y más con Jesucristo»⁶.

El papa Francisco señala que «nos hace falta un espíritu de santidad que impregne tanto la soledad como el servicio, tanto la intimidad como la tarea evangelizadora, de manera que cada instante sea expresión de amor entregado *bajo la mirada del Señor*»⁷. De esta manera, podremos reflejar la luz de Cristo a los demás con un espíritu esperanzado.

3.4.2. Construcción del Reino de Dios

Las hermandades están llamadas a desempeñar un papel fundamental en la construcción del Reino de Dios, entendida como la realización plena de justicia, paz, amor y fraternidad que el Evangelio proclama. Su esencia radica en ser comunidades vivas que a través del ejercicio de la misión eclesial son capaces de incidir en la vida cotidiana de las personas y las comunidades. Estas instituciones eclesiales no solo son custodias de un rico patrimonio espiritual y cultural, sino también medios efectivos para traducir la fe en obras concretas de caridad y servicio.

6. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Gaudete et exultate*, n. 28.

7. *Ibidem*, n. 31.

En este contexto, las hermandades son llamadas a ser agentes de transformación social, fomentando valores como la solidaridad, el cuidado de los más vulnerables y la reconciliación. A través de sus proyectos de acción caritativa y de su capacidad para movilizar a personas de diferentes edades y condiciones, tienen la oportunidad de encarnar el mensaje del Evangelio en un mundo que, en tantas ocasiones, necesita ser tocado por signos tangibles del amor misericordioso de Dios. Además, su rica dimensión simbólica, expresada en procesiones, cultos y actos públicos, se convierte en un lenguaje universal que evangeliza, motiva a la conversión y acerca la fe.

Por otra parte, en un tiempo marcado por el individualismo y la fragmentación social, las hermandades ofrecen un modelo de comunión y fraternidad que responde a las necesidades profundas de pertenencia y encuentro humano. En ellas, el compromiso con la formación cristiana y la participación activa en la vida parroquial y diocesana refuerza su identidad eclesial y su misión de ser fermento de Reino en el seno de la Iglesia. De este modo, se convierten en depositarias de una rica tradición, pero también en protagonistas activas de una evangelización que mira hacia el futuro, construyendo puentes entre la fe y la vida, y siendo reflejo de una Iglesia en salida, al servicio de la humanidad.

3.4.3. Obra social

Deben ser sobre todo *los laicos*, en virtud de su propia vocación, quienes se hagan presentes en estas tareas que alcanzan la organización misma de la sociedad, sin ceder nunca a la tentación de reducir las hermandades, verdaderas comunidades cristianas, a agencias sociales. En particular, la relación con la realidad civil tendrá que configurarse de tal modo que reproduzca las enseñanzas propuestas por la *Doctrina Social de la Iglesia*. De acuerdo con la enseñanza del Concilio Vaticano II, «el mensaje cristiano, no aparta los hombres de la tarea de la construcción del mundo, ni les impulsa a despreocuparse del bien de sus semejantes, sino que les obliga más a llevar a cabo esto como un deber»⁸.

Esta tarea debe llevarse a cabo como Iglesia y ofreciendo un testimonio de alegría, de la alegría del Evangelio que llena la vida de la comunidad de los discípulos, es una alegría misionera⁹. Y es precisamente esta «evangelización gozosa», la que se vuelve belleza en la liturgia, en medio de la exigencia diaria de extender el bien. «La Iglesia evangeliza y se evangeliza a sí misma con la belleza de la liturgia, la cual también es celebración de la actividad evangelizadora y fuente de un renovado impulso donativo»¹⁰.

8. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n. 34.

9. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 21.

10. *Ibidem*, n. 24.

San Juan Pablo II, al inicio del nuevo milenio, exhortaba a la Iglesia a continuar una tradición de caridad que ya ha tenido muchísimas manifestaciones en los dos milenios pasados, pero que hoy quizás «requiere mayor creatividad», para responder a pobreza permanentes y a nuevas situaciones de marginalidad y exclusión. «Es la hora —decía el papa— de una nueva “imaginación de la caridad”, que promueva no tanto y no sólo la eficacia de las ayudas prestadas, sino la capacidad de hacerse cercanos y solidarios con quien sufre, para que el gesto de ayuda sea sentido no como limosna humillante, sino como un compartir fraterno. Por eso tenemos que actuar de tal manera que los pobres, en cada comunidad cristiana, se sientan como “en su casa”»¹¹.

Las hermandades y cofradías, asumiendo en la Iglesia esta llamada con un sentido de responsabilidad, podrán ser verdaderas «casas de caridad», en donde, por el amor hecho vida, se manifieste, ante la mirada de quienes en nuestros días persiguen la Belleza imperecedera, la más grande presentación de la buena noticia del Reino de Dios.

4. CONCLUSIONES PRÁCTICAS

El II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular de Sevilla ha sido una magnífica oportunidad para constatar el valor de la piedad popular y de las instituciones cofrades y para renovar el espíritu de fe que las sostiene en la Iglesia. Encuentro, celebración, reflexión, contemplación y compromiso han sido las líneas de fuerza de un evento que ha dejado huella en los participantes y plantea desafíos primordiales para el futuro. El legado de este congreso será, sin duda, una piedad popular más fraterna, consciente, contemplativa y comprometida, eclesial y solidaria, vivida en el seno de unas hermandades que caminan como luz y sal en nuestro mundo, tan necesitado de verdadera esperanza.

En este contexto es evidente la necesidad de renovar con audacia la mirada que parte del misterio de Dios y se dirige hacia el mundo, impulsando la misión evangelizadora de unas hermandades que se han de distinguir por una espiritualidad profunda, una formación sólida y una caridad eficaz; que han de vivir con gozo su pertenencia a la Iglesia, recuperar la dimensión contemplativa de la vida cristiana y sentirse impulsadas a fermentar de Evangelio los ambientes, comprometiéndose en la construcción del Reino de Dios. A partir de esta llamada, presentamos siete conclusiones prácticas con las que ayudar a orientar el camino de la piedad popular.

11. SAN JUAN PABLO II, Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 50.

1. Redescubrir la mirada transformadora de Dios: encuentro con Dios y contemplación

Este congreso ha mostrado que la piedad popular ofrece un espacio privilegiado para el encuentro con Dios, en el que la veneración de las imágenes, y, sobre todo, el ejercicio de la liturgia, propician un verdadero «cruce de miradas» trascendental. En este acto de contemplación, los cofrades reconocen su pequeñez ante Dios, el único capaz de transformar la vida, de purificar la visión y orientarla hacia lo esencial y, de esta forma, renovar profundamente la relación personal con Cristo, rostro visible del Padre.

2. Comunión y sinodalidad frente al individualismo y subjetivismo que reina en la sociedad. La hermandad como signo de unidad

Las hermandades han de ser un reflejo vivo de la comunión eclesial, fundamentada en Cristo. Su esencia radica en la construcción de lazos de fraternidad, tanto entre los hermanos, como con las otras hermandades, la parroquia, la Diócesis, la Iglesia universal, de la que son parte activa. Esta llamada a la unidad, que tanto ha resonado en estos días, nos impulsa a caminar juntos, de manera sinodal, haciendo de las hermandades verdaderas casas y escuelas de comunión y sinodalidad, que testimonian el amor de Dios.

3. El misterio divino, fuente de la santificación

Las hermandades deben conocer y comprender cada vez más la importancia de la Liturgia en la vida espiritual de cada fiel y en la vida de la Iglesia, porque es la cumbre a la cual tiende su actividad y la fuente de donde mana toda su fuerza, sobre todo de la Eucaristía. Ahora bien, como la Liturgia no abarca toda la vida espiritual, fomenta también la oración privada y los ejercicios piadosos propios de la piedad popular, así como los cultos externos¹².

4. Ser fermento en medio del mundo: misión y testimonio

Todos y cada uno de los miembros de las hermandades son llamados también hoy, con el espíritu genuino de sus orígenes, a fermentar de Evangelio los ambientes de nuestra sociedad, ofreciendo un testimonio decidido y valiente. Este testimonio, auténtico primer anuncio de la fe, ha de manifestarse visiblemente a través de una conducta ejemplar que anuncie el mensaje de salvación con el ejemplo cotidiano y la palabra oportuna, siempre desde la coherencia de vida. En un mundo tan necesitado de sentido, han de responder con creatividad y compromiso, y ser mensajeros de esperanza.

12. Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum concilium*, nn. 10.12-13.

5. Hacer presente el amor de Dios en medio de su pueblo

La acción caritativa y social es un rasgo característico de las hermandades, que se han de distinguir por ser hogares acogedores para los más vulnerables, tal como se ha señalado en el congreso. Para afrontar las problemáticas actuales se requiere una nueva imaginación de la caridad, que responda a las necesidades materiales y que dé respuesta también a las nuevas pobrezas, desde la actitud de fraternidad y el reconocimiento de la dignidad personal. De este modo, el ejercicio de la caridad podrá ser una expresión de la comunión, en la que se transparenta la compasión de Cristo, Buen Samaritano.

6. Dar razón de la fe y la esperanza: formación en las hermandades

«No estamos viviendo simplemente una época de cambios, sino un cambio de época», ha destacado el papa Francisco¹³. Como cristianos debemos responder a un desafío cultural continuo para lo cual se requiere una formación sólida y permanente. En el congreso se ha puesto de manifiesto que la formación debe ser una prioridad en las hermandades, que han de facilitar los medios adecuados para poder llegar a un conocimiento profundo de la Verdad cristiana. Este compromiso formativo es determinante para fortalecer la identidad eclesial y el sentido de la misión.

7. Observatorio de piedad popular, un foro de estudio permanente

Con ocasión de este congreso, y como un fruto del mismo, es preciso impulsar la creación de un observatorio, como espacio de estudio y reflexión permanente sobre la piedad popular. Este foro interdisciplinar está llamado a continuar el análisis de la vida y misión de las hermandades, identificar los desafíos contemporáneos y diseñar propuestas pastorales que les den respuesta, y desarrollar su papel evangelizador en la Iglesia. Este esfuerzo, que profundizará el rico legado de este encuentro que ahora concluimos, contribuirá a la renovación de la piedad popular como escuela de esperanza y camino de santidad.

5. FINAL

Acabo con una cita entrañable de G. K. Chesterton: «Cuentan que cuando san Francisco de Asís montó con su característica sencillez la representación “Navidad en Belén”, en el que reyes y ángeles vestían ropajes vistosos y acartonados, al estilo medieval y pelucas doradas, se produjo un milagro lleno de encanto

13. FRANCISCO, *Discurso a la Curia Romana en ocasión de la presentación de las felicitaciones navideñas*, 21 de diciembre de 2019.

franciscano: el Niño Dios era un muñeco de madera, un *bambino*, y cuentan que cuando san Francisco lo abrazó, aquella imagen cobró vida en sus brazos»¹⁴.

Ante las imágenes de nuestra devoción, también nosotros nos sentimos mirados, porque no son meras pantallas, sino que en ellas es Dios mismo quien cruza su viva mirada con la nuestra, hasta el punto de que somos vistos por el Señor, alcanzados por el milagro de su Vida, de su Carne. Es esto lo que María santísima expresa en el canto del Magnificat al declarar que todas las naciones la llamarán bienaventurada porque ha sido alcanzada por la mirada vivificadora del Todopoderoso (cf. Lc 1, 48). Dios ha visto la Belleza manifestada en la humildad, anticipando de esta manera, en la pequeñez de María, la contemplación del «más hermoso de los hombres» (cf. Sal 45, 3), en el rostro doliente de quien, en su Pasión, aparece sin aspecto humano (cf. Is 52, 14) y que resucitado es proclamado como: «Santo y Feliz Jesucristo».

Queridos hermanos y hermanas: estemos atentos al lugar y al tiempo que nos han tocado vivir, y también a las personas con las que recorreremos el camino, y mirémoslas con amor y esperanza. A pesar de nuestra pobreza y pequeñez, el Señor nos ha llamado a través de la hermandad, y nos envía a ser sus testigos ante los hombres. Respondamos con humildad y confianza, con toda la generosidad de que seamos capaces. Hoy más que nunca la Iglesia y el mundo necesitan unas hermandades vivas, ejemplares, eficaces, comprometidas. El papa Francisco, en el precioso mensaje que envió al congreso, nos proponía elevar una súplica a Dios «pidiéndole al Padre la eficacia evangelizadora de nuestro esfuerzo, al Hijo la belleza de nuestro testimonio de vida y al Espíritu Santo un corazón lleno de caridad escondida que nos permita llegar a los hombres, aún de forma silenciosa»¹⁵. Así lo haremos, confiando en la palabra del Señor, de la mano de María santísima, que nos guía en el camino. ¡*Duc in altum!*

14. G. K. CHESTERTON, *San Francisco*, 1999, Madrid: Ed. Encuentro, p. 138.

15. FRANCISCO, *Mensaje del Santo Padre Francisco al II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular*, Sevilla, diciembre de 2024.

PROGRAMA DEL CONGRESO

Día 4 de diciembre de 2024

Sesión de tarde

18.30. Acto de Apertura.

Altar del Jubileo de la S.I. Catedral.

Excmo. y Rvdm. Mons. BERNARDITO AUZA CLEOPÁS,
Nuncio apostólico en España y en el Principado de Andorra

Lectura del mensaje del Santo Padre para el Congreso

Excmo. y Rvdm. Mons. EDGAR PEÑA PARRA,
Sustituto de la Secretaría de Estado de la Santa Sede

Discurso de apertura del Congreso

Saludos de:

Ilmo. Sr. D. FRANCISCO VÉLEZ DE LUNA,
Presidente del Consejo de Hermandades y Cofradías de la ciudad de Sevilla

Excmo. Sr. JOSÉ LUIS SANZ RUIZ,
Alcalde de la ciudad de Sevilla

Excmo. Sr. D. JUAN MANUEL MORENO BONILLA,
Presidente de la Junta de Andalucía

Excmo. y Rvdm. Mons. JOSÉ ÁNGEL SAIZ MENESES,
Arzobispo de Sevilla

19.15. Ponencia 1: «La misión evangelizadora, alma de las Hermandades».

Ponente: Excmo. y Rvdm. Mons. SALVATORE FISICHELLA,
Pro Prefecto del Dicasterio para la Evangelización

Presenta: Excmo. y Rvdm. Mons. JESÚS CATALÁ IBÁÑEZ,
Obispo de Málaga

20.30. Celebración eucarística. Preside la imagen de Nuestra Señora de Valme, Protectora de Dos Hermanas.

Preside: Excmo. y Rvdmo. Mons. EDGAR PEÑA PARRA,
Sustituto de la Secretaría de Estado de la Santa Sede

Día 5 de diciembre de 2024

Sesión de mañana

10.00. Ponencia 2: «Las hermandades: casa y escuela de vida cristiana, comunión y sinodalidad».

Trascoro de la S.I. Catedral.

Ponente: S.E.R. Card. KEVIN JOSEPH FARRELL,
Prefecto del Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida
Presenta: Ilma. Sra. D^a. REYES MUÑIZ GRIJALVO

11.00. Mesa Redonda 1: «Arte y estética»

Prof. Dr. D. ANTONIO JOAQUÍN SANTOS MÁRQUEZ,
«El arte de la platería al servicio de la piedad popular en el culto a la Eucaristía y a la Virgen María en Andalucía»
Universidad de Sevilla

Prof. Dra. D^a. ARACELI MONTERO MORENO,
«El reto de la conservación y restauración del patrimonio de carácter religioso»
Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico

Prof. Dr. D. JUAN JESÚS LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ,
«La función de la imagen sagrada. La escultura procesional»
Universidad de Granada

Prof. Dr. D. FRANCISCO MONTES GONZÁLEZ,
«Andalucía y América: una encrucijada de devociones»
Universidad de Sevilla

Modera: Prof. Dr. D. JOSÉ RODA PEÑA,
Catedrático de Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla

13.00. Ponencia 3: «La inserción de la piedad popular en la Iglesia local».

Ponente: Prof. Dr. D. DARIO VITALI,
Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)

Presenta: Dra. D^a. LOURDES SIVIANES FERRERA DE CASTRO
Doctora en Derecho

Sesión de tarde

19.00. Ponencia 4: «Oración y liturgia en la propuesta de santificación de las Hermandades».

Altar del Jubileo de la S.I. Catedral.

Ponente: S.E.R. Card. MARCELLO SEMERARO,
Prefecto del Dicasterio para las Causas de los Santos

Presenta: Excmo. y Rvdmo. Mons. RAFAEL ZORNOZA BOY
Obispo de Cádiz-Ceuta

20.30. Celebración eucarística. Preside la imagen de Nuestra Señora de Setefilla, Patrona de Lora del Río.

Altar del Jubileo de la S.I. Catedral.

Preside: Excmo. y Rvdmo. Mons. BERNARDITO AUZA CLEOPÁS,
Nuncio apostólico en la Unión Europea

Día 6 de diciembre de 2024

Sesión de mañana

10.00. Ponencia 5: «La importancia de la formación para dar razón de la esperanza».

Trascoro de la S.I. Catedral.

Ponente: S.E.R. Card. JOSÉ TOLENTINO DE MENDONÇA,
Prefecto del Dicasterio para la Cultura y la Educación

Presenta: Excmo. y Rvdmo. Mons. DEMETRIO FERNÁNDEZ GONZÁLEZ,
Obispo de Córdoba

11.00. Mesa redonda 2: «Liturgia, historia y derecho».

Prof. Dr. D. MARTÍN SERRANO VICENTE,
«Cofradías y Derecho en el siglo XXI: ¿Hacia un cambio de paradigma?»
Universidad de Sevilla

Rvdo. Sr. D. GONZALO GUZMÁN,
«Liturgia y piedad popular. Un caso serio»
Director de la revista PHASE

Rvdo. Sr. D. FERMÍN LABARGA GARCÍA,
«El nacimiento de las primeras cofradías penitenciales españolas»
Universidad de Navarra

Prof. Dra. D^a. SILVIA MARÍA PÉREZ GONZÁLEZ,
«Mujeres y hermandades desde la Edad Media hasta la actualidad»
Universidad Pablo de Olavide

Modera: Prof. Dr. D. MANUEL GARCÍA FERNÁNDEZ,
Universidad de Sevilla

13.00. Ponencia 6: «*Memoria fraternitatis*. Culto, caridad y evangelización como expresión de fe y devoción en la historia de la Iglesia».

Ponente: Ilmo. Sr. D. Francisco Juan Martínez Rojas,
Deán de la Catedral de Jaén

Presenta: Prof. Dr. D. JOSÉ LEONARDO RUIZ SÁNCHEZ,
Universidad de Sevilla

Sesión de tarde

19.00. Ponencia 7: «La piedad católica popular: Sentido de la Fe, Religión Cristiana, Teología Teologal».

Altar del Jubileo de la S.I. Catedral.

Acceso para congresistas desde las 18:30 h. por Puerta de San Miguel (Avenida de la Constitución) y Puerta del Príncipe (Fray Ceferino González).

Ponente: Rvdo. D. CARLOS MARÍA GALLI,
Pontificia Universidad Católica de Argentina

Presenta: Ilmo. Sr. Rvdo. D. MANUEL PALMA RAMÍREZ
Presidente-decano Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

20.30. Celebración eucarística. Preside la imagen de
Nuestra Señora de Consolación, Patrona de Utrera.
Altar del Jubileo de la S.I. Catedral.

Preside: Excmo. y Rvdmo. Mons. LUIS ARGÜELLO GARCÍA,
Arzobispo de Valladolid y Presidente de la Conferencia Episcopal Española

Día 7 de diciembre de 2024

Sesión de mañana

10.00. Ponencia 8: «La piété populaire, par-delà rationalisme et superstition».
Trascoro de la S.I. Catedral.

Ponente: Prof. D. FABRICE HADJADJ,
Director del Instituto Philantropos

Presenta: Prof. Dr. D. EDUARDO FERRER ALBELDA,
Universidad de Sevilla

11.00. Mesa redonda 3: «Dimensión pastoral y social».

D. SANTIAGO PADILLA DÍAZ DE LA SERNA,
«Formamos parte de la Iglesia. Reflexiones sobre la dimensión
pastoral y social de las hermandades»
Presidente de la Hermandad Matriz del Rocío de Almonte

Ilmo. Mons. D. JOSÉ JAIME BROSEL GAVILA,
«La dinámica evangelizadora de la piedad popular»
Rector de la Iglesia Española de Nuestra Señora de Montserrat, Roma

Prof. Dra. D^a. MILAGROSA ROMERO SAMPER,
«El reformismo ilustrado ante la dimensión pastoral y social de las cofradías»
Universidad San Pablo-CEU

D.^a NATALIA PEIRO PÉREZ,
«La Evolución de la Dimensión Social de la Iglesia»
Secretaria de Cáritas España

Modera: Dr. D. JOAQUÍN RODRÍGUEZ MATEOS,
Doctor en Antropología y Archivero Facultativo del Estado

12.30. Ponencia 9: «Hacer presente el amor de Dios en medio de su pueblo».

Ponente: HERMANAS DE LA CRUZ

Presenta: Excmo. y Rvdmo. Mons. TEODORO LEÓN MUÑOZ,
Obispo titular de Mentesa y Auxiliar de Sevilla

13.30. Celebración eucarística. Preside la Santísima Virgen de los Reyes,
Patrona de la Archidiócesis de Sevilla.

Altar del Jubileo de la S.I. Catedral.

Preside: Excmo. y Rvdmo. Mons. JOSÉ MARÍA GIL TAMAYO,
Arzobispo de Granada

Día 8 de diciembre de 2024

Sesión de mañana

10.00. Conclusiones

Altar del Jubileo de la S.I. Catedral.

Excmo. y Rvdmo. Mons. JOSÉ ÁNGEL SAIZ MENESES,
Arzobispo de Sevilla

11.00. Santa Misa estacional, Preside la Santísima Virgen de los Reyes,
Patrona de la Archidiócesis de Sevilla.

Altar del Jubileo de la S.I. Catedral.

Preside: Excmo. y Rvdmo. Mons. JOSÉ ÁNGEL SAIZ MENESES,
Arzobispo de Sevilla

II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular

Caminando en esperanza

APERTURA

Sevilla, del 4 al 8 de diciembre de 2024

Alocución del Enviado Especial del Santo Padre

EXCMO. Y RVDMO. MONS. EDGAR PEÑA PARRA
Sustituto de la Secretaría de Estado de la Santa Sede

Excelencia Reverendísima Mons. José Ángel Saiz Meneses, Arzobispo de Sevilla;

Excmo. y Rvdmo. Sr. Nuncio de Su Santidad en España;

Excmo. Sr. Presidente de la Junta de Andalucía;

Excmo. Sr. Alcalde de Sevilla;

Ilustrísimo Sr. Presidente del Consejo General de Hermandades y Cofradías de Sevilla;

queridos hermanos en el episcopado, queridos sacerdotes;
señoras y señores:

En primer lugar, quisiera agradecerles la cálida acogida que me han brindado, así como la amabilidad de haberme asignado el discurso de apertura de este importante evento. Les trasmito, con mucho gusto, el saludo afectuoso del Santo Padre, asegurándoles también su acompañamiento espiritual en estos días de reflexión. Quisiera también dar en su nombre la más cordial bienvenida a todos los que participan en este Segundo Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular, bajo el lema inspirador «Caminar en esperanza».

Como miembros de una comunidad de fe, nos adentramos en un tiempo de encuentro, reflexión, oración y comunión, en busca de una comprensión más profunda del significado y la importancia de las hermandades y cofradías en la Iglesia de hoy, mientras vamos avanzando por los senderos de la vida espiritual, confiando en el Señor Jesús y bajo la mirada de la Madre de Dios.

La hermosa ciudad de Sevilla, cuyas calles irradian la riqueza de siglos de historia, fe y tradición, nos acoge estos días en su majestuosa Catedral, «crisol

de culturas y fusión de estilos», donde celebramos este encuentro internacional dedicado a una realidad tan arraigada en el corazón y la vida de este pueblo.

1. CAMINAR EN ESPERANZA

El lema del congreso, «Caminar en esperanza», nos remite, sin ninguna duda, a la Sagrada Escritura. En efecto, la Biblia nos ofrece muchos ejemplos de personas que han caminado como peregrinos, fiándose de la promesa de Dios, incluso en medio de muchas pruebas y tribulaciones. Recordemos a Abrahán que, obedeciendo la voz de Dios, salió de su tierra con la promesa divina de convertirse en padre de muchas naciones. A Moisés que, con el auxilio del Señor, guio al pueblo de Israel a través del desierto hacia la tierra prometida. Y así como ellos, encontramos muchos personajes más del Antiguo y del Nuevo Testamento. Fue la esperanza puesta en Dios la fuerza que los sostuvo en su camino. En la Carta a los Romanos, san Pablo dice que la virtud esperanza no descansa en nuestras propias fuerzas, sino en el poder transformador de Dios que obra en nosotros y a través de nosotros (*cf. Rm 15, 13*).

Con la convicción de que «la esperanza no defrauda» (*Rm 5, 5*), les formulo mis sinceros votos a fin de que el testimonio de las grandes figuras de la historia de la salvación sean para ustedes ejemplo y estímulo, de tal manera que estos días de congreso lleguen a ser un tiempo de verdadera renovación espiritual, así como de fortalecimiento comunitario; y apoyados en el Dios de la esperanza, encuentren juntos los recursos necesarios para seguir adelante con certeza y determinación en el común camino de fe.

2. EL FUNDAMENTO DE LA VIDA CRISTIANA

El fundamento de la vida de todo cristiano y, por tanto, de cada hermandad y cofradía, es el Señor. Como nos dice el Catecismo de la Iglesia católica, el santo bautismo es «el pórtico de la vida en el espíritu [...]. Por el Bautismo somos liberados del pecado y regenerados como hijos de Dios, llegamos a ser miembros de Cristo y somos incorporados a la Iglesia y hechos partícipes de su misión» (n. 1213). El bautismo, pues, identifica a cada cristiano con Jesús, lo «reviste de Cristo» «luz verdadera que, al venir a este mundo, ilumina a todo hombre» (*Jn 1, 9*).

Es el Señor quien da orientación y sentido a la pertenencia a las cofradías y hermandades, que deben cimentarse siempre en Jesucristo, piedra angular (*cf. Ef 2, 20*), para que no pierdan su identidad y cometido.

3. LA LLAMADA A LA SANTIDAD

La llamada a la santidad es un camino de «configuración con Cristo» común a todos los bautizados. La santidad es, ante todo, un don de Dios que nos introduce en la intimidad de la vida trinitaria y nos permite unirnos a Cristo, para vivir, con la gracia del Espíritu Santo, como hijos de Dios, dispuestos a cumplir a fondo su voluntad. Este camino no se recorre apoyados en el propio esfuerzo, sino en la gracia de Dios.

Nos lo recuerda el papa Francisco en la exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* cuando señala que «todos estamos llamados a ser santos viviendo con amor y ofreciendo el propio testimonio en las ocupaciones de cada día, allí donde cada uno se encuentra» (n. 14). De hecho, es la gracia recibida en el sacramento del bautismo la que está llamada a fructificar en un camino de santidad (cf. *ibid.*, n. 15). La gracia es la que toma la iniciativa, de manera que «sólo a partir del don de Dios, libremente acogido y humildemente recibido, podemos cooperar con nuestros esfuerzos para dejarnos transformar más y más» (*ibid.*, n. 56).

Es esta vocación bautismal a la santidad de cada uno de sus miembros, la que permite a las hermandades y cofradías, ayudadas por la piedad popular hecha vida concreta, llevar adelante la misión de ser testigos creíbles de la santidad de Dios en medio de la sociedad. Por ende, para llevar a cabo esta misión es urgente cuidar en la vida de las hermandades y cofradías una seria formación espiritual, acompañada de un estímulo continuo al ejercicio de las virtudes, teniendo como referencia los ejemplos de perfección cristiana que no faltan en la historia de sus asociaciones. En efecto, muchos de sus hermanos y hermanas, con valentía y fe, se han distinguido a lo largo de los siglos como sinceros y generosos obreros del Evangelio, llegando, en no pocos casos, hasta el sacrificio de la propia vida. Los invito a que sigan sus pasos.

Hoy es más necesario que nunca cultivar un verdadero impulso ascético y misionero para afrontar los numerosos desafíos de la época moderna y contrarrestar los límites de la cultura contemporánea, en la que se manifiestan «la ansiedad nerviosa y violenta que nos dispersa y nos debilita; la negatividad y la tristeza; la acedia cómoda, consumista y egoísta; el individualismo, y tantas formas de falsa espiritualidad sin encuentro con Dios que reinan en el mercado religioso actual»¹. Para oponerse a esas situaciones perniciosas, quisiera señalar algunas actitudes que permitan reflejar la imagen de Cristo en el seno de las hermandades y cofradías.

1. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate*, n. 111.

4. LA FRATERNIDAD, SIGNO DISTINTIVO

La fraternidad es el antídoto al aislamiento contemporáneo. Las hermandades, que han existido a lo largo de la historia en diversas formas y bajo diferentes nombres, han constituido siempre una «viva experiencia espiritual» (cf. *Documento de Aparecida*, 259) y un reflejo de fe, devoción y vida eclesial comunitaria. Estas instituciones han desempeñado, además, un papel fundamental en la cohesión social, en el apoyo mutuo y en la promoción de valores morales cristianos. Con la vida en hermandad se supera el aislamiento y la soledad, porque «la santificación es un camino comunitario»², fraternal, en el que la comunidad «que preserva los pequeños detalles del amor, donde los miembros se cuidan unos a otros y constituyen un espacio abierto y evangelizador, es lugar de la presencia del Resucitado que la va santificando según el proyecto del Padre» (*ibid.*, n. 145).

En este contexto, es importante recordar cómo la pertenencia a una cofradía o a una hermandad no es algo aleatorio, sino un hecho que está íntimamente ligado a la pertenencia familiar. La familia cristiana, «iglesia doméstica», al generar a sus hijos, se convierte en la primera y principal encargada de transmitirles el misterio salvífico de Dios. Los padres son los primeros anunciadores de la fe para sus hijos. Es un hecho que en países donde la fe ha sido perseguida durante mucho tiempo, esta ha sido preservada y transmitida gracias a los padres. La vida de fe de las familias ha moldeado, durante generaciones, los hábitos y prácticas religiosas. Es apropiado que los padres transmitan a sus hijos este espíritu sencillo y fuerte, viviendo su relación con Dios en todas las circunstancias de la existencia, no solo extraordinarias, sino también comunes.

Las cofradías no son simples sociedades de ayuda mutua o asociaciones filantrópicas, tampoco conglomerados sin enganche sobrenatural ni grupos que buscan favorecer y proteger intereses personales y corporativos.

Son un conjunto de hermanos que, queriendo vivir el Evangelio con la certeza de ser parte viva de la Iglesia, se proponen poner en práctica el mandamiento del amor que impulsa a abrir el corazón a los demás, especialmente a los que están atravesando dificultades y carencias. La fraternidad se refleja en el vínculo de hermandad que une a todos los miembros de su comunidad, en el respeto mutuo que prevalece y en el apoyo concreto en tiempos de alegría y de dolor. La fraternidad permite construir relaciones auténticas y duraderas que sostienen en la peregrinación espiritual y en la vida cotidiana.

Entre los desafíos más significativos en la actualidad están el individualismo, la creciente secularización y los cambios culturales que afectan a nuestras sociedades. Las hermandades y cofradías, que desempeñan un papel vital

2. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate*, n. 141.

tanto en la cohesión comunitaria como en la transmisión del Evangelio, afrontan hoy el reto de mantener relevancia y atractivo para las generaciones más jóvenes, al igual que para aquellos que se alejaron de la vida de la comunidad eclesial. En este sentido, las hermandades y las cofradías, en la vivencia fraterna de la piedad popular, pueden constituir un testimonio de esperanza, especialmente cuando, a través de sus prácticas de piedad, del ejercicio concreto de la caridad y de la capacidad para construir puentes de entendimiento y reconciliación, cumplen con su misión de ser signos auténticos de la presencia del Señor en medio de su pueblo santo; contribuyendo, además, en un tiempo fracturado, a la instauración de una cultura del perdón y de la fraternidad, en la que nadie resulta excluido.

Respondiendo a su vocación, podrán seguir siendo en la sociedad escuelas populares de fe vivida y talleres de santidad, «fermento» y «levadura» evangélica, y contribuir a suscitar la renovación espiritual que todos deseamos.

5. LA AMISTAD CON CRISTO: FUENTE DE LA VERDADERA ALEGRÍA

La santidad a la que llama el Señor, vivida en el seno de las hermandades y cofradías, tiene como referencia la alegría. A tal propósito, las palabras de san Pablo a los cristianos de Filipos continúan siendo vigentes hoy en día: «Alégrese siempre en el Señor. Vuelvo a insistir, alégrese» (*Flp* 4, 4). Y el papa Francisco nos explica que, no obstante, haya «momentos duros, tiempos de cruz, [...] nada puede destruir la alegría sobrenatural, que “se adapta y se transforma, y siempre permanece al menos como un brote de luz que nace de la certeza personal de ser infinitamente amado, más allá de todo”³. Es esta la alegría que se vive en comunión; se comparte y se reparte; se percibe y se multiplica en el ejercicio del amor fraterno.

Es a través de la adoración a Dios en la liturgia, de la participación en los sacramentos, especialmente en la Santa Misa de los domingos, de la dedicación a la oración y del compromiso de vivir de acuerdo con los principios de la fe como las hermandades y cofradías siguen encontrando alegría, inspiración y fortaleza para enfrentar los desafíos de la vida y ayudar al crecimiento de la relación de los hermanos con Dios. Por eso resulta especialmente importante que la liturgia, y específicamente la Eucaristía, fuente y cima de la vida y de la misión de la Iglesia tengan un lugar preeminente en la vida de sus asociaciones⁴.

Además de la vida litúrgica, también forma parte fundamental de la vida de ustedes como hermanos y cofrades la piedad popular «presente de diversas

3. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate*, n. 125.

4. Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución *Lumen gentium*, n. 11.

formas en todos los sectores sociales [...], “refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer” (Documento de Aparecida, 258), porque la piedad popular es una realidad viva en la Iglesia y de la Iglesia. Su fuente se encuentra en la presencia continua y activa del Espíritu de Dios en el organismo eclesial; su punto de referencia es el misterio de Cristo Salvador; su objetivo es la gloria de Dios y la salvación de los hombres; su ocasión histórica es el «feliz encuentro entre la obra de evangelización y la cultura».

Por eso, la Iglesia, y en modo especial el papa Francisco, tienen gran estima por la piedad popular y sus manifestaciones. Ha llamado la atención a los que la ignoran, la descuidan o la desprecian, para que tengan una actitud más positiva ante ella y consideren sus valores; no ha dudado, en presentarla como «un verdadero tesoro del pueblo de Dios».

Dado que la fe ha moldeado los hábitos y prácticas religiosas que se viven en el seno de las hermandades y cofradías, es apropiado que los padres transmitan a sus hijos este espíritu sencillo y fuerte, viviendo su relación con Dios en todas las circunstancias de la existencia, no solo extraordinarias, sino también en las de cada día. Por esta razón, no es de extrañar que la pertenencia, desde la infancia, a las cofradías y hermandades, que forma parte de la más íntima identidad familiar, se herede de padres a hijos.

Las prácticas y celebraciones de la piedad popular son una manera de expresar la fe en una amplia gama de expresiones; estas han ejercido y ejercen una gran influencia en la identidad de los pueblos y en la expresión externa de la fe profesada, y se han convertido en la manera con la que, desde tiempo inmemorial, el pueblo de Dios ha manifestado su amor y devoción al Señor, ha enriquecido su vida espiritual y fortalecido su identidad cristiana en medio de cada cultura, convirtiéndose en un ámbito privilegiado para el encuentro personal con el Señor. La religiosidad popular —recordaba el papa Benedicto XVI en su discurso inaugural en *Aparecida*—, «es expresión de una piedad cristológica bajo distintas formas: el amor a Cristo sufriente, al Dios de la compasión, el Dios que nos ama hasta entregarse por nosotros, el amor al Señor presente en la Eucaristía, el Dios cercano a los pobres, el Dios del amor hasta la Cruz».

Desde hace siglos, las hermandades y cofradías han sido también pilares fundamentales de la identidad del pueblo sevillano.

Muchas de ellas, promovidas por personas llenas de amor cristiano, se convirtieron pronto en asociaciones de fieles laicos dedicadas a poner de relieve algunos rasgos de la piedad popular vinculados a la vida de Jesucristo, especialmente en el misterio de su pasión, muerte y resurrección, a la devoción a la Virgen María y a los santos, uniendo casi siempre a estas manifestaciones, obras concretas de misericordia y de solidaridad. Las hermandades y la piedad popular pueden ofrecer hoy un consuelo espiritual y un sentido de pertenencia para que aquellos que buscan significado y trascendencia en sus vidas puedan

encontrarse con Jesucristo, fuente de la verdadera alegría, porque cuando estas manifestaciones se traducen en expresión social, se convierten en un testimonio gozoso de la propia fe a los ojos de los no creyentes y en un estímulo para los débiles.

6. TESTIMONIO DE VIDA EVANGÉLICA EN EL MUNDO ACTUAL

Las hermandades y cofradías, revitalizando con la luz del Evangelio la dimensión espiritual de las prácticas de piedad, siguen atrayendo a muchos a la fe, por la vía de la belleza y del amor eclesiales, al mismo tiempo que van entretejiendo una red de devoción, fraternidad y compromiso social que involucra cada aspecto de la vida de la comunidad. Estas corporaciones se han convertido así en faros constantes de la confesión de fe en tiempos de oscuridad y ejemplos vivos de compasión cristiana, «a fin de que la señal de Cristo resplandezca con más claridad sobre la faz de la Iglesia»⁵. Como organizaciones de la Iglesia, las cofradías han fortalecido los lazos comunitarios, pero también continúan todavía hoy desempeñando un papel importante en la vida cultural y política. En América Latina, por ejemplo, las hermandades han ejercido un papel crucial en la evangelización y en la preservación de la identidad cultural de las comunidades locales. En este sentido, el papa Francisco pone de relieve que «las formas propias de la religiosidad popular son encarnadas, porque han brotado de la encarnación de la fe cristiana en una cultura popular»⁶.

En este congreso, ustedes se reúnen no solo para celebrar sus tradiciones, sino también para reflexionar sobre su significado en el mundo contemporáneo, recordando, como enseña el papa, que «en la piedad popular, por ser fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar» porque «las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización»⁷.

También hoy, las hermandades y la piedad popular han experimentado cambios significativos, debido a la influencia cultural y a la globalización. Si bien algunas tradiciones se han mantenido intactas, otras han ido incorporando nuevas formas de expresión y participación. Pues la piedad popular «se trata de una realidad en permanente desarrollo, donde el Espíritu Santo es el agente principal»⁸. Su capacidad para expresar la fe a lo largo del tiempo

5. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución *Lumen gentium*, n. 15.

6. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 90.

7. *Ibidem*, n. 126.

8. *Ibidem*, n. 122.

es un testimonio de su relevancia perdurable en la vida de la Iglesia y en la experiencia religiosa de los cristianos. Estas instituciones han resistido la prueba del tiempo, manteniendo viva la llama de la fe y del amor en un mundo en constante cambio. En la secularización que amenaza a nuestra sociedad, la piedad popular, siendo «una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia, y una forma de ser misioneros» (*Documento de Aparecida*, 264), constituye «una poderosa confesión del Dios vivo que actúa en la historia y un canal de transmisión de la fe» (*ibid.*).

7. CONCLUSIÓN

En medio de estos cambios y desafíos contemporáneos, la Iglesia los necesita especialmente a ustedes, queridos amigos y amigas, para llevar el anuncio del Evangelio de la caridad a todos, recorriendo caminos antiguos y nuevos.

Que sus hermandades y cofradías, arraigadas en el sólido fundamento de la fe en Cristo, con la singular multiplicidad de dones y la vitalidad que las distingue, han de seguir difundiendo el mensaje de la salvación en medio de la sociedad, haciéndose presentes en las múltiples fronteras de la nueva evangelización. Es crucial, para ello, recordar y reafirmar los valores fundamentales que han definido la piedad popular a lo largo de los siglos; valores que no son meros principios abstractos sino los cimientos sobre los cuales se construye la propia misión como comunidad cristiana de fe, llamada permanentemente a la santidad.

La Santísima Virgen María es transparencia de esta santidad. En su mirada materna encontramos la mirada misericordiosa que Dios dirige a cada uno de nosotros. A ella, Madre del Redentor, Virgen de la Esperanza, encomendamos los frutos de este congreso, para que el Señor conceda a todas las hermandades y cofradías renovarse en el amor a Dios y a los hermanos.

Bienvenida

ILMO. SR. D. FRANCISCO VÉLEZ DE LUNA
Presidente del Consejo de Hermandades y Cofradías de la ciudad de Sevilla

Excmo. y Rvdmo. Sr. Delegado Pontificio para el Congreso.
Excmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo de Sevilla.
Excmo. Sr. Presidente de la Junta de Andalucía.
Excmo. Sr. Alcalde de Sevilla.
Excelentísimas e ilustrísimas autoridades.
Congresistas, cofrades, señoras y señores.

En la conferencia inaugural del curso cofrade del 7 de noviembre de 2022, el Sr. arzobispo, D. José Ángel Saiz Meneses, anunció la celebración en nuestra ciudad del II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular, al cumplirse los veinticinco años del primero, que tuvo lugar en 1999.

Con la celebración de este congreso se desea poner de relieve la importancia de la religiosidad popular en nuestra tierra, auténtica muestra de realidad eclesial que constituye un verdadero dique de contención frente a la ola de relativismo y consumismo que atravesamos, males de nuestro tiempo, ante los que repetidamente nos han alertado los últimos pontífices: san Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco.

Las hermandades tienen una forma característica de llevar a cabo sus celebraciones. Ahí están nuestros cultos solemnes, en los que se cuida hasta el más mínimo detalle: celebrantes, liturgia, música, acólitos, etc. Cultos que, afortunadamente, hacen que nuestros templos se llenen de cofrades, que expresan así su Fe y su amor a Dios y a la Santísima Virgen a través de la honda devoción que profesan a sus titulares.

Sinceramente pensamos que, desde el anterior Congreso, hace veinticinco años, se han hecho importantes avances en aspectos tan fundamentales como la Formación o la Caridad, ya sea a título individual de cada hermandad o a nivel grupal.

Ahora, somos convocados a conocer en profundidad cuanto llevamos a cabo, no por pura autocomplacencia, sino para profundizar en nuestras raíces y en nuestro quehacer, contribuyendo decididamente a la ineludible tarea de contribuir a la edificación del Reino de Dios y a la llamada a la santificación de todas las almas.

Somos conscientes de la importancia del encuentro que hoy se inaugura, que trasciende las fronteras de nuestra ciudad, sobre la que se va a focalizar la mirada de toda la Iglesia durante unos días, y para la que debemos ser todo un referente.

El lema de este congreso, «Caminando en esperanza», entronca directamente con el del Año Jubilar convocado por el Santo Padre el pasado 9 de mayo, «Peregrinos de la esperanza». En la bula pontificia *Spes non confundit* («La esperanza no defrauda»), el papa Francisco señala que la esperanza es una virtud *«que nace del amor y se funda en el amor que brota del Corazón de Jesús traspasado en la cruz»*.

No puedo dejar de expresar mi agradecimiento por su disponibilidad y colaboración al Excmo. Cabildo Metropolitano y a las hermandades, cuyas imágenes titulares participan en la solemne procesión de clausura, todas ellas devociones profundamente arraigadas en esta tierra de María Santísima: Nuestra Señora de Consolación, Nuestra Señora de Setefilla, Nuestra Señora de Valme, Nuestro Padre Jesús del Gran Poder, Santísimo Cristo de la Expiración (el Cachorro), Nuestra Señora de la Esperanza (Triana), María Santísima de la Esperanza Macarena y Nuestra Señora de los Reyes.

Deseo fervientemente que el congreso proporcione abundantes frutos y que los mismos perduren en el tiempo. Solo así aportaremos nuestro grano de arena a la sinodalidad que el Santo Padre nos demanda, que no es otra cosa que «caminar juntos» en comunión, participación y misión. Esa será nuestra tarea —personal y colectiva— a la ineludible tarea a la que todos —como católicos y cofrades— estamos convocados: contribuir a la edificación del Reino de Dios, *«el Reino eterno y universal, el Reino de la verdad y de la vida, el Reino de la santidad y de la gracia, el Reino de la justicia, el amor y la paz, que Tú nos alcanzaste con tu Pasión, Muerte y Resurrección»*.

Muchas gracias.

Bienvenida

EXCMO. SR. JOSÉ LUIS SANZ RUIZ
Alcalde de la ciudad de Sevilla

Excmo. y Rvdmo. Sr. enviado de Su Santidad, Excmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo de Sevilla, Excmo. Sr. Presidente de la Junta de Andalucía, Excmo. y Rvdmo. Sr. Nuncio, Ilmo. Sr. Presidente del Consejo General de Hermandades y Cofradías, Ilma. Sra. consejera de Cultura y Deportes, portavoces del Partido Popular, del Partido Socialista, de Vox, delegado del Gobierno, delegado del Gobierno de la Junta de Andalucía, tenientes de alcalde, rectores, delegado de Defensa, estimados congresistas.

Lo primero, evidentemente, es daros la bienvenida a Sevilla y a este acontecimiento histórico para la ciudad. Las hermandades, los cofrades y toda la Iglesia universal se concentran hoy en Sevilla. Es para mí un honor daros la bienvenida a esta ciudad que, como define nuestro arzobispo, es la capital mundial de las hermandades; las entidades más vertebradoras en nuestra ciudad y en cada rincón de la provincia de Sevilla, superando la cifra de 700 corporaciones. Como alcalde de Sevilla, supone un inmenso orgullo acogeros en nuestra ciudad y poner desde el ayuntamiento nuestro granito de arena para que este acontecimiento sin precedentes salga perfecto. Un congreso único que va a acoger estos días ponencias y conciertos de primer nivel, numerosas exposiciones en diferentes espacios de la ciudad, cultos y una importante acción social que lleva asociada este congreso.

También quiero hacer mención especial a la procesión de clausura que cerrará este congreso y en la que el ayuntamiento pone su granito de arena para que sea todo un auténtico éxito. Un despliegue sin precedentes en el que trabajarán todos los servicios municipales a los que ya agradezco de antemano su esfuerzo. Un evento que reforzará a la ciudad como ancla de esperanza para el mundo cristiano y que nos colocará de nuevo en el mapa como expertos también en la organización de grandes eventos internacionales.

Sevilla aún recuerda las visitas del papa san Juan Pablo II que marcaron un antes y un después en este tipo de acontecimientos. Pocas décadas después, la ciudad vuelve a exponer su forma de entender la fe con este evento único que permitirá ver en nuestras calles a las grandes devociones de la ciudad y que dejarán estampas para la historia.

Sin más, quiero desearos que recojáis los mejores frutos estos días, que caminemos en esperanza como reza el lema del II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular.

Y vuelvo a reiterar el agradecimiento a todos los que habéis hecho posible este congreso, os deseo que disfrutéis estos días de Sevilla, la capital mundial de las hermandades.

Bienvenida

EXCMO. SR. D. JUAN MANUEL MORENO BONILLA
Presidente de la Junta de Andalucía

Excmo. y Rvdmo. monseñor, Enviado del Santo Padre. Excmo. y Rvdmo. monseñor José Ángel, arzobispo de Sevilla. Estimado y querido José Luis Sanz, alcalde de esta ciudad de Sevilla. Presidente del Consejo General de Hermandades y Cofradías de la ciudad de Sevilla, al que también felicito y agradezco el enorme esfuerzo que se ha realizado por parte de él y de todo su equipo. Excmo. y Rvdmo. monseñor, Nuncio Apostólico en España. Sres. arzobispos y obispos, Cabildo Catedral, consejera de Cultura, subdelegado, delegado del Gobierno, secretario general del Congreso, Joaquín de la Peña, hermanos mayores y miembros de las hermandades y cofradías, señoras y señores.

Igual que decía mi antecesor en el uso de la palabra, el alcalde de Sevilla, sean bienvenidos a Andalucía, uno de los lugares en el mundo con mayor densidad de hermandades, donde la fe y la devoción se viven con suma intensidad, estando sumamente enraizada en nuestra forma de ser, en nuestra forma de sentir y en nuestra forma de relacionarnos. Bienvenidos a esta Sevilla mariana, en la que los años se cuentan por los días que faltan para un nuevo Domingo de Ramos. Y bienvenidos a este templo imponente que es su Catedral, y a su celeberrima vigía, la Giralda, la torre de la fe de Sevilla, como la llamó nuestro añorado periodista y pregonero José Luis Garrido Bustamante, tristemente fallecido hace tan solo una semana.

Un cuarto de siglo después, tenemos el honor y el privilegio de celebrar este II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular. El mundo ha cambiado muchísimo desde 1999, pero lo que no ha cambiado, sino que se ha incrementado, es el papel destacado que nuestras hermandades desempeñan en nuestra sociedad.

Como presidente del Gobierno de Andalucía, siempre he reconocido su labor admirable todos los días del año. Una misión que no es flor de una

semana, por extraordinaria que sea nuestra Semana Santa, sino que es el sostén y la esperanza para numerosas personas y para muchas familias vulnerables. Para todo eso y mucho más están nuestras hermandades, fértil semillero de valores y acciones ejemplares que nos ayudan a construir una sociedad mejor. Razón de más para que mi Gobierno colabore con ella, al igual que con la Iglesia, especialmente a la hora de proteger, mantener y divulgar el riquísimo patrimonio que atesora, y para ello hemos reactivado la Comisión Iglesia-Junta de Andalucía, que es la mejor garantía para velar por un legado del que el pueblo andaluz se siente tan orgulloso.

Además, como cofrade que soy, he podido comprobar cómo la vida en torno a nuestras hermandades ha acercado a muchísima gente a la fe, a la Iglesia, especialmente a los más jóvenes. Hablo de la Semana Santa, pero también de las romerías que hay en nuestra tierra, como la de la Virgen del Rocío, la Virgen de la Cabeza y muchas otras, por numerosos pueblos y ciudades de nuestra tierra, que conforman un fenómeno muy nuestro, que vive con especial pasión en el sur de Europa.

Y antes de concluir, no puedo dejar de expresar mi agradecimiento a todas las personas y entidades que se han esforzado, y me consta que se han esforzado muchísimo para dar precisamente altura, hondura y repercusión a una cita de esta trascendencia.

Andalucía y Sevilla vuelven a hacer gala de su condición de privilegiado faro espiritual, a través de la modélica acción de sus hermandades y de la pasión con que viven sus creencias millones de andaluces y andaluzas de todas las generaciones y condiciones sociales.

Desde aquí se irradia al mundo, hoy más que nunca, motivos para la esperanza, para la concordia y la paz, en un mundo en guerra y cada vez más deshumanizado. Gracias a los que nos acompañan desde tantos puntos del planeta, porque podrán ser testigos del latido devocional de esta bendita tierra. Disfruten de la ciudad y déjense cautivar por alguna de sus esencias más distinguidas. Muchísimas gracias.

Saludo a los participantes en el II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular

EXCMO. Y RVDMO. MONS. JOSÉ ÁNGEL SAIZ MENESES
Arzobispo de Sevilla

Excmo. y Rvdmo. Sr. sustituto de la Secretaría de Estado, enviado especial del Santo Padre Francisco; Excmo. y Rvdmo. Sr. Nuncio de Su Santidad en España; Excmo. Sr. presidente de la Junta de Andalucía; Excmo. Sr. alcalde de Sevilla; Ilmo. Sr. presidente del Consejo General de Hermandades y Cofradías de Sevilla; eminentísimo Sr. cardenal; Excelentísimos Srs. arzobispos y obispos; excelentísimas autoridades eclesiásticas, civiles, militares, y académicas. Saludo también a los responsables de la organización, a los hermanos mayores y miembros de hermandades, y a todos los fieles que habéis venido a Sevilla para participar en el II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular, que iniciamos «Caminando en esperanza».

Transcurridos veinticinco años desde el primer congreso, convocado por el recordado cardenal Carlos Amigo Vallejo, OFM, volvemos a recorrer juntos los caminos de la esperanza conscientes de que mientras conversamos y discutimos en el camino, Jesús en persona se hará presente y caminará junto a nosotros como hizo con los discípulos de Emaús (*cf.* Lc 24, 15). Hemos de permitir que nos abra los ojos del corazón para reconocerlo, hemos de dejar que nos ayude a encontrar en Él el sentido y la razón de nuestra esperanza en esta difícil y apasionante etapa de la historia.

Las hermandades están llamadas a salir al encuentro de los hombres y mujeres de hoy para descubrir sus gozos y esperanzas, sus tristezas y angustias,

en especial de los más pobres y necesitados¹, y entablar con ellos un diálogo verdadero y profundo, y propiciar un encuentro con Cristo que sea el comienzo de una vida nueva, de una relación personal con el Señor. Esta debe ser su alma y su identidad más profunda, que comporta una entrega decidida a la evangelización y a la pastoral de la Iglesia. La piedad popular ha de situarse en relación estrecha con la misión de la Iglesia y la transmisión de la fe, de manera que las hermandades puedan ofrecer un itinerario que contribuya a que muchas personas abran la mirada a la belleza de la experiencia cristiana. El desarrollo de este congreso renovará en nosotros la llamada a ponernos en camino e ir al mundo entero y proclamar el Evangelio (cf. Mc 16, 15), y la conciencia de que esta misión únicamente puede llevarse a cabo desde una vida espiritual intensa y una formación cristiana sólida.

Por otra parte, las hermandades han de ofrecer un testimonio creíble de la fraternidad que les da nombre. Llevan inscrita la condición de «hermanos», de ser una familia, una «casa y escuela de comunión»². El motivo que nos reúne estos días es precisamente vivir un encuentro de fraternidad, compartir las experiencias y reflexiones de cada uno, complementarnos y enriquecernos mutuamente. Las hermandades son células vivas, piedras vivas, un «modo concreto de sentirse parte de la Iglesia»³. Os pido que nunca os canséis de anunciar el Evangelio por medio del testimonio de la comunión, que seáis un verdadero pulmón de fe y vida cristiana, signo de la gran riqueza y de la variedad de expresiones en las que todo se reconoce en su unidad.

Y, por último, quisiera insistir en la llamada a ser faros de caridad en un mundo cargado de luces y sombras, de oscuridades y desafíos. A lo largo de su historia, las hermandades han sido ejemplo de servicio y amor, por medio de iniciativas con las que han puesto remedio a situaciones de dolor e indignidad, situándose al lado de los más pobres y necesitados. La compasión es un camino privilegiado para cimentar la justicia, ya que, ponerse en el lugar del otro, no solo nos permite conocer sus sufrimientos, dificultades y miedos, sino también descubrir su valor único y precioso, en una palabra: su dignidad. Que vuestras acciones continúen siendo pruebas significativas de la misericordia de Dios, que conduce a tender la mano a quienes más lo necesitan. Sed misioneros de la ternura de Dios, que siempre nos espera, nos perdona y nos ama.

Estas actitudes y convicciones serán objeto de estudio, análisis y reflexión durante el congreso que nos reúne, con el fin de poder dar respuesta a los desafíos del mundo de hoy, y de llevar a cabo nuestra misión con lucidez y eficacia.

1. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* n. 1.

2. Cf. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 43.

3. V CONFERENCIA GENERAL DEL CELAM, *Documento de Aparecida*, 13 al 31 de mayo de 2007, n. 264.

La lucidez nace de una mirada nueva sobre la realidad, atravesada por la fe. Cada momento de la historia es un *kairós*, un tiempo de Dios, y también lo es nuestro tiempo. Pido al Señor, por intercesión de María santísima, que el trabajo de estos días sea rico en frutos para nuestro compromiso en las hermandades, en la Iglesia, en el mundo, para nuestra santificación personal y nuestro compromiso en la construcción del Reino de Dios en la tierra: reino de la verdad y la vida, reino de la santidad y la gracia, reino de la justicia, el amor y la paz. Muchas gracias.

II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular

Caminando en esperanza

PONENCIAS

Sevilla, del 4 al 8 de diciembre de 2024

Ponencia 1

Teología de las cofradías

EXCMO. Y RVDMO. MONS. SALVATORE FISICHELLA
Pro Prefecto del Dicasterio para la Evangelización

Para crear un contexto teológico sobre la importancia de la piedad popular, y en particular de las cofradías que expresan una parte significativa de ella, es necesario volver a la enseñanza del Concilio Vaticano II. El segundo capítulo de la Constitución *Dei Verbum*, que expone el gran tema de la Tradición, me parece la referencia más decisiva para expresar algunas consideraciones que pueden ayudar no solo a comprender la importancia del fenómeno de las cofradías esparcidas por el mundo entero desde hace siglos, sino sobre todo al rol que están llamadas a desempeñar hoy y mañana en la Iglesia.

LAS COFRADÍAS EN EL ÁMBITO DE LA TRADICIÓN

En algunos aspectos, estoy tentado a aplicar a las cofradías la expresión de Henri De Lubac cuando, reflexionando sobre el gran valor del pensamiento cristiano de los antiguos autores quedados en la sombra, se expresaba así: «Esta nube de testigos menores que con su mismo número atestiguan el vigor de una fecundísima tradición, más de cuanto habrían podido hacer algunos grandes nombres aislados, nos había sumido en una especie de estupor. Estaba ahí nuestro patrimonio familiar, del que muchos sospechaban apenas su existencia, más aún, por el cual alguno ostentaba incluso desprecio, no habiéndolo explorado seriamente. Era necesario entonces traer nuevamente a la luz su valor, y eso no se podía hacer sin entrar lo más profundamente posible en las perspectivas mismas de la época que se estudiaba. Nosotros hubiéramos completamente fallado, si en relación a ello no hubiésemos tenido al menos un cierto sentido de

nostalgia. No se trataba, sin embargo, de abogar por un retorno quimérico a sus métodos y a sus esquemas mentales. Hacerlos entrever, inspirar en ellos, de ser posible, el gusto retrospectivo, esta era nuestra ambición; y estamos cada vez más convencidos que similar resultado es seguramente una ventaja para el esfuerzo teológico de nuestro tiempo. Puesto que, sin que debamos copiar a los antiguos, se puede recabar mucho de un mejor conocimiento no solo de los frutos de su pensamiento, sino también de la linfa interna que los ha nutrido»¹.

Si fuésemos capaces de mirar la historia de las cofradías con estos ojos que tienen la intención de recordar la riqueza de la tradición del pasado para hacer más humano nuestro presente, entonces seríamos capaces de su auténtica revaloración histórica y teológica. Las cofradías pertenecen a un pasado que ha marcado nuestra historia de fe. Recuperar el tejido histórico donde nacieron y reconstruir el horizonte eclesial que ha provocado su origen, permitiría hacer surgir los motivos que impulsaron su nacimiento y consentiría encontrar las plenas motivaciones para su existencia. Diversos intentos ya han sido realizados en este sentido; sin embargo, parece faltar aún el horizonte teológico que permitiría tener una visión más coherente con el desarrollo de la vida de fe y el testimonio que se deriva. Las cofradías, por tanto, deben insertarse dentro de ese proceso de tradiciones que marca la gran tradición de la Iglesia.

Todo, entonces, vuelve al gran capítulo de la Tradición. En qué consiste, cómo se interpreta, cuáles contenidos le pertenecen y en cuáles condiciones se puede modificar, si es que se puede. Estos argumentos pertenecen a la vida cotidiana de la Iglesia de nuestros días. La respuesta que el teólogo está obligado a ofrecer no puede ser aquella simplista que viene de algunas partes propuesta con argumentos diversos: algunos comportamientos hoy ya no son entendidos; la Iglesia debe ir al mismo ritmo que los tiempos; faltan las bases racionales y todo se reduce a devocionismo... Semejantes expresiones que llevan en ellas algo de verdad, pero hacen sonreír porque muestran qué poca familiaridad se tiene con la naturaleza de la propia fe, qué limitada es la visión que reduce toda la Iglesia solo al Occidente, y qué miopía se esconde al sostener que estos tiempos sean de verdad los mejores.

La fe exige entrar en profundidad, no a detenerse en los *eslógenes* o en las repetitivas investigaciones sociológicas sobre la religiosidad que de vez en cuando muestran una tendencia de crisis y abandono de la práctica religiosa, sin mostrar, sin embargo, otras manifestaciones de la fe presentes, más allá de la participación en la eucaristía dominical y de la catequesis sacramental. Esta consideración puede ser extremadamente útil también para nosotros hoy, cuando se vive la tentación de descartar todo lo que ha marcado el pasado porque es incapaz de responder a las diversas cuestiones que surgen en el presente. Qué gran

1. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, Milán, 1982, 17-18.

arrogancia se ha manifestado en los recientes años al constatar que se desechan tradiciones solo porque son fruto de los siglos pasados. Si se tuviese al menos la humildad de retomar el significado que fue puesto en algunos signos, entonces se podría comprender el sentido que impulsó realizarlos. Probablemente, este proceso favorecería una comprensión más profunda y nos haría más cautos al clasificar todo demasiado rápido como «tradiciones pasadas».

No se puede estar movido por sueños nostálgicos de restauración, pero tampoco ceder apresuradamente y privarse de un necesario sentido histórico que favorece la comprensión de las culturas y de cómo se expresan. No es menos imprudente sostener que el pasado no tiene nada que enseñar ni siquiera a nuestros improvisados maestros del presente. El tiempo escapa, pero la historia permanece. Esta dimensión requiere que haya siempre discípulos dispuestos a escuchar y que estén disponibles a dejarse fascinar por las conquistas realizadas por un periodo. La discontinuidad como regla del progreso no tiene raíces profundas, y quererla seguir lleva a la esterilidad. La regla de la continuidad, en cambio, hace fecunda la obra del investigador porque lo introduce en un proceso, ciertamente más fatigoso, pero necesario para entrar en el espíritu del tiempo y comprender el sentido del movimiento en acto.

Regresan llenas de provocación las sabias palabras del filósofo: «La tradición es la fe viviente de los muertos, el tradicionalismo es la fe muerta de los vivos. Y supongo que debería agregar hasta qué punto es el tradicionalismo lo que le da tan nombre a la tradición»². Es precisamente así. ¡Quien hoy habla de Tradición es etiquetado rápidamente como tradicionalista y ha dejado de vivir! Demasiado instrumental e ingenua esta identificación, por no decir que quienes la realizan tienen una visión miope, a menudo producida por la ignorancia. La tradición es condición de vida, sin la cual no se da futuro. Debería estar bien convencido de esto al menos el teólogo. Quien tiene familiaridad con la comprensión del misterio, es muy consciente de que la misma composición de los textos fundamentales de la fe, como los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento, son en primer lugar el fruto de una tradición oral transmitida de generación en generación. Los estudios a este propósito son múltiples y de tal manera convincentes que no es necesario ir más allá³.

En la época de internet, sin embargo, todo esto falta. La cultura de lo inmediato, del *hic et nunc*, está absorbiendo velozmente las categorías tradicionales del espacio y del tiempo para adentrarse en un contexto privado de referencias. La conciencia de ser un misterio para nosotros mismos y parte de un misterio más grande que nos envuelve y que fue expresado en los ritos y en las devociones de los siglos, también a través de obras de gran valor literario y artístico, no

2. J. PELIKAN, *The Vindication of Tradition*, New Haven, 1984, 65.

3. Cf. Y. CONGAR, *La Tradizione e le tradizioni*, 13-50; P. GRELOT, *Regole e tradizioni del Cristianesimo primitivo*, Casale Monferrato (AL), 1988, 49-63.

conduce al aniquilamiento, sino más bien a descubrir el sentido de esta pertenencia que fascina si se emprende el camino correcto. Evitar las preguntas más significativas que la búsqueda del sentido de la vida impone no es una conquista, sino el colapso de la propia personalidad. Por otra parte, el descubrimiento de los grandes ideales como la justicia, la verdad, el amor... surgen de su común pertenencia al sentido de responsabilidad que tiene necesidad de permanecer vivo en nuestro ánimo y transmitido en los modos más atractivos para permitir a las generaciones futuras acoger el verdadero sentido de la vida.

Vienen a la mente las hermosas páginas de Roger Scruton, un filósofo libre y por esto profundo: «Las palabras han comenzado a perder su precisión a causa del predominio de la ciencia, de la pérdida del credo religioso, de la proliferación de los términos técnicos. Nuestro modo de hablar hoy, ya no nos hace capaces de comenzar con una palabra y de hacer surgir de ella el mundo; al contrario, las palabras hoy esconden el mundo ya que no ofrecen respuestas. Son solo piezas utilizadas para jugar, designadas a llenar el silencio, a disfrazar el vacío que ha descendido sobre nosotros... La religión es la linfa vital de la cultura. Proporciona un repertorio de símbolos, historias y doctrinas que nos hacen capaces de hablar de nuestro destino. A través de los textos sagrados y la liturgia, forma el punto de referencia constante ante el cual pueden volver el poeta y el crítico, da forma al lenguaje del creyente común, así como el de los poetas, que se encuentran siempre ante nuevas condiciones de vida como consecuencia del conocimiento, y a la vida en un mundo en decadencia... Redescubrir nuestra religión no significa liberarse de las instituciones temporales, no significa negar la historia y la corrupción para contemplar la verdad sin tiempo. Al contrario, significa entrar más profundamente en la historia, en modo tal de encontrar en la mera transitoriedad de las cosas la huella y el signo de lo que no pasa nunca... El tentativo de redescubrir una tradición a la cual pertenecer, que dé sentido y significado al lenguaje, es el tentativo de encontrar una tradición de pensamiento, de acción, de fidelidad histórica que dé sentido y significado a la comunidad... Nuestra tarea es redescubrir el mundo que nos ha hecho como somos, vernos a nosotros mismos como parte de algo más grande, en donde la sobrevivencia depende de nosotros y que puede aún vivir en nosotros»⁴.

LAS COFRADÍAS A LA LUZ DE LA BELLEZA

No podemos negar que estamos de frente a una nueva cultura. La cultura digital que hace propia la inteligencia artificial evidencia cada día el cambio cultural dentro del cual nos encontramos, mostrando que estamos solo al inicio

4. R. SCRUTON, *La tradizione e il sacro*, Milán, 2015, 82-96.

de un proceso que no conocemos aún y que modificará radicalmente nuestro modo de pensar y actuar. Es necesario humanizar la tecnología y hacer la vida personal más capaz de descubrir el gran valor del estupor y de la maravilla ante la belleza, partiendo de uno mismo. Son muchos y diferentes los tentativos para adentrarse en la historia de las cofradías. Me parece que precisamente aquí, en esta tierra que ha visto el nacimiento y la conservación de obras únicas en el mundo fruto de la espiritualidad popular, se pueda con mayor convicción hablar de la belleza. Qué es lo que atrae, sobre todo en la Semana Santa, a millones de personas que provienen de diversas partes del mundo, si no es la belleza de las tradiciones que las generaciones se transmiten celosamente de padre a hijo y que son fruto de la fe de una comunidad que se identifica con algunos signos como expresión de identidad y de pertenencia.

Sin belleza no existe amor y sin belleza no tendríamos el inicio de la fe cristiana. El cristianismo, a diferencia de otras religiones, comprendió inmediatamente cuánto fuese decisivo para expresar los contenidos de la fe recurrir a la belleza. Ella se expresó, ante todo, en los escritos del Nuevo Testamento. Quién podría negar la belleza de los textos bíblicos que incluso hoy no solo fascinan, sino que provocan la reflexión y la conversión. La literatura y el arte, la música y el teatro han dado voz, en el curso de los siglos, a muchas manifestaciones de fe del pueblo de Dios.

«La belleza corre el riesgo de no encontrar audiencia en ninguna parte»⁵. Escribía con un tono de tristeza von Balthasar; sin embargo, es el término que debe marcar el inicio de la reflexión sobre la fe. Cuando el misterio se revela lo hace asumiendo la vía de la belleza. Me gusta compartir un texto de von Balthasar que nos ayude a entrar mayormente en mérito de la problemática: «En un mundo sin belleza —incluso si los hombres no pueden prescindir de esta palabra y la tienen continuamente en los labios, equivocando su sentido— en un mundo que quizá no está privado de ella, pero que ya no está en grado de verla y de afrontarla, también el bien ha perdido su fuerza de atracción, la evidencia de su deber-ser-cumplido; y el hombre se queda perplejo frente a esto y se pregunta por qué no debe más bien preferir el mal. También esto constituye, de hecho, una posibilidad, incluso más emocionante. ¿Por qué no indagar los abismos satánicos? En un mundo que ya no se cree capaz de afirmar lo bello, los argumentos a favor de la verdad han agotado su fuerza de conclusión lógica: es decir, los silogismos giran según el ritmo fijado previamente, como maquinas rotatorias o computadoras que deben procesar un determinado número de datos por minuto, pero el proceso que lleva a la conclusión es un mecanismo que ya no le interesa a nadie, y la misma conclusión no concluye más»⁶.

5. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica*, Milán, 1975, 10.

6. *Ibidem*, 11.

La belleza, que siempre ha fascinado y creado una peculiar forma de contemplación que conduce al amor, podría desaparecer lentamente de nuestro mundo, con el peligro de caer en la desesperación. Si desgraciadamente esto sucediese, el vacío sería enorme y no podría ser sustituido por nada. Donde falta la belleza, ahí falta el amor y con este el sentido de la vida y la capacidad de generar. Nuestro mundo, lamentablemente, ha abusado del término. La belleza recorre cada vez con mayor frecuencia los discursos públicos; sin embargo, parece que ya no se está en grado de verla y realizarla. Si la belleza, de hecho, se agota en la corporeidad y ya no es capaz de suscitar el genio para afirmar su obra que perdura en los años, entonces se cae en lo efímero y en consecuencia se pierde el sentido de la búsqueda de la verdad. Si la fuerza de atracción falta, entonces uno se vuelve incapaz de crear cultura y la vida personal y social se vuelve insípida. Hay tanto en juego que amerita una reflexión común y que asumamos conjuntamente la responsabilidad.

Por otro lado, en una época en la que se teoriza y codifica una «razón débil», ¿cómo pretender elevarse para captar la belleza y el esplendor intangible que ella produce, casi generando verdad y bondad en una unión indisoluble? La belleza permite superar la fragmentariedad que domina soberana en la cultura de estos decenios, incapaz de captar la unidad y el fundamento del saber. Por paradójico que parezca, nuestros ojos han perdido su fuerza y, como los omatidios de los insectos, solo son capaces de captar lo suficiente para responder a las preguntas inmediatas, sin ser ya capaces de plantear el interrogativo de fondo sobre la existencia que nos pide dar una respuesta llena de sentido. Ante el desmoronamiento de la realidad —y con ella de la misma existencia personal— la belleza permite captar la unidad porque exige la bondad y la verdad como insustituibles referentes de su existencia.

El contexto para releer hoy la historia de las cofradías no debería prescindir de esta dimensión estética. Ciertamente no ignoro la vía de la caridad que, tomando forma en las obras de misericordia, ha generado en el curso de los siglos el deseo de hombres y mujeres que de manera comunitaria han vivido en las cofradías su testimonio de fe concreta, tangible y visible. Este camino, sin embargo, se inserta en la vía de la belleza que ha sido percibida como un llamado a seguir de cerca la vía del discipulado cristiano. Nada ni nadie podrán nunca agotar la cantidad de maravilla que una persona experimenta ante la belleza. Las procesiones que atraviesan nuestras ciudades con los símbolos de la fe encarnada e inculturada, no hacen otra cosa sino provocar maravilla y suscitar los interrogativos que están a la base de la conversión del corazón. La reacción de serenidad que tantos perciben en las diversas procesiones de nuestras cofradías conduce progresivamente a la contemplación del misterio de la fe y a la necesidad de despertar y reavivar la fe personal.

Esta expresión del arte cristiana lleva consigo la tarea irrenunciable de anunciar la belleza de la fe. Ciertamente, no olvidamos que a menudo nuestras

imágenes expresan el tema del sufrimiento. Alguno podría pensar que el sufrimiento de Cristo o de la Virgen pueden ser un obstáculo en la expresión de la belleza. No es así. Desde san Pablo hasta nuestros días, pasando por san Agustín, la belleza del crucifijo es un punto de referencia constante. En ese rostro maltratado por el sufrimiento indescriptible de la muerte en cruz, nosotros aplicamos las palabras del Salmo: «Tu eres el más hermoso de los hijos de los hombres». El arte de nuestras cofradías ha acogido esta enseñanza y tanto en la representación como en el utilizzo de los materiales, han dado voz a este misterio de amor. El oro, la plata, la madera más valiosa y las telas más finas... todo ha sido utilizado para hacer bello el sufrimiento fruto del amor.

El paso de generación en generación que caracteriza la transmisión de las tradiciones populares permite a cada generación crecer en la fe permaneciendo ligada a sus raíces. En este contexto, no está fuera de lugar la referencia al aforismo medieval que adquiere todo su valor. Juan de Salisbury nos transmite la expresión de su maestro Bernardo de Chartres que ha hecho historia: «Bernardo decía que nosotros somos como enanos sobre los hombros de gigantes, de modo que podemos ver más cosas y más lejos que ellos; pero no por la agudeza de la vista o la pose del cuerpo, sino porque somos transportados más en alto y nos elevamos gracias a la grandeza de los gigantes». Me gusta pensar en las cofradías de hoy como enanos sobre los hombros de los gigantes, capaces de ver más lejos que sus maestros porque estos han impreso en las tradiciones los signos indelebles de la manifestación popular de la fe. Si estos enanos de hoy son capaces de vivir intensamente y con amplitud de miras cuanto han recibido, transformándolo con coherencia en el espíritu de nuestro tiempo, en el futuro se convertirán, a su vez, en nuevos gigantes que hagan subir sobre sus hombros a jóvenes que vivirán con el deseo de transmitir de manera siempre viva las tradiciones de los padres.

PARA CONCLUIR

Volvemos, por lo tanto, al inicio de nuestras consideraciones: la Tradición como instrumento vivo para mantener la riqueza del depósito de la fe significativo para cada tiempo y cada generación de creyentes. El recurso a la tradición impulsa a las cofradías a conservar la responsabilidad de crecer como comunidad. La transmisión de las tradiciones, de hecho, no es nunca una obra individual, sino que es expresión de una comunidad que se identifica con lo que ha creado para dejarlo a cuantos vengan después. La llamada a ser testigos veraces de la Palabra de Dios, entonces, compromete a las cofradías para que en sus manifestaciones de fe y de caridad sean siempre testigos fieles de un contenido que abrace el tiempo pasado, pero capaces de mirar al futuro con la carga de esperanza que se compromete a transformar el presente.

El recurso a la Tradición, por lo tanto, puede ser un contenido a seguir para expresar de la mejor manera la relación de las cofradías con la comunidad cristiana que vive y que actúa en la historia. La tradición por su propia naturaleza está viva porque es entregada a una comunidad viviente que aporta siempre algo de sí en lo que recibe. Un hermoso texto de J. H. Newman puede ser de ayuda. Comentando para sus estudiantes universitarios el pasaje de Lucas en donde dice que María «conservaba cuidadosamente todas estas cosas en su corazón» (Lc 2, 51), el santo cardenal aprovecha para aplicar las mismas palabras a la acción de la Iglesia. La comunidad de las cofradías puede hacerlas suyas infundiendo la necesaria renovación que la misma fe requiere: «Por eso, la virgen María es nuestro modelo de fe, tanto en la acogida como en el estudio de la verdad divina. No piensa que es para ella suficiente aceptarla, sino que se detiene; no solo la toma en posesión, sino que la aprovecha; no basta para ella darle su asentimiento, sino que la desarrolla; no solo le somete la razón, sino que la aplica; no buscando razonar antes que creer, como Zacarías, sino sobre todo creyendo sin razonar, y, luego, razonando con amor y reverencia después de haber creído. De tal modo, ella nos ofrece el símbolo no solo de la fe de los sencillos, sino también de los doctores de la Iglesia que tienen la tarea de investigar, valorar, definir los contenidos de la fe, además de profesarla... Por lo tanto, se deberán reconocer plenamente la dificultad y el riesgo de desarrollar lo que está implícito en una tradición»⁷.

7. J. H. NEWMAN, *Sermoni all'Università di Oxford*, Bolonia, 2004, § 3.6.18.

Ponencia 2

Las hermandades: casa y escuela de vida cristiana, comunión y sinodalidad

S.E.R. CARD. KEVIN JOSEPH FARRELL

Prefecto del Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida

Un cordial saludo a Mons. José Ángel Saiz Meneses, arzobispo de Sevilla, a los obispos y sacerdotes aquí presentes y a todos los participantes en este congreso internacional.

Las hermandades están compuestas por laicos —de hecho, son las realidades de agregación laical más antiguas que han surgido en la Iglesia— y por eso el Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida, al que represento, mira con interés su apostolado y su desarrollo histórico.

En el título de la conferencia que se me ha asignado, se pone de relieve un aspecto particular de las hermandades, el de ser «casa y escuela de vida cristiana, comunión y sinodalidad». Retomaré cada uno de los elementos del título para ofrecer algunas reflexiones sobre el tema.

LAS HERMANDADES COMO «CASA»

La casa, más que un lugar físico, es un lugar «antropológico», diría yo. La casa, de hecho, se refiere a la vivienda física, que da una determinación concreta a la vida de una familia y en cierto sentido refleja su «estilo», sus valores. Pero «casa» también se refiere al conjunto de relaciones que toman forma en esa vivienda y que constituyen el entorno vital en el que las personas expresan plenamente su dignidad, sus aspiraciones, sus necesidades. La casa es también el lugar que conserva las tradiciones, el lugar donde los adultos y los ancianos transmiten a las nuevas generaciones hábitos, ceremonias, prácticas, lenguas, que son portadores de una gran riqueza de valores, experiencias vitales y fe. La casa, por tanto, en la

concreción de un lugar y en la riqueza de las relaciones que en ella se establecen, es el lugar de pertenencia, donde uno se siente reconocido, donde uno se siente querido y acogido, donde uno se encuentra a sí mismo y a su historia, donde uno siempre regresa de buen grado. Para comprender este aspecto, basta con tomar conciencia de lo que sentimos cuando, en la vida real, pronunciamos la frase: «¡Me voy unos días a casa!». ¿Qué emociones, qué recuerdos, qué expectativas afloran en nosotros? Sin duda, el calor, la acogida, la fiesta, la tranquilidad, el descanso, la compañía, el afecto, las tradiciones. Todo ello evoca la palabra *casa*.

Encontramos aquí un primer rasgo característico inherente a la «vocación» de toda hermandad. La hermandad está llamada a ser el lugar vital, hecho de espacios concretos y sobre todo de relaciones, donde cada uno pueda «sentirse en casa», es decir, sentirse acogido y aceptado, reconocido en su individualidad, apoyado y animado por lazos verdaderamente fraternales con los demás cofrades. Debe ser un lugar donde uno se sienta «en familia», donde se perciba a sí mismo como parte de una comunidad de personas unidas por fuertes lazos humanos y espirituales, y donde redescubra el contacto con su pasado, con el pasado de su tierra, de sus antepasados, y así, al redescubrir sus raíces, refuerce su identidad.

¿Qué es contrario a esto? ¿Qué impide que una hermandad sea percibida como una casa por todos sus miembros? En primer lugar, la frialdad en las relaciones. Esto sucede cuando entra en juego el anonimato y así los demás, en lugar de ser «cofrades», siguen siendo desconocidos para nosotros. O cuando las relaciones se vuelven burocráticas, carentes de sinceridad. Cuando nos juntamos solo para cumplir ciertas tareas, pero no se comparte la vida, no se abre el corazón a los demás. O cuando las relaciones se limitan a los «papeles» que cada uno desempeña, o a las «jerarquías» que se crean en el grupo. De este modo, las personas se esconden detrás del «papel», y en la hermandad ya no hay un verdadero encuentro entre hermanos, sino que empiezan a prevalecer las lógicas de poder, la búsqueda del prestigio social, la afirmación del propio ego, en lugar del servicio desinteresado y el encuentro sincero con el otro.

Por lo tanto, es necesario un cuidado continuo para que cada hermandad conserve una dimensión «familiar», para que siga siendo una «casa», un lugar donde cada uno pueda encontrarse a sí mismo al estar junto a los demás. Es responsabilidad de todos, dentro de una hermandad, preservar un clima de verdadera fraternidad para que el indiferentismo y el individualismo de las sociedades contemporáneas no infecten estas asociaciones.

LAS HERMANDADES COMO «ESCUELA»

Si la casa es el lugar por excelencia de acogida y, podríamos decir, de intimidad, la «escuela» representa, en cambio, el lugar donde el individuo está llamado a salir de sí mismo, a ir más allá de su restringido mundo de conocimientos y

relaciones para ampliar sus horizontes, enfrentarse a nuevas ideas y establecer nuevos contactos.

Este segundo aspecto también forma parte de la vocación de una hermandad. Cada hermandad está llamada a convertirse en una «escuela», un lugar de crecimiento personal y comunitario, un lugar de intercambio de opiniones y de confrontación, de formación, de superación de fronteras para aprender a pensar de un modo nuevo. El Santo Padre, dirigiéndose precisamente a los miembros de las cofradías dijo:

La riqueza y la memoria de vuestra historia no se deben convertir nunca en motivo de repliegue sobre vosotros mismos, de celebración nostálgica del pasado, de cierre hacia el presente o de pesimismo por el futuro; sean más bien estímulo fuerte para reinvertir hoy vuestro patrimonio espiritual, humano, económico, artístico, histórico y también folclórico, abiertos a los signos de los tiempos y a las sorpresas de Dios¹.

«Reinvertir hoy vuestro patrimonio», abiertos a las nuevas inspiraciones que Dios suscita. Este es un gran desafío. Aquí, en efecto, las hermandades están llamadas a ser «escuelas» que enseñan a no permanecer inmóviles en el pasado, sino que estimulan a abrirse al presente y al futuro. Es precisamente esta invitación la que el Santo Padre hizo a las cofradías: «Mantened vivo el *carisma del servicio y de la misión*, respondiendo con creatividad y valentía a las necesidades de nuestro tiempo»².

Así que, además de preocuparnos por preservar lo que se ha hecho en el pasado, sería útil preguntarnos: ¿Cómo ponemos en contacto nuestras tradiciones con la vida actual de las personas? ¿Cómo hacer para que los ritos, los actos públicos de culto, las iniciativas de oración y de ayuda mutua puedan hablar también a los hombres y mujeres de hoy, a menudo alejados de toda sensibilidad religiosa?

En este afán por abrirse a la gente de hoy, las hermandades deben estar animadas por un espíritu misionero para llegar a todos, especialmente a la gente más sencilla. El Santo Padre dijo a las cofradías:

Tenéis una misión específica e importante, que es mantener viva la relación entre la fe y las culturas de los pueblos a los que pertenecéis, y lo hacéis a través de la piedad popular... Esta fe, que nace de la escucha de la Palabra de Dios, vosotros la manifestáis en formas que incluyen los sentidos, los afectos, los símbolos de las

1. FRANCISCO, *Discurso a la Confederación de Cofradías de las diócesis de Italia*, 16 de enero de 2023.

2. FRANCISCO, *Discurso a la Confederación de Cofradías de las diócesis de Italia*, 16 de enero de 2023.

diferentes culturas... Y, haciéndolo así, ayudáis a transmitirla a la gente, y especialmente a los sencillos, a los que Jesús llama en el Evangelio «los pequeños»³.

Este impulso misionero, aunque implica a los más pequeños, está sin embargo abierto a todos, porque la fraternidad, que define la esencia de toda hermandad, es un deseo que está presente en el corazón de cada hombre. Debemos, por tanto, saber responder a este deseo, que sigue vivo incluso en las personas de hoy, aunque no se manifieste abiertamente.

Las hermandades, como la Iglesia en su conjunto, deben encontrar siempre el valor y la creatividad para hablar nuevos lenguajes, despertar el interés, saber destacar la belleza de sus tradiciones y volver a presentarla de tal forma que siga atrayendo. En efecto, mucho más que las palabras, es la atracción de la belleza lo que puede acercar a muchos a la fe. Me refiero aquí no solo a la belleza estética de los ritos, las estatuas, las túnicas, sino sobre todo a la belleza de la comunión y la unidad entre los cristianos. Es la belleza de la caridad que llega al corazón.

Intentemos aplicar lo dicho hasta ahora sobre las hermandades como «casa» y «escuela» a los tres ámbitos específicos sugeridos por el título: vida cristiana, comunión, sinodalidad.

LAS HERMANDADES, CASA Y ESCUELA DE VIDA CRISTIANA

Tocamos aquí un punto importante. En el pasado, la formación en la vida cristiana era anterior a la pertenencia a la hermandad y se recibía en otros lugares: en la familia, en la parroquia, incluso en la escuela. Esto ya no es así. En el contexto cultural actual que caracteriza a muchas sociedades occidentales, muchas personas —en algunos países la inmensa mayoría— ya no reciben ninguna formación cristiana (y religiosa en general) ni en la familia, ni en la parroquia, ni en otras estructuras eclesiales (a las que ya no acuden), y menos aún en las escuelas y otras instituciones educativas.

Surge por tanto una nueva tarea y responsabilidad para las hermandades, la de convertirse en lugares de formación cristiana para sus miembros. A menudo las personas se acercan a una hermandad atraídas por algún acontecimiento en el que participan, o por las relaciones de amistad que establecen con quienes ya son miembros, pero la fe de quienes se convierten en miembros de una hermandad y de cualquier otra asociación de fieles, ya no puede darse por sentada.

Hoy en día, cada vez con más frecuencia, son precisamente las agregaciones laicales, y entre ellas también las cofradías, las que se convierten en el lugar del primer encuentro con el Señor, del descubrimiento de la fe y de la realidad

3. FRANCISCO, *Homilía de la santa misa con ocasión de la Jornada de las Cofradías y de la Piedad Popular*, 5 de mayo de 2013.

viva de la Iglesia. Por ello, además de promover las actividades de culto y apostolado propias de las hermandades, debemos pensar en cómo acompañar a las personas en un camino gradual de iniciación a la vida cristiana. Nunca debe olvidarse una finalidad pedagógica y formativa. El gran reto para las hermandades es ofrecer, de forma permanente, caminos de evangelización y de catequesis, de primer anuncio, de formación en la fe, de acompañamiento en el crecimiento espiritual.

Quisiera subrayar que, cuando hablamos de «formación cristiana», no debemos limitarnos a las clases de tipo escolar, sino que nos referimos a algo más completo que incluye la catequesis vivencial y kerigmática, la introducción a la vida sacramental de la Iglesia, las celebraciones litúrgicas, la introducción a la vida de oración, la verificación de la vida y el crecimiento moral a la luz de la Palabra de Dios, los momentos de confrontación y diálogo, las experiencias de fraternidad, las experiencias de servicio y caridad, las experiencias misioneras, etc. El modelo es la «formación en la fe» que Jesús hizo con sus discípulos.

Al comienzo de su pontificado, reunido con miembros de las cofradías, el Santo Padre dijo: «Acudid siempre a Cristo, fuente inagotable, reforzad vuestra fe, cuidando la formación espiritual, la oración personal y comunitaria, la liturgia»⁴.

Esto debe ser debidamente pensado y planificado, no es automático. Hay que identificar a las personas adecuadas y competentes, formar equipos y planificar momentos concretos para que esta formación en la vida cristiana se lleve a cabo eficazmente en las hermandades.

LAS HERMANDADES COMO CASA Y ESCUELA DE COMUNIÓN

La comunión es un aspecto central de la vida de la Iglesia: no es meramente un aspecto sociológico, sino el fruto del Espíritu Santo que crea nuevos vínculos entre los fieles. En este sentido, las hermandades, como realidades plenamente eclesiales, están llamadas a ser lugares donde se vive y se enseña la comunión: «casa» donde se vive, «escuela» donde se enseña la comunión.

En primer lugar, son «casas» de comunión, porque en ellas la comunión se experimenta concretamente junto a los cofrades. Como ya he dicho, la comunión en la Iglesia es de origen sobrenatural, por lo que incluso en las hermandades hay que asegurarse siempre de que Dios actúe en las personas y Él mismo haga de los distintos individuos un solo cuerpo, animado por la misma fe y caridad. El papa Francisco dijo a este respecto:

4. FRANCISCO, *Homilía de la santa misa con ocasión de la Jornada de las Cofradías y de la Piedad Popular*, 5 de mayo de 2013.

Vuestros consejos y vuestras asambleas —como os pidió el amado papa Benedicto XVI— no se reduzcan nunca a encuentros puramente administrativos o particularistas; sean siempre y antes que nada lugares de escucha de Dios y de la Iglesia, de diálogo fraterno, caracterizado por un clima de oración y de caridad sincera»⁵.

La comunión con los cofrades debe vivirse, alimentarse y preservarse continuamente, porque, dada la debilidad humana, siempre es posible «herir» la comunión. Puede haber comportamientos, palabras, acciones, que debiliten la comunión, y por ello el perdón nunca debe faltar en las hermandades. Pedir perdón sinceramente, reconocer las propias carencias hacia los hermanos, los pecados que han debilitado la comunión, es un aspecto crucial para cualquier comunidad cristiana. No es aceptable que en una hermandad se guarden rencores, se hable mal de los demás, se rompan relaciones y no se vuelvan a dirigir la palabra, se alimenten «guerras» internas o externas. Todo esto no es cristiano, es abiertamente contrario a lo que Jesús nos enseñó y requiere una conversión sincera para reconstruir la unidad herida.

Allí donde «termina» el papel de la casa, comienza la «misión» específica de la escuela. En las hermandades se educa a las personas para vivir una comunión mayor que se abre a toda la realidad eclesial. Cada hermandad debe educar a sus miembros en la madurez eclesial, para que no se queden confinados en los estrechos ámbitos del grupo, de la capilla y del lugar de culto, de un rito anual que se celebra, sino que aprendan a participar en la vida de la parroquia, de la diócesis, de las iniciativas de la región eclesiástica local o de la conferencia episcopal nacional y, finalmente, aprendan a conocer y a amar el camino que sigue la Iglesia universal bajo la guía de los Sumos Pontífices.

Así pues, comunión hacia dentro, entre los cofrades, pero también comunión hacia fuera, con los pastores de la Iglesia local y universal. Esta comunión con la Iglesia también debe cultivarse y alimentarse continuamente, y es de una gran riqueza, porque las reflexiones y los impulsos que provienen del diálogo con los párrocos o con los obispos, o de los sínodos locales y universales, o del magisterio de los papas, contribuyen a revitalizar la fe personal de los miembros de las hermandades y la visión que tienen de la misión de la Iglesia.

A este respecto, quisiera aclarar un posible malentendido que puede introducirse en cualquier tipo de agregación laical. Como bien saben, desde el Concilio Vaticano II —luego con el Sínodo de 1987 sobre la Vocación y la Misión de los Laicos, y aún más en los últimos años, con la enseñanza del papa Francisco y el Sínodo sobre la Sinodalidad— se ha producido en la Iglesia un acertado impulso para valorar el papel de los laicos, su carisma bautismal y secular, su papel como fermento en el mundo, pero también la contribución que

5. FRANCISCO, *Discurso a la Confederación de Cofradías de las diócesis de Italia*, 16 de enero de 2023.

pueden y deben aportar en el apostolado, la catequesis, la pastoral y también en el gobierno de las estructuras eclesíásticas. Todo esto es positivo, debe fomentarse, y aún queda mucho por hacer en este sentido.

Sin embargo, el malentendido que he mencionado es el de interpretar esta promoción de los laicos en el sentido de su total independencia de la Iglesia institucional y de los pastores o, peor aún, en el sentido de promover «reivindicaciones» de tipo sindical que sitúan a los laicos «contra» la jerarquía eclesial y «contra» los ministros ordenados, y no junto a ellos. Esto es erróneo. La perspectiva correcta es caminar juntos, no cada uno por su lado. Se valora a los laicos cuando se les educa para amar cada vez más a la Iglesia, en cada uno de sus componentes, cuando asumen la responsabilidad de animar a la Iglesia desde dentro, no cuando se oponen a ella desde fuera. Lo correcto es que los laicos enriquezcan a la Iglesia con sus dones, no que formen entidades separadas.

Esto también se aplica a las hermandades. Son católicas, y en ellas hay laicos bautizados que son hijos de la Iglesia, llamados a hacer crecer a la Iglesia, su madre, con sus carismas, su entusiasmo, sus actividades, siempre en comunión con los obispos, sus pastores. De esta armonía surgen grandes frutos. Las contradicciones, en cambio, permanecen estériles y son muy perjudiciales para la Iglesia. El papa Francisco hizo este enérgico llamamiento a las cofradías: «Amad a la Iglesia. Dejaos guiar por ella. En las parroquias, en las diócesis, sed un verdadero pulmón de fe y de vida cristiana, aire fresco»⁶. Solo amando a la Iglesia y aportando un impulso de fe a las comunidades locales pueden las hermandades realizar plenamente su misión.

LAS HERMANDADES COMO CASA Y ESCUELA DE SINODALIDAD

El Santo Padre, al concluir el Sínodo sobre la sinodalidad, dijo que el estilo sinodal lo «estamos aprendiendo juntos, poco a poco» y añadió que el «Espíritu Santo nos llama y nos sostiene en este aprendizaje, que debemos comprender como proceso de conversión»⁷. Por lo tanto, es un proceso que, también dentro de las hermandades, debemos aprender poco a poco, dejándonos guiar por el Espíritu.

El papa Francisco resumió los aspectos esenciales del estilo sinodal en una frase, diciendo que consisten en: «escuchar, convocar, discernir, decidir y evaluar»⁸. Estos son cinco «pasos» fáciles de entender que pueden aplicarse a las hermandades.

6. FRANCISCO, *Homilía de la santa misa con ocasión de la Jornada de las Cofradías y de la Piedad Popular*, 5 de mayo de 2013.

7. FRANCISCO, *Saludo final al final de la segunda sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*.

8. *Ibidem*.

En primer lugar, *escuchar*. Se deben crear los oportunos espacios y tiempos adecuados para dar voz a todo el mundo. En el caso de que se trate de grandes hermandades, esto implica la creación de grupos más pequeños para recoger las experiencias vividas, las sugerencias y las expectativas de cada miembro. No se trata de un debate, sino de un momento de oración: se escucha lo que la experiencia de fe suscita en cada uno. Es escuchar al Espíritu que habla en el corazón de los hermanos y hermanas y, a través de ellos, a todos los demás. No basta con una reunión ocasional, o muy esporádica, una vez al año, sino que deben preverse reuniones más frecuentes, para recoger la voz del pueblo y hacerla llegar no solo a los responsables de la hermandad, sino también a los pastores.

En segundo lugar, *convocar*. Aquí es donde entra en juego el papel de los pastores. El Documento Final del Sínodo afirma que «El Obispo de Roma, principio y fundamento de la unidad de la Iglesia (LG 23), es el garante de la sinodalidad: a él corresponde convocar a la Iglesia en Sínodo, presidirlo y confirmar sus resultados»⁹. El proceso sinodal no es un fenómeno espontáneo, sino que siempre tiene lugar bajo la guía de los pastores. Por tanto, al igual que hace el papa a nivel universal, a nivel local es el obispo —o su representante, el presbítero— quien convoca la reunión eclesial, en la que los distintos representantes o portavoces informan de lo que se ha recogido en la fase de escucha en los grupos. De este modo, la voz del pueblo se comparte y llega a los pastores, que tienen la tarea de «presidir y confirmar los resultados» de las reuniones sinodales.

Luego sigue el *discernir*. No se trata de una evaluación de tipo empresarial, basada en «costes y beneficios»: aunque es cierto que muchos sodalicios y muchas realidades asociativas deben tener en cuenta —incluso desde sus estatutos— los aspectos más materiales de su existencia; esto vale especialmente para las hermandades que se ocupan de la caridad. Pero es bueno tener en cuenta que esos instrumentos de administración, rendición de cuentas, gestión, etc., todos juntos solo serían indicativos de una actividad empresarial, si no estuvieran orientados y motivados por algo más, si no fueran la expresión de un camino concreto de fe. Quiero, por tanto, volver a llamarles al discernimiento como proceso espiritual, propio de la comunidad cristiana desde sus orígenes. Si no hubiese discernimiento, no habría apostolado en sentido estricto. Se trata de comprender en qué «dirección» nos lleva Dios a caminar en el momento presente. Es una práctica muy particular que hay que adoptar. No se trata de formar una mayoría o de llegar a un consenso razonable, sino de comprender cuál es el impulso del Espíritu aquí y ahora. Uno se pregunta: ¿a qué misión

9. Documento Final de la Segunda Sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (2-27 de octubre de 2024), «*Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*», 26 de octubre de 2024, n. 131.

nos llama el Señor como comunidad, como hermandad? ¿A qué hay que dar prioridad? ¿Qué hay que abandonar y qué hay que abrazar? Lo que se comprende y acoja en esta etapa se filtrará hasta los niveles más «prácticos» de la acción apostólica de una hermandad.

A continuación, sigue el *decidir*. La escucha y el discernimiento no se prolongan indefinidamente, sino que deben desembocar en una decisión. Es el momento de asumir la responsabilidad, en el que lo que ha surgido de la confrontación y el diálogo se traduce en opciones concretas, en iniciativas apostólicas, en misión. También aquí, la decisión no suprime los papeles y las competencias, sino que, siendo expresión de la comunión sinodal, sigue las competencias y los ministerios, laicales u ordenados, que cada uno tiene en la Iglesia.

Por último, está el *evaluar*. Cada decisión tomada, cada nuevo programa apostólico iniciado, cada tarea asignada, se somete a una revisión conjunta al cabo de cierto tiempo. De la Iglesia proceden las tareas e iniciativas, y a la Iglesia debe rendirse cuentas. Este es el aspecto de la «responsabilidad» y de la adecuada «rendición de cuentas» (que en términos técnicos hoy en día se denomina en todas partes *accountability*). Es un aspecto que durante mucho tiempo estuvo ausente, o muy infravalorado, en muchos ámbitos de la vida de la Iglesia y que, en cambio, contribuye en gran medida a que todo sea transparente, claro y compartido, y a fomentar el sentido de la responsabilidad y la seriedad en quienes han recibido nombramientos eclesiásticos.

Estas indicaciones, por supuesto, no deben tomarse de forma rígida y deben adaptarse a la situación concreta de cada hermandad. La idea de fondo, sin embargo, sigue siendo válida. También las hermandades deben favorecer los momentos de escucha, de discernimiento común, poner en marcha mecanismos de toma de decisiones en común, de reparto de tareas, de asunción de responsabilidades y de verificación comunitaria. Todo esto ayuda a evitar el personalismo y la verticalidad, que se producen cuando solo unas pocas personas ostentan el monopolio de los cargos, las actividades y las finanzas. Ayuda a evitar el estancamiento —cuando las cosas que ya se han hecho se repiten cansinamente— porque el estilo sinodal favorece la aceptación de novedades procedentes de las bases, de los jóvenes, de los nuevos miembros. Ayuda a crear una mayor implicación, una mayor comunión, una mayor valoración de los carismas individuales y comunitarios.

Por último, no debemos olvidar que el estilo sinodal no es un fin en sí mismo, sino que está en función de la misión. En su reciente Mensaje para la Jornada Mundial de las Misiones, el Santo Padre escribió:

La misión universal requiere el compromiso de todos. Por eso es necesario continuar el camino hacia una Iglesia al servicio del Evangelio completamente

sinodal-misionera. La sinodalidad es de por sí misionera y, viceversa, la misión es siempre sinodal¹⁰.

También en las hermandades, la introducción de nuevas prácticas sinodales debe orientar a todos sus miembros a ser no solo más «democráticos», sino sobre todo más «misioneros». Este es el deseo del papa, quien, vinculando el trabajo misionero también con las obras de caridad, que siempre han sido centrales en las actividades de las hermandades, dirigió esta invitación a las cofradías:

Que vuestras iniciativas sean «puentes», senderos para llevar a Cristo, para caminar con Él. Y, con este espíritu, estad siempre atentos a la caridad. Cada cristiano y cada comunidad es misionera en la medida en que lleva y vive el Evangelio, y da testimonio del amor de Dios por todos, especialmente por quien se encuentra en dificultad¹¹.

Sabemos que las hermandades tienen un gran potencial misionero, por eso la Iglesia confía en ellas y espera mucho de ellas.

CONCLUSIÓN

Termino estas reflexiones dando las gracias a todos los responsables y a todos los miembros de las hermandades por la gran labor que realizan, por su testimonio de fe vivida, por su animación pastoral y misionera entre la gente, por el calor humano y espiritual que transmiten en sus celebraciones y ritos. Son custodios de un gran patrimonio de cultura, fe, espiritualidad y solidaridad que debe ser preservado, acrecentado y compartido. La Iglesia está cerca de todos ustedes, les acompaña y les anima como Madre. Continúen su camino, tengan humildad y fuerza para superar las dificultades y sean portadores de esperanza en el mundo.

Gracias por su atención.

10. FRANCISCO, Mensaje para la XCVIII Jornada Mundial de las Misiones 2024, «*Vayan e inviten a todos al banquete*», 20 de octubre de 2024.

11. FRANCISCO, *Homilía de la santa misa con ocasión de la Jornada de las Cofradías y de la Piedad Popular*, 5 de mayo de 2013.

Ponencia 3

Iglesia local y piedad popular

PROF. DR. D. DARIO VITALI
Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)

«*Ave María Purísima – sin pecado concebida*». Este saludo tan común entre la gente de España es la puerta que me introduce directamente al tema que voy a proponer en este congreso: «Iglesia local y piedad popular». En este saludo se encuentra no solo María como objeto de devoción, sino también el Pueblo que la honra; y no un Pueblo cualquiera, en sentido genérico, sino *este* Pueblo de Dios, enraizado en *esta* Iglesia local, que vive y transmite una fe «inculturada»: que habla una lengua, vive una historia, participa y transmite una tradición.

En otras tradiciones hay otras fórmulas de saludo, otras devociones, más cristológicas, o trinitarias, o marianas. Aquí la piedad popular asume una modalidad que se enraíza en la historia de esta ciudad, en la trasmisión de una identidad cristiana típica de Andalucía, que no se puede entender sin el fenómeno de la piedad popular y de las hermandades. Este fenómeno no es algo del pasado, como en otros lugares, ni se advierte como anacrónico, sin relación con la vida y la cultura presente. Aquí es vida, historia, cultura; aquí las hermandades forman parte de la identidad de este pueblo, de esta ciudad, de esta Iglesia local.

Hermandades, Iglesia local, Virgen María. Son estas las palabras que voy a explicar en mi ponencia, preguntando qué sentido tiene cada una y qué cuadro de Iglesia pueden componer cuando se juntan dinámicamente. Deseo que estas palabras sean mis tres rosas que vengo a ofrecer en este templo. El papa Francisco ha honrado a la Macarena con la tercera rosa de oro, y es una gloria para Sevilla, para la ciudad y la Iglesia, para las hermandades. Mis tres rosas no son de oro, ni de plata. Siendo la rosa también un símbolo del conocimiento, de la investigación del misterio que penetra el lado escondido de la

vida, iluminar estas tres palabras será como ofrecer tres rosas a la Virgen Macarena. Mi intervención quiere ser este don a la Macarena en forma de conocimiento, de descubrimiento —más bien de redescubrimiento— de la fe cristiana como se desvela cuando se ponen en relación dinámica Iglesia, hermandades y Virgen María.

PRIMERA ROSA: LA IGLESIA

¿Cómo hablar de la Iglesia? Sobre todo, ¿por dónde empezar? No es posible hacer aquí un curso de eclesiología en síntesis. Hay que escoger un punto de mirada que permita pensar dinámicamente entrelazadas nuestras tres palabras: Iglesia, hermandades, María. La Iglesia, nos dice el Concilio Vaticano II, es una realidad compleja (cf. LG 8) y de ella se pueden decir glorias, como de la ciudad de Dios que el salmo exalta (cf. Sal 87, 3), pero también miserias, dado que la Iglesia comprende en su seno a pecadores; es santa, pero tiene necesidad de purificación (cf. LG 8). Hay que hablar de *esta* Iglesia, de *su* vida, de *su* historia, de la piedad popular que se vive aquí, tan enraizada en la devoción a la Virgen María, que lee todo el misterio cristiano con sus ojos.

Pero ¿somos conscientes que la diócesis es «una Iglesia particular, en la cual está presente y actúa la Iglesia de Cristo, Una, Santa, Católica y Apostólica»? Acostumbrados a una idea universalista de la Iglesia, poco o nada creemos que la Iglesia diocesana sea verdaderamente una Iglesia. Hay que hacer un giro copernicano, empezando a mirar la Iglesia no desde Roma, sino desde cada Iglesia, no solo porque nos ayuda a plantear el discurso sobre las hermandades, sino porque corresponde a la verdad misma de la Iglesia, Pueblo de Dios que vive en un «lugar» y desde allí —desde y según las condiciones del lugar, de su historia y cultura— hace su camino hacia el Reino.

Hay una imagen que constituye una verdadera síntesis, un símbolo, un icono de la Iglesia, capaz de introducirnos en la comprensión de su naturaleza, mejor en su misterio. Por favor, levanten los ojos: estamos dentro de este símbolo, que nos acoge, abraza, configura como asamblea. Estamos hablando de la Catedral. No solo porque es tan bella, sino porque es la Catedral.

Siempre, cuando se habla de la Catedral, se habla de iglesia madre respecto a todas las iglesias de la diócesis; y es interesante que, si no hay un mártir o un santo obispo sobre el que fundar la Iglesia —porque sangre de mártires es semilla de nuevos cristianos—, la Iglesia madre siempre está dedicada a Santa María, y esta con el título de *Assumpta*: es decir, Madre que nos indica la Iglesia como comunión de los Santos, de los que ya participan de la comunión con Dios. En este sentido, la piedad popular se encuentra con la liturgia: desde aquí se levantan al cielo no solo muros, columnas, arcos y cúpulas, sino también ojos, el llanto y el canto de la gente, el himno de alabanza de un Pueblo

que ama a Dios, invoca al Espíritu, y pide la intercesión de la Madre Santa y de los beatos del cielo.

¡Qué maravilla este templo! Pero no sería más que un espacio vacío sin el Pueblo de Dios que aquí se reúne y celebra su fe. ¡Qué impresión, cuando las iglesias se transforman en monumentos, testigos del pasado, y dejan de ser casa de la familia de Dios! Iglesias que surgen en lugares de antigua cristiandad, y ahora son museos, y a veces restaurantes, donde la comida no es eucarística, ¡aunque tengan tres estrellas Michelin! Esta Catedral de piedras armónicamente compuestas es un organismo vivo, porque hay un Pueblo que la reconoce como su casa, y cruza sus puertas, con fe, y amor a Dios, a la Trinidad santa, a la Virgen, y aquí descubre su identidad.

La explicación de la imagen nos la ofrece la constitución del Concilio Vaticano II sobre la liturgia. Dice el texto, subrayando las condiciones que desarrollan la vida litúrgica en la diócesis y en la parroquia:

Es necesario que todos concedan gran importancia a la vida litúrgica de la diócesis en torno al Obispo, sobre todo en la Iglesia catedral, persuadidos de que la principal manifestación de la Iglesia (*praecipuam manifestationem Ecclesiae*) tiene lugar en la participación plena y activa —pero en latín dice *plenaria et actiosa*— de todo el Pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, especialmente en la misma Eucaristía, en la misma oración, junto/alrededor del único altar donde preside el Obispo, rodeado por su presbiterio y sus ministros (SC 41).

Esta descripción de la Iglesia no es ni analógica ni secundaria; no consiste en un capítulo menor de la eclesiología, que pretenda exaltar una catedral frente a San Pedro, o la diócesis frente a la Iglesia universal, una parte frente al todo. Si la liturgia «contribuye mucho a que los fieles, en su vida, expresen y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza genuina de la verdadera Iglesia» (SC 2), todo esto se actúa *precipue*, es decir «ejemplarmente» y no solo «principalmente», en la Iglesia local, que el Vaticano II así describe:

La diócesis es una porción del Pueblo de Dios que se confía a un Obispo para que la apaciente con la cooperación del presbiterio, de forma que unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular, en la que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica (CD 11).

Después de muchos siglos de eclesiología piramidal, que identificaba la Iglesia con el papa, no estamos aún acostumbrados a entender a la diócesis como Iglesia. Esta visión ha tenido sus razones: la necesidad de resolver la infección del cesaropapismo, que puso la Iglesia bajo el emperador, justificó una

concentración de todo poder en manos de los papas: era la teoría de la *plenitudo potestatis*. Una temporada tan larga —*de facto*, todo el segundo milenio— ofreció a la Iglesia su principio de unidad visible: «El Romano Pontífice es perpetuo y visible principio y fundamento de unidad, tanto de los Obispos como de la muchedumbre de los Fieles» (LG 23, que cita la constitución dogmática primera sobre la Iglesia del Concilio Vaticano I).

El Vaticano II, sin renunciar a esta verdad, reafirma mejor «como verdad de fe la institución, perpetuidad, poder y razón de ser del sagrado primado del Romano Pontífice y de su magisterio infalible» (LG 18), recuperó también «la doctrina acerca de los Obispos, sucesores de los Apóstoles, que dirigen junto con el sucesor de Pedro, vicario de Cristo y Cabeza visible de toda la Iglesia, la casa del Dios vivo» (LG 18). Después de afirmar que «por la consagración episcopal —hoy se dice mejor ordenación episcopal— se recibe la plenitud del sacramento del Orden» (LG 21), puede retomar no solo la dimensión teológica de la Iglesia particular, sino la visión de Iglesia como comunión de Iglesias.

Dice el Vaticano II, explicando las consecuencias eclesiológicas de la colegialidad episcopal:

La unión colegial se manifiesta también en las mutuas relaciones de cada Obispo con las Iglesias particulares y con la Iglesia universal. El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad así de los Obispos como de la multitud de los fieles. Por su parte, los Obispos son, individualmente, el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a partir de las cuales existe la Iglesia católica, una y única. Por eso, cada Obispo representa a su Iglesia, y todos juntos con el Papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad (LG 23).

No solo: por el vínculo tan estrecho entre obispo y su Iglesia —«la Iglesia está en el Obispo y el Obispo está en la Iglesia», decía Cipriano de Cartago (*Ep.* 66, 8)—, la Iglesia es «el cuerpo de las Iglesias» (LG 23). Y esto sin perjudicar el primado. Explicando el principio de la catolicidad de la Iglesia-Pueblo de Dios, el Concilio afirma que: «Dentro de la comunión eclesial, existen legítimamente las Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo inmutable el primado de la cátedra de Pedro, que preside la asamblea universal de la caridad, protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla» (LG 13). En esta perspectiva, el papa es principio y fundamento visible no solo de todos los bautizados y de todos los obispos, sino de todas las Iglesias, y la Iglesia se manifiesta como una *communio Ecclesiarum*, que vive según el principio del «intercambio de dones», así que cada Iglesia aporte sus dones a las demás Iglesias y a toda la Iglesia «de manera que el conjunto y cada una de sus partes se enriquecen con el compartir mutuo y con la búsqueda de plenitud en la unidad» (LG 13).

SEGUNDA ROSA: LAS HERMANDADES

Puesto que cada diócesis es una Iglesia —el concilio califica estas Iglesias de «particulares» o «locales»—, es evidente que cada Iglesia, en la comunión de las Iglesias, tiene su perfil y su identidad. Aunque todas son Iglesias, una Iglesia no es igual a otra. No porque una sea más importante que otra, sino porque una Iglesia particular, antes que una institución es un conjunto de personas con relación entre ellas, es la Iglesia de Cristo en un lugar. A cada Iglesia se pueden aplicar las fórmulas paulinas: «la Iglesia de Dios que está en Corinto» (1Cor 1, 2); «la Iglesia de los tesalonicenses que está en Dios Padre y en el Señor Jesucristo» (1Ts 1, 1). De cada Iglesia, «formada a imagen de la Iglesia universal» (LG 23), se puede decir todo lo que se dice de la *universa Ecclesia*, porque es Pueblo de Dios —*portio Populi Dei*—, y por eso Sacramento, Cuerpo de Cristo, familia de Dios, Templo del Espíritu, *Ecclesia-María*.

Si vamos a predicar todo esto de la Iglesia de Sevilla, tenemos también que preguntarnos cuál es el perfil de *esta* Iglesia, su identidad *praecipua*, de manera que pueda responder a la pregunta que el principio del «intercambio de dones» (cf. LG 13) pone a cada Iglesia local: Iglesia de Sevilla ¿qué dones aportas tú a las demás Iglesias y a la *Ecclesia tota*?

El perfil de la Iglesia hispalense corresponde antes que nada a las personas que le pertenecen. La Iglesia es Pueblo de Dios, conjunto de los bautizados que son miembros de un cuerpo. Bautizados que nunca son la simple suma de personas —o de almas— sino una *portio Populi Dei* confiada al Obispo como su pastor propio y principio y fundamento de unidad (cf. LG 23; CD 11). Esta *portio Populi Dei* no es la primera generación de creyentes: la Iglesia hispalense tiene su historia, sus tradiciones, sus ritos y devociones, su teología y espiritualidad, que definen su rostro único. Y dentro de tanta historia, es evidente —y relevante— el papel que tienen las hermandades. El fenómeno, que implica toda Andalucía, en Sevilla es tan macroscópico, que el mundo conoce la ciudad sobre todo por esta manifestación de la fe y devoción.

Lo que impresiona es el número de las hermandades y el número de miembros de cada hermandad, pero más la intensidad de la participación, la profundidad de la devoción, la fuerza de la propuesta de vida, frente a otros lugares, donde las cofradías son objetos desconocidos, restos del pasado, cáscaras vacías, sin vida ni futuro.

Son las hermandades, la rosa o el jardín donde florecen las rosas; son el surco donde se siembra la vida cristiana con su riqueza de fe, de esperanza, de amor. En un tiempo donde la vida eclesial no atrae, este fenómeno impresiona por su vitalidad. ¿Cómo se explica todo eso? ¿Dónde está el secreto de esta forma de agregación de fieles que aún compromete a tanta gente?

Todos sabemos que después del Concilio Vaticano II muchos juzgaron las cofradías con desprecio, como fenómeno residual en la cultura contemporánea,

incapaz de hablar al hombre postmoderno. Se opuso una *foi populaire*, identificada con la devoción y a veces con la superstición, a una *foi savante*, una fe culta, capaz de argumentar la fe y la esperanza cristiana en el mundo de hoy (cf. *1Pe* 3, 15). Si el éxito de un cristianismo culto son las iglesias vacías, es fácil concluir que los sabios —teólogos, sociólogos, obispos y curas, y todos los cultos de un cristianismo culto— se equivocaron y que su proyecto ha fracasado.

Pero no se trata simplemente de una oposición entre *foi populaire et foi savante*, sino de la fe misma, cuando se queda en semilla sin desarrollar o crece hasta la madurez del árbol que da fruto. La diferencia no está entre una fe que pone énfasis sobre la razón o el corazón. Es verdad que «el corazón tiene razones que la razón no tiene», como decía Pascal. Pero el corazón así entendido no es emoción —mejor, emocionalismo—, sentimiento, sino el *leb* bíblico, el corazón como sede de la decisión, de la obediencia a Dios, raíz de toda verdad y vida. La madurez de la fe no consiste en argumentos brillantes, sino en la capacidad de *intelligere*, es decir, de *intus-legere*, de penetrar el misterio, y esta es obra del Espíritu y no del hombre, de la humildad y docilidad del corazón y no de la *hybris*, la arrogancia de la razón. Ni, por otro lado, esta madurez se mensura con la intensidad de las emociones, sino con el progreso en la vida espiritual y la fidelidad a un proyecto de vida.

Esto es el criterio, esta es la vía —la única— de la fe: no hay vida cristiana que no sea el camino del discípulo. Y esto no como héroe solitario que anda solo por el camino de la santidad. El Padre «quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un Pueblo para que le conociera de verdad y le sirviera con una vida santa», dice el Concilio (*LG* 9); y el *Documento Final* de la Asamblea del Sínodo recién concluida subraya: «El Pueblo de Dios nunca es la simple suma de los Bautizados, sino el sujeto comunitario e histórico de la sinodalidad y de la misión, aún peregrino en el tiempo pero ya en comunión con la Iglesia del cielo» (*DF* 17).

Así podemos decir que la vida cristiana es vida eclesial, que se traduce en forma concreta de pertenencia al Pueblo de Dios, de camino no solo con la Iglesia, sino en la Iglesia que peregrina, testimoniando el Evangelio en un lugar y una cultura. Este es el caso de las cofradías en toda Andalucía, sobre todo en Sevilla, con sus ochocientas hermandades. Poco conozco de un fenómeno tan imponente: maravillas que me cuenta el señor obispo cuando viene a Roma, y los alumnos sevillanos del Colegio Español, sobre todo Genaro Ojeda, que sobre las hermandades está haciendo una tesis de doctorado. Pero estoy seguro de no equivocarme si pienso que un fenómeno tan amplio hoy no puede resistir si no tiene raíces profundas, motivaciones que van más allá de una razón meramente sociológica. El perfil que emerge del Sínodo del 1973 orienta en la dirección de un sujeto eclesial que se interroga constantemente sobre su identidad eclesial. En un libro precioso sobre este acontecimiento, Lourdes Sivianes Ferrera de Castro resume bien las decisiones del Sínodo sobre las hermandades:

Por su historia y sus muchos miembros, importa la aportación de Hermandades y Cofradías en renovar el laicado diocesano. Adapten sus estructuras a las necesidades actuales, renueven su origen de fraternidad y culto, fieles al Concilio y a este Sínodo, viendo que no todo lo tradicional sirve hoy para vivir su fe. La reforma litúrgica les llevará a vivirla todo el año, lo que será ocasión de catequesis y de compromisos cristianos para la vida diaria. Participarán en los organismos pastorales, que los asesorarán y ayudarán en sus programas de formación, culto y acción apostólica. Su acción caritativa debe coordinarse con Cáritas. Depuren las Hermandades cuanto pueda ir contra su espíritu religioso, como lujos en las procesiones y culto externo; conserven el patrimonio legado por el pueblo cristiano, y busquen la actividad de los cofrades desvinculados. Revisense los criterios para aprobar nuevas Hermandades y sus reglas, y para las elecciones de Juntas de Gobierno, exigiendo que se formen cristianos responsables... (p. 203-204).

En estas indicaciones, el primer aspecto que se impone es la pertenencia de las hermandades a la Iglesia local, y la atención y cura que esta tiene respecto a la renovación de las hermandades en línea con el espíritu del Concilio. Pero, esto no implica que la Iglesia sea una cosa y las hermandades otra. Si es verdad que la Iglesia local se identifica con la concreta *portio Populi Dei* que aquí peregrina bajo la guía del obispo, esta no es otra cosa respecto a los que le pertenecen, hermanos inclusive. Mucho más, las hermandades caracterizan tanto a la Iglesia hispalense, que su presencia define la Iglesia misma de Sevilla —o, al revés, no se puede definir esta Iglesia sin acordarse de las hermandades— y su progreso o fracaso condiciona positiva o negativamente la Iglesia de Sevilla.

Poner tanta atención a la reforma de las hermandades y a la renovación de la vida de fe de todos sus miembros, como hizo el Sínodo, equivale a custodiar a la Iglesia misma: el progreso de todos sus miembros es progreso y vida buena de la Iglesia. Ni la gloria del pasado es garantía de verdad para el futuro. Hay siempre que renovar la profundidad de la vida evangélica, purificando las intenciones, orientando y corrigiendo, de manera que todo corresponda a la gloria del Señor y al bien de la Iglesia. El criterio será siempre el mismo: «Por tanto, todo el que oye estas palabras mías es como un hombre prudente que construyó su casa sobre la roca. Cayeron las lluvias, crecieron los ríos, soplaron los vientos y azotaron aquella casa; con todo, la casa no se derrumbó porque estaba cimentada sobre la roca» (Mt 7, 24-25). No es necesario citar el caso contrario, con la imagen de la casa que fracasa, si la fe se mantiene firme y profunda; si no se resuelve únicamente en la participación a una procesión. Aunque sea la procesión del Viernes Santo, poco vale si esta manifestación pública no es el momento donde una vida cristiana intensa se hace testimonio, donde las hermandades revelan su capacidad de formar discípulos de Jesucristo, miembros de una Iglesia viva y presente que peregrina en Sevilla.

TERCERA ROSA: MARÍA

Pero hay quien continúa dudando de esta capacidad de testimonio; quien juzga —puede ser que desprecie— estas manifestaciones como superstición. Es la permanente tentación de la gnosis: evaluar las cosas desde el principio del conocimiento. Que sean defensores de la Verdad o asertores de las ideas más abiertas, siempre la postura es la misma: mirar las cosas con ojo crítico, negativo, liquidando la cuestión de la piedad popular como marginal y sin valor para la vida cristiana.

Siempre se trata de la tensión alternativa entre *foi populaire* y *foi savante*. Frente a estas convicciones, nada pueden las palabras del papa, que subraya la fuerza evangelizadora de la piedad popular y habla de los pueblos como sujetos colectivos de la evangelización:

Esto es así porque cada pueblo es el creador de su cultura y el protagonista de su historia... cuando en un pueblo se ha inculturado el Evangelio, en su proceso de trasmisión cultural también transmite la fe de maneras siempre nuevas; de aquí la importancia de la evangelización entendida como inculturación. Cada porción del Pueblo de Dios, al traducir en su vida el don de Dios según su genio propio, da testimonio de la fe recibida y la enriquece con nuevas expresiones que son elocuentes. Puede decirse que el Pueblo «se evangeliza continuamente a sí mismo». Aquí toma importancia la piedad popular, verdadera expresión de la acción misionera espontánea del Pueblo de Dios. Se trata de una realidad en permanente desarrollo, donde el Espíritu Santo es el agente principal (EG 122).

En este horizonte de fe se puede entender la tercera rosa, la Virgen María, *Rosa mystica* que las hermandades mismas, mejor el Pueblo de Dios en su totalidad, ofrecen a la Macarena.

Efectivamente, la Virgen constituye el centro de la piedad popular. Desde hace casi un milenio, el Rosario es la forma de oración del Pueblo de Dios. La gente comprende los misterios de la salvación con los ojos de María. También el drama de la Pasión y Muerte del Señor, que se celebra el Viernes Santo, no se puede entender sin la Virgen que acompaña el Hijo al Calvario.

No faltan las críticas en contra de esta visión reductiva de la religión, que alimenta una experiencia emocional de la fe. Estos relieves tienen su razón. Pero hay que preguntarse: ¿por qué falta una visión completa y profunda del misterio cristiano en el Pueblo de Dios? Puesto que se transmite lo que se ha recibido, ¿quién formó las generaciones de creyentes? Muchos de los que van acusando de ignorancia al Pueblo de Dios, ¿no pertenecen ellos al pelotón de los que tienen responsabilidad para formar en la Iglesia: curas, obispos, teólogos? Si después del concilio de Trento, estos hubiesen explicado el catecismo a la gente, como pretendía la Reforma católica, el testimonio de fe de la gente habría podido ser más relevante, más teológico y espiritualmente motivado. Hay

que ser honestos en el juicio: no se puede acusar a la gente de ignorancia en la fe, sin subrayar la grave responsabilidad de los que tenían el papel de formar al Pueblo y dejaron a la gente en su condición de fe pequeña. Donde hubo obispos y curas santos y capaces de predicar la Palabra de Dios con ardor, floreció una fe fructífera; nacieron también las hermandades, con su entusiasmo y deseo de participar en los sufrimientos del Señor y de María.

Frente a las críticas, hay también que evidenciar cómo la fe de los simples fue no solo fecunda, sino profunda espiritual y teológicamente. La más evidente demostración es el dogma de la Inmaculada Concepción. Todos saben que Pío IX definió esta verdad de fe el 8 de diciembre de 1854, y que Pío XII definió la verdad de la Asunción de María al cielo el 1 de noviembre de 1950. ¿En razón de qué? Un dogma se define con pruebas. Faltando pruebas claras de la Sagrada Escritura y de la Tradición —la teología hablaba de argumento de conveniencia, que no puede ser clasificado de indiscutible—, la única autoridad infalible era la totalidad de los creyentes, el *sensus omnium fidelium*, que es *infallibilis in credendo*, porque la *universitas fidelium in fide errare non potest*. Es un asunto del primer milenio, que recoge la Escolástica y se encuentra en Melchor Cano, el teólogo dominico del siglo XVI, el cual proponía la totalidad de los creyentes entre el elenco de los *loci theologici* que garantizan la Iglesia en la verdad.

Para los papas Pío IX y Pío XII la única autoridad es la *singularis Antistitutum e fidelium conspiratio*, el converger de todo el Pueblo de Dios —fieles con sus pastores— en estas doctrinas. La fórmula recoge otra fórmula más antigua, que se remonta a san Agustín, el cual habló de «*concordissima conspiratio totius Populi christiani*» (Ep. 194, 6), evocando, contra las afirmaciones de los donatistas, la fe concorde de todas las Iglesias del mundo. En efecto, *spiratio* hace referencia a la acción del Espíritu Santo, y *cum* afecta a todo el Pueblo de Dios, garantizado en su testimonio infalible por la asistencia del Espíritu Santo.

El Vaticano II traduce todo esto en el dinamismo de la Tradición, que no consiste en custodiar archivos, o monumentos, sino estar insertados en el camino de la Iglesia que el Espíritu abre y guía.

Esta Tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo: puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón y, ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia, en el curso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios (DV 8).

El progreso en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, es decir, el desarrollo del dogma, no se cumple únicamente a través de los teólogos, o de los pastores, sino de todo el Pueblo de los bautizados: la experiencia

de las cosas espirituales es «lugar» y fuente de conocimiento. Esto se debe a que «el sagrado depósito de la Palabra de Dios [está] confiado a la Iglesia». El papa Francisco, citando al concilio sobre el *sensus fidei*, aplica la doctrina del Pueblo de Dios «infallible *in credendo*» al dinamismo de la misión evangelizadora, afirmando que este Pueblo es sujeto activo de la evangelización (cf. EG 120). «Fiel al depósito de la Palabra de Dios, este Pueblo, unido con sus pastores, persevera constantemente en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en la oración» (cf. Act 2, 42), de manera que se realice una extraordinaria convergencia entre Pastores y fieles [*singularis fiat conspiratio Antistitum et fidelium*] (DV 10). Aquí el concilio justifica el dinamismo de la Tradición con el mismo argumento y la misma fórmula con la cual los papas definieron los dogmas marianos. La afirmación de fondo es que todo el Pueblo de Dios participa del dinamismo de la Tradición y contribuye a profundizarlo. La función activa no pertenece a un individuo, aunque sea inteligente o santo, ni a un grupo o a una hermandad; pertenece al Pueblo de Dios.

Las hermandades serán «lugares» de fe, testimonio vivo y vivificante de experiencia cristiana, si mantienen un vínculo estrecho con la Iglesia, si caminan con la Iglesia, como parte viva de este Pueblo. Sin este vínculo estrecho con la Iglesia, falta a las hermandades el contexto amplio, la tierra fecunda donde pueden crecer las flores perfumadas de la vida cristiana. La flor más bella, la rosa de oro que las hermandades pueden ofrecer a María es el amor a la misma Virgen. Pero hoy este don pide otros gestos, otras formas. Si antes del concilio se exaltaban los privilegios de María, *Lumen Gentium* ha recuperado el paralelismo entre María Madre y Virgen, y la Iglesia, ella también Madre y Virgen.

Contemplando su misterio y santidad, imitando su amor y cumpliendo fielmente la voluntad del Padre, también la Iglesia se convierte en Madre por la palabra de Dios acogida con fe, ya que, por la predicación y el bautismo, engendra para una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios. También ella Virgen, que guarda íntegra y pura la fidelidad prometida al Esposo, y a imitación de la Madre de su Señor, con la fuerza del Espíritu Santo, conserva virginalmente íntegra la fe, firme la esperanza, sincero el amor (LG 64).

CONCLUSIÓN CON DEBERES EN CASA

María-Iglesia: el Concilio Vaticano II recupera esta relación y todas sus implicaciones. La Iglesia, y en ella las hermandades, mirando a María que resplandece ante toda la comunidad de los elegidos como modelo de todas las virtudes (cf. LG 65), puede descubrir y actuar esta forma de ser Iglesia. Lo que vemos en María, y que hizo el Espíritu en ella, tenemos que pedirlo al Espíritu por la intercesión de María, para que el Espíritu lo cumpla en la Iglesia y en

todo creyente. Todo esto no significa alimentar una devoción mariana que distrae de Jesucristo, centro de la fe cristiana. «*Ad Jesum per Mariam*», decía una fórmula antigua de la espiritualidad cristiana. María permanece como vía privilegiada en el encuentro con Jesús, el Hijo, y en el redescubrimiento de nuestra identidad de hijos en el Hijo. Implicación de esta identidad es la conciencia de ser «hermandad»: hermanos, hijos en el Hijo, el Unigénito que se hizo Primogénito entre muchos hermanos, constituyendo a la Iglesia como hermandad, fraternidad, casa, donde la Ley es el amor, participando de la vida misma de la Trinidad. Así la Iglesia es «*plebs adunata de unitate Patris, et Filii et Spiritus Sancti*» (LG 4, que cita Cipriano de Carthago, *De dominica oratione*, 23).

A la luz de esta perspectiva, puedo concluir con un texto, una imagen y una recomendación.

El texto: «Este pueblo mesiánico tiene por Cabeza a Cristo..., tiene por condición la dignidad y la libertad de los Hijos de Dios..., tiene por ley el mandamiento nuevo del amor..., tiene por destino el Reino de Dios...» (LG 9). ¿Se puede imaginar todo esto sin la Virgen?

La imagen: Pueblo de Dios en marcha, sobre los caminos de la historia, hacia el Reino. María, que ha cumplido su camino y participa de la plenitud de la gloria en cuerpo y alma, nos atiende y nos atrae, siendo *typos* de la Iglesia. A un mundo que sufre carencia de esperanza, en la vigilia de un Jubileo de la Esperanza, las Hermandades, mirando a María, modelo de esperanza, pueden ser «signo e instrumento» de esperanza en medio de la humanidad.

La recomendación: en la escuela del Evangelio, el éxito del testimonio cristiano es débil sin deberes para casa. ¿Por qué no releer juntos los capítulos I-II y VIII de *Lumen Gentium*, profundizando las razones que eligen a María como modelo, como *typos* de la Iglesia? Sería una oportunidad para comprender de otra manera la Iglesia y nuestra pertenencia al Pueblo de Dios. Como dice el *Documento Final* del Sínodo:

En la Virgen María, Madre de Cristo, de la Iglesia, de la humanidad, vemos resplandecer en plena luz el rostro de una Iglesia sinodal, misionera y misericordiosa. María es la figura de la Iglesia que escucha, ruega, medita, dialoga, acompaña, discierne, decide y actúa. De Ella aprendemos el arte de escuchar, la atención a la voluntad de Dios, la obediencia a su Palabra, la capacidad de captar las necesidades de los pobres, el coraje de ponerse en marcha, el amor que ayuda, el canto de alabanza y de exultación en el Espíritu. Por eso, como decía san Pablo VI, «la acción de la Iglesia en el mundo es como la prolongación de la solicitud de María» (DF 29).

Que el camino de las hermandades sea un reflejo de la Iglesia de Sevilla, y que la Iglesia de Sevilla sea un reflejo de una Iglesia sinodal que se refleja en María, la Virgen que fue antes que nada la discípula por excelencia. De esta manera se va a componer una circularidad dinámica entre Iglesia local y

piEDAD popular, descubriendo el lugar de las hermandades en la Iglesia local. Profundizando en dirección del *sensus fidei* la piedad popular de las hermandades, la Iglesia de Sevilla podrá descubrir más la profundidad y la fecundidad de esta propuesta de vida cristiana y ofrecer a la Iglesia entera y a todas las Iglesias —en la lógica del intercambio de dones— la experiencia de las hermandades como rosa de rara belleza.

Si alguien desea profundizar más las razones de esta relación, tiene que estudiar los siguientes temas: la Iglesia, sobre todo la Iglesia local; el Pueblo de Dios como sujeto de conocimiento, aplicado al caso de las hermandades; María como tema teológico, sobre todo en ámbito del desarrollo del dogma.

La bibliografía es muy rica. Puedo aconsejar algunos textos para empezar:

Sobre María, no puedo más que evidenciar el estudio del capítulo VIII de *Lumen Gentium*. En este horizonte, voy a señalar dos comentarios a la constitución sobre la Iglesia recién publicados: S. Noceti y E. Repole (cur.). *Comentario ai Documenti del Vaticano II. 2. Lumen gentium*, EDB, Bolonia, 2015; S. Madrigal Terrazas (ed.), *Comentario teológico a los documentos del Concilio Vaticano II. Volumen I: Sacrosanctum Concilium. Lumen gentium. Orientalium Ecclesiarum*, BAC, Madrid, 2023; sin olvidar el texto clásico de G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, I-II, Vida y Espiritualidad, Lima, 2002, traducido en muchas lenguas. Me permito remitir también a D. Vitali, *Lumen Gentium. Storia, Commento. Recezione*, Studium, Roma, 2012. Un libro sobre la Virgen que ayude a leer la relación entre María y la Iglesia es R. Cantalamessa, *María, espejo de la Iglesia*, EDICEP, Valencia, 2004.

Sobre la Iglesia, hay que estudiar la Iglesia local no como un caso de eclesiología menor, sino a la luz del principio formulado por el Vaticano II: «a partir de las Iglesias particulares existe la una y única Iglesia católica» (LG 23). Mi recomendación es que se profundicen las razones que formula el *Documento Final* de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos: «En el Pueblo de Dios, que es la Iglesia, la comunión de la Iglesia (*communio Fidelium*) es al mismo tiempo la comunión de las Iglesias (*communio Ecclesiarum*) que se manifiesta en la comunión de los Obispos (*communio Episcoporum*), en razón del principio antiquísimo que «la Iglesia está en el Obispo y el Obispo está en la Iglesia» (Cipriano, *Epist.* 66, 8). Al servicio de esta multiforme comunión el Señor ha puesto el apóstol Pedro (cf. Mt 16, 18) y sus sucesores. En la fuerza del ministerio petrino, el obispo de Roma es «el perpetuo y visible principio y fundamento» de la unidad de la Iglesia (cf. LG 23). Para profundizar este argumento, se puede leer el comentario al capítulo II sobre el Pueblo de Dios en los mismos comentarios citados antes. A nivel de ensayos de teología, señalo J. M. Tillard, *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*, Sígueme, Salamanca, 1999.

Sobre las hermandades, más que su historia, me parece útil conocer la función del Pueblo de Dios en la trasmisión del depósito de la fe, que

técnicamente se llama *sensus fidei*. De esta función habla *Lumen Gentium*: «La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. 1Jn 2,20 y 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando «desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos» presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres» (LG 12). A la luz de esta función del Pueblo de Dios, J. M. Tillard interpreta la piedad popular en un libro colectivo que distingue entre *foi populaire* y *foi savante*: J. M. R. Tillard-J.L. D'Aragon-F. Dumont, E.-R. Fairweather-E. Lamirande-R. Lapointe-P. Bognioni-G. Langevin, *Foi populaire foi savante* (Actes du V^e Colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie (Ottawa), Cerf, París, 1976. Otro autor que habla de *sensus fidei* es J. Sancho Bielsa, *Infalibilidad del Pueblo de Dios*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1979. También mi tesis de doctorado trata del mismo tema: D. Vitali, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia, 1993: profundizar en ello permitirá comprender mucho y mejor la piedad popular y las hermandades, en una línea de eclesialidad que emerge de las indicaciones del Sínodo diocesano de Sevilla de 1973. Sobre eso, cf. Lourdes Sivianes Ferrera de Castro, *El Sínodo de 1973*.

Gracias a todos por su escucha.

Ponencia 4

Oración y liturgia en la propuesta de santificación de las hermandades

S.E.R. CARD. MARCELLO SEMERARO

Prefecto del Dicasterio para las Causas de los Santos

Agradezco a vuestro arzobispo, amigo fraterno y miembro del Dicasterio para las Causas de los Santos, la invitación que me ha hecho y me siento honrado de encontrarme con todos vosotros en este Segundo Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular y hablaros sobre el tema: «*Oración y liturgia en la propuesta de santificación de las hermandades*». Además de sentirme honrado, también estoy contento porque esta invitación me retrotrae a cuando, siendo aún un joven sacerdote, fui padre espiritual de una cofradía de mi pueblo que llevaba el nombre de los Santos Cosme y Damián durante más de veinte años.

LA PIEDAD POPULAR: UN SISTEMA INMUNITARIO DE LA IGLESIA

Quisiera comenzar con una cita del papa Francisco que, dirigiéndose el 29 de noviembre de 2018 a quienes habían participado en el I Congreso Internacional para Rectores y Encargados de Santuarios, dijo que «la piedad popular es el sistema inmunitario de la Iglesia... Cuando la Iglesia comienza a volverse demasiado ideológica, demasiado gnóstica o demasiado pelagiana, la piedad popular la corrige, la defiende». La imagen es realmente eficaz, porque el *sistema inmunológico*, aunque no sea tan importante como el sistema nervioso o el cardiovascular, es sin embargo una especie de red de vigilancia que protege al organismo de los agentes patógenos externos e internos. ¿Qué quiso decir el

papa, metáforas aparte? Recordemos que las dos expresiones «gnosticismo» y «pelagianismo» se encuentran en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*.

Parafraseando ese documento podríamos decir entonces que por *gnosticismo* se entiende hoy un cristianismo abstracto, hecho solo de ideas o, en el mejor de los casos, como cultura, pero ciertamente no como encuentro con una persona real, con la que vivir: Cristo Jesús. Vista desde esta perspectiva, la piedad popular siempre nos hace encontrarnos con la «carne de Cristo». Pienso, por ejemplo, en los grandes ritos de la Semana Santa, que en tantos lugares marcan el papel de las cofradías, especialmente aquí en esta tierra. Considerando la piedad popular desde esta perspectiva, el *Documento de Aparecida* (2014) dice:

Nuestro pueblo se identifica particularmente con Cristo sufriente, lo mira, lo besa o toca sus pies llagados como diciendo: «Este es el que me amó y se entregó por mí» (*Gal 2, 20*). Muchas de estas personas son excluidas, ignoradas, empobrecidas, pero no bajan los brazos. Con su religiosidad característica, se aferran al inmenso amor que Dios les tiene y les recuerda constantemente su dignidad. También encuentra la ternura y el amor de Dios en el rostro de María, en quien ven reflejado el mensaje esencial del Evangelio... (n. 265).

Por *pelagianismo* entendemos, en cambio, aquella corriente de pensamiento que minimiza el poder de la gracia y sobreestima las capacidades humanas. El 10 de noviembre de 2015, reunido en Florencia con los representantes de la V Convención Nacional de la Iglesia Italiana, el papa Francisco dijo:

El pelagianismo nos lleva a confiar en estructuras, en organizaciones, en planificaciones que son perfectas porque son abstractas. También nos lleva a menudo a asumir un estilo de control, de dureza, de normatividad... La doctrina cristiana no es un sistema cerrado incapaz de generar preguntas, dudas, interrogantes, sino que está viva, sabe inquietar, sabe animar. Tiene un rostro no rígido, tiene un cuerpo que se mueve y se desarrolla, tiene carne tierna: la doctrina cristiana se llama Jesucristo.

También aquí quisiera añadir una cita del *Documento de Aparecida*, que se refiere al proceso de secularización que desde hace decenios socava a los cristianos en su fe y en su práctica religiosa. También en este caso, la piedad popular es capaz de inmunizar la fe cristiana. De hecho, resulta ser

una poderosa confesión del Dios vivo que actúa en la historia y un canal de transmisión de la fe. Caminar juntos a los santuarios y participar en otras manifestaciones de piedad popular, incluso llevando a los propios hijos o invitando a otros, es en sí mismo invitar a otros, es en sí mismo un gesto de evangelización por el que el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo y realiza la misión de la Iglesia (n. 264).

Evidentemente, el discurso sobre la eficacia inmunológica de la piedad popular podría profundizarse. Consideremos, por ejemplo, una de sus potencialidades, a saber, el hecho de que puede ayudar a la Iglesia a defenderse del problema de la *insignificancia social*. La piedad popular, en efecto, puede ofrecer un amplio abanico de ocasiones, lugares e instrumentos desde los que y con los que la Iglesia puede seguir lanzando su mensaje y anunciar a Jesús con un efecto multiplicador. Pensemos, por ejemplo, en la multiplicidad de celebraciones litúrgicas que, con ocasión de las fiestas patronales y de otras festividades religiosas, cuentan con la participación de una multitud de personas que, por lo general, nunca van a la iglesia y, sin embargo, vuelven al pueblo para la fiesta del santo patrono... En estos casos, la piedad popular puede constituir un verdadero altavoz de evangelización. El *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, publicado en 2002 por la entonces Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, señala que:

la «fiesta del santo» tiene [...] un gran valor antropológico: es un día de fiesta. Y la fiesta —es bien sabido— responde a una necesidad humana vital, enraizada en la aspiración a la trascendencia. A través de manifestaciones de alegría y júbilo, la fiesta es una afirmación del valor de la vida y de la creación. Como interrupción de la monotonía de la vida cotidiana, de las formas convencionales, de la sumisión a la necesidad de lucro, la fiesta es expresión de libertad intacta, de tensión hacia la felicidad plena, de exaltación de la pura gratuidad. Como testimonio cultural, pone de relieve el genio peculiar de un pueblo, sus valores característicos, las expresiones más genuinas de su folclore. Como momento de socialización, la fiesta es una ocasión para la expansión de las relaciones familiares y la apertura de nuevas relaciones comunitarias» (n. 232).

Me refiero de nuevo a las diversas representaciones de la Pasión, preparadas y vividas durante la Semana Santa: acontecimientos que, incluso en forma de representaciones sagradas, implican a tanta gente. ¿No hay ya ahí lugar para un anuncio, al menos para hacer comprender el acontecimiento, o para que el actor entre en su personaje? Pensemos de nuevo en el piadoso ejercicio del *Vía Crucis*. El *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* recuerda que es precisamente allí donde convergen diversas expresiones características de la espiritualidad cristiana.

diversas expresiones características de la espiritualidad cristiana: la concepción de la vida como camino o peregrinación; como paso, a través del misterio de la Cruz, del exilio terreno a la patria celestial; el deseo de conformarse profundamente a la Pasión de Cristo; las exigencias de la *sequela Christi*, por la que el discípulo debe caminar detrás del Maestro, cargando cada día con su propia cruz (cf. *Lc 9, 23*) (n. 133).

No cabe duda de que, si se realizan con devoción y dignidad cristiana, los ritos tradicionales pueden convertirse en valiosas catequesis; lo mismo se dirá

de las diversas procesiones: la contemplación de las imágenes de la vida del Señor es una predicación del misterio pascual, es decir, de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo; las procesiones eucarísticas nos retrotraen a la fuente de la vida de la Iglesia; las imágenes de la Virgen nos anuncian la grandeza de la Madre del Señor y el poder de su maternal intercesión; las procesiones con imágenes de santos nos animan a seguir su ejemplo.

A este propósito, quisiera referirme a un documento del Episcopado del Sur de España, publicado el 25 de octubre de 1975, en el que se citan algunos testimonios de valor activo que se encuentran en la religiosidad popular: así, los diversos testimonios de fe en Dios y en su providencia y señorío sobre el universo y la vida humana¹. Afirma entre otras cosas que

Aunque imperfectos, sirven como *signos visibles de la trascendencia religiosa*. Tal catolicismo testimonia también la fe en Jesucristo, Hijo de Dios y en la Virgen María, y adquiere así el valor de signo visible de la presencia de Jesús Dios y Hombre entre las multitudes de nuestro tiempo. Por último, están los testimonios de fe en la mediación e intercesión personal de Jesús, su Madre María y sus santos, con valor de signo sensible de fe en la relación religiosa personal entre Dios y el hombre.

El documento añade también que los testimonios populares de fe en la Iglesia «hacen del catolicismo popular un signo visible del carácter eclesial del cristianismo y de la unidad eclesial del pueblo de Dios», y esto sucede, por ejemplo, cuando los fieles se reúnen en masa en los días festivos o en las fiestas solemnes, o en las manifestaciones públicas de devoción a Cristo y a María en sus Misterios, o en Navidad, Cuaresma, Semana Santa y Pascua, que conservan un cierto significado incluso para los no creyentes. Estos son solo algunos valores a los que se pueden añadir otros, como la fe en la vida eterna.

LA «PIEDAD POPULAR»: UNA FORMA DE INCULTURACIÓN DE LA FE

Quisiera recordar lo que el *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* escribe sobre la piedad popular, a saber, que sus diversas manifestaciones «se expresan predominantemente no en las formas de la Liturgia sagrada, sino

1. *El catolicismo popular en el sur de España. Documento de trabajo para la reflexión práctica pastoral* (20 de octubre de 1975). En <https://odisur.es/asamblea-de-obispos/el-catolicismo-popular-en-el-sur-de-espaa-documento-de-trabajo-para-la-reflexin-prctica-pastoral/>. Además de este documento, la Conferencia Episcopal del Sur de España dedicó importantes textos al tema, que se citan a continuación; *Carta Pastoral El catolicismo popular. Nuevas consideraciones pastorales* (1985); *Carta Pastoral Las Hermandades y Cofradías* (1988); *Carta pastoral María, Estrella de la evangelización. La fuerza evangelizadora de la piedad popular* (14 de junio de 2023).

en las formas particulares que derivan del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura» (n. 9). A la luz de esto, será posible notar una diferencia entre las formas de expresión de la piedad *popular* y las formas de la sagrada liturgia: mientras que estas últimas conciernen a toda la Iglesia, las expresiones de la piedad popular no conciernen a todo *el* pueblo, ¡sino a *un* pueblo! La consecuencia es su variedad: una diversidad ligada a la cultura, a la historia, a la vida colectiva, al lenguaje de los símbolos y al cuerpo de una colectividad específica.

El papa Francisco escribe en *Evangelii Gaudium*: «Las formas propias de la religiosidad popular son encarnadas, porque brotan de la encarnación de la fe cristiana en una cultura popular. Por eso mismo incluyen una relación personal, no con energías armonizadoras, sino con Dios, con Jesucristo, con María, con un santo. Tienen carne, tienen rostro» (n. 90). También se deduce, como sigue diciendo el papa, que

en la piedad popular, por ser fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos subestimar: sería como despreciar la obra del Espíritu Santo. Más bien, estamos llamados a alentarla y fortalecerla para profundizar el proceso de inculturación, que es una realidad interminable. Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quienes saben leerlas, constituyen un lugar teológico al que debemos prestar atención, sobre todo cuando pensamos en la nueva evangelización» (*Evangelii Gaudium*, n. 126).

Esta afirmación puede reflejarse en este otro pasaje de *Evangelii Gaudium*:

Cuando el Evangelio se ha inculturado en un pueblo, en su proceso de transmisión cultural transmite también la fe de maneras siempre nuevas; de ahí la importancia de la evangelización entendida como inculturación. Cada porción del Pueblo de Dios, al traducir el don de Dios a su propia vida según su propio genio, da testimonio de la fe recibida y la enriquece con expresiones nuevas y elocuentes. Se puede decir que «el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo». Aquí es importante la piedad popular, expresión auténtica de la acción misionera espontánea del Pueblo de Dios. Es una realidad en permanente desarrollo, donde el Espíritu Santo es el protagonista (n. 122).

PIEDAD POPULAR Y LITURGIA

Así como, a propósito de la relación entre religiosidad popular y cultura, es necesario recordar que «el mensaje que anunciamos tiene siempre algo de revestimiento cultural», también es necesario evaluar el riesgo de caer en lo que Francisco llama siempre «una vana sacralización de la propia cultura, con lo que podemos mostrar más fanatismo que auténtico fervor evangelizador» (*Evangelii gaudium*, n. 117). El antídoto contra este riesgo será, en primer

lugar, la conexión de la piedad popular con la vida litúrgica de la Iglesia. De este modo entro más directamente en el tema que se me ha asignado.

Si, en efecto, en toda religión hay expresiones populares, hay que admitir, sin embargo, que en el ámbito cristiano lo que colorea la expresión cultural de la fe impresa en el corazón de los fieles es el misterio de la Encarnación, en el que, como enseñó el Concilio Vaticano II, se participa de forma plena y eminente a través de la Sagrada Liturgia. En efecto, en la *Sacrosanctum Concilium*, constitución del Concilio Vaticano II sobre la Sagrada Liturgia, leemos que, para realizar su obra de salvación

Cristo está siempre presente en su Iglesia, y de modo especial en las acciones litúrgicas. Está presente en el sacrificio de la Misa, tanto en la persona del ministro, ya que Él mismo, «habiéndose ofrecido una vez en la cruz, se ofrece todavía por el ministerio de los sacerdotes», como especialmente bajo las especies eucarísticas. Está presente por su virtud en los sacramentos, hasta el punto de que cuando uno bautiza es Cristo mismo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues es Él quien habla cuando se lee la Sagrada Escritura en la Iglesia. Finalmente, está presente cuando la Iglesia ora y alaba, Él que prometió: «Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (n. 7).

Por tanto, al loable empeño por «inculturar la liturgia» debe corresponder siempre, como elemento equilibrador, el de vincular siempre la piedad popular con la vida litúrgica. No valorar este vínculo es acreditar un culto externo y vacío. En la Iglesia, sin embargo, nunca es lícito promover un «culto externo» que no vaya acompañado al mismo tiempo de disposiciones internas que lo animen.

A este respecto, hay que admitir que el riesgo es hoy más pronunciado que en el pasado. Se piensa en ciertas manifestaciones que tienen efectivamente un origen religioso, pero que hoy, sobre todo en los *medios de comunicación*, se consideran únicamente desde un punto de vista antropológico y folclórico. Por eso, la *Nota Pastoral* de los Obispos españoles de 1985 señalaba:

los *medios de comunicación* contribuyen también, y a veces no poco, a esta creciente desacralización. La retransmisión de procesiones u otras celebraciones católicas se acompaña a veces de comentarios que las despojan de su contenido cristiano o las equiparan a celebraciones paganas. Todo ello tiene un impacto relativizador e incluso devaluador en la presentación de las ceremonias religiosas; bastan unos hábiles toques de edición, en la sucesión o el recuento de las imágenes, para conseguir resultados muy negativos en el tratamiento de los temas religiosos².

2. *Obispos del Sur de España, El catolicismo popular. Nuevas consideraciones pastorales* (20 de febrero de 1985). En <https://odisur.es/asamblea-de-obispos/el-catolicismo-popular-nuevas-consideraciones-pastorales/>

A este respecto, creo necesario referirme en primer lugar al citado *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, que ofrece algunas indicaciones verdaderamente valiosas sobre el tema. Recuerda enseguida, por ejemplo, la importancia de «respetar la diferencia objetiva entre los ejercicios piadosos y las prácticas devocionales con respecto a la liturgia» y, por tanto, de velar por que no se mezclen las fórmulas propias de los ejercicios piadosos y las acciones litúrgicas. Advierte, por tanto, que los actos de piedad y devoción encuentran su lugar fuera de la celebración de la Eucaristía y de los demás Sacramentos. Por otro lado, llama a superar, en su caso, la competencia u oposición con las acciones litúrgicas y establece el principio: «debe salvaguardarse la precedencia que debe darse al domingo, a la solemnidad, a los tiempos y días litúrgicos» (n. 13). Sobre estas premisas, «la prioridad de la celebración del año litúrgico sobre todas las demás expresiones y prácticas de devoción», así como la necesaria relación de la piedad popular con la liturgia, deben considerarse un punto fijo.

Para una aplicación de estos principios, encontraréis una valiosa y reciente guía en la Carta Pastoral *María, Estrella de la evangelización*, publicada por vuestros Obispos del Sur de España el 14 de junio de 2023, en el 30 aniversario del viaje apostólico de San Juan Pablo II a Sevilla y Huelva. Este documento dedica al tema sus números 24-29. El 25, por ejemplo, precisamente al subrayar la diferencia «objetiva» entre los ejercicios piadosos, las prácticas de piedad popular y la Liturgia, subraya *la primacía de la Liturgia* que hay que preservar *tanto en el pensamiento como en la acción*.

No se debe olvidar que, mientras los sacramentos son necesarios para vivir en Cristo, las formas de piedad popular pertenecen al ámbito de lo facultativo. Es por ello imprescindible que se dé preeminencia a la participación en la Misa dominical, al sacramento de la Penitencia, a la oración litúrgica y al año litúrgico sobre cualquier manifestación devocional».

El n.º 26 enuncia a continuación un principio general muy útil no solo para la vida de las hermandades, sino en general para la vida de nuestras comunidades, y no solo, por supuesto, en España, sino en Italia y en todas partes. Dicen así:

la «participación consciente, activa y fructuosa» de todos los fieles en la Liturgia, que buscó la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II (SC 11), no significa confundir la celebración con otras acciones eclesiales en las que los fieles «hacen más cosas», como la catequesis, las reuniones de formación o los encuentros para festejar comunitariamente momentos de la vida. La participación litúrgica es verdaderamente activa, fructuosa y consciente cuando «en las celebraciones litúrgicas, cada cual, ministro o simple fiel, al desempeñar su oficio, hace todo y sólo aquello que le corresponde por la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas» (SC 28).

¡Cuánta sabiduría hay en esta reflexión! Inmediatamente después se recuerda otro principio importante, a saber, que las prácticas devocionales no deben alterar las celebraciones litúrgicas: el respeto de las normas litúrgicas es el modo de respetar la necesaria armonía entre liturgia y piedad popular. Además, adaptar las prácticas devocionales a la liturgia exige mantener el ritmo propio del año litúrgico, con sus ritmos anuales y semanales. En el n. 29 leemos: «Para que el Domingo sea de verdad el día dedicado al Señor es imprescindible renovar el encuentro con Cristo vivo en la participación de la Santa Misa, fortaleciendo los vínculos con la Iglesia mediante un descanso digno que cuide la vida familiar y se abra a la solidaridad con el prójimo».

LA CARIDAD COMO OBRA PRIMORDIAL DE LAS HERMANDADES

En el n.º 13 de la *Carta Pastoral Las Hermandades y Cofradías* escrita en 1988, vuestros obispos dicen haber constatado con alegría que la práctica de la caridad cristiana es uno de los valores más profundamente vividos en vuestras comunidades. También este es un dato importante, con el que me gustaría concluir. En efecto, desde una perspectiva histórica, debemos admitir que, al menos hasta cierta época, la Iglesia cumplió su misión caritativa principalmente a través de las cofradías. En efecto, ¿podemos decir que no hubo pobreza y sufrimiento humanos que no dieran origen a una cofradía! La caridad se manifiesta especialmente en los momentos difíciles de la vida: enfermedad, pobreza, viudedad, etc. A través de la obra de las cofradías, la Iglesia ha mostrado y puede mostrar aún hoy que es la verdadera experta en humanidad, que en su rostro refleja el rostro de Cristo y la caridad del Evangelio.

Numerosas cofradías tienen, al principio de su historia, fines caritativos dirigidos a necesidades específicas, dedicándose a las diversas obras de misericordia: los «pobres vergonzantes» (es decir, nobles que por avatares —a menudo derivados de cuestiones políticas— se convertían de repente en pobres peregrinos), los presos, los niños abandonados («expuestos»), las niñas para casar, los condenados («compañías de justicia»), los presos por deudas, las viudas, los huérfanos...

El 10 de noviembre de 2007, el papa Benedicto XVI pronunció un discurso ante las cofradías italianas en el que subrayó precisamente la importancia de esta dimensión de la vida cristiana. Recordó que las Cofradías comenzaron a surgir durante la Edad Media, cuando todavía no existían formas estructuradas de asistencia pública que garantizaran la atención social y sanitaria a los sectores más débiles de la comunidad. Hoy ciertamente la prosperidad económica ha crecido en muchas partes, pero incluso allí donde lo ha hecho, sigue habiendo, como en el pasado, muchas zonas de pobreza, y todavía queda mucho por hacer en el campo de la solidaridad. Ahora bien, las cofradías no son ciertamente sociedades de socorros mutuos y simples asociaciones filantrópicas,

sino un conjunto de hermanos que, queriendo vivir el Evangelio con la certeza de ser parte viva de la Iglesia, se proponen poner en práctica el mandamiento del amor, que impulsa a abrir el corazón a los demás, de modo especial a quienes se encuentran en dificultades. El amor evangélico, amor a Dios y amor a los hermanos, es el signo distintivo y el programa de vida de todo discípulo de Cristo, así como de toda comunidad eclesial. Es evidente que en la sagrada Escritura el amor a Dios está íntimamente unido al amor al prójimo.

Esto también nos lo recuerda constantemente el papa Francisco, para quien *la misericordia* es el eje principal que sostiene la vida y la misión de la Iglesia. Nos dice:

Jesús quiere que toquemos la miseria humana, que toquemos la carne sufriente de los demás. Espera que renunciemos a buscar esos refugios personales o comunitarios que nos mantienen a distancia del nudo del drama humano, para que entremos verdaderamente en contacto con la existencia concreta de los demás y conozcamos la fuerza de la ternura. Cuando hacemos esto, la vida siempre se nos complica maravillosamente y vivimos la intensa experiencia de ser pueblo, la experiencia de pertenecer a un pueblo. quiere que toquemos la miseria humana, que toquemos la carne sufriente de los demás» (*Evangelii Gaudium*, n. 270).

Para el papa, esto es *tocar la carne sufriente de Cristo* hoy. Repite a menudo que el nuestro debe ser siempre «amor concreto, con obras de misericordia», para tocar «la carne de Cristo allí, de Cristo encarnado». ¿Serán capaces de dar testimonio de ello también nuestras cofradías? A las viejas pobrezas se han añadido hoy otras nuevas, que desafían la caridad de la Iglesia: la drogadicción, la inmigración, así como las muchas pobrezas morales causadas por la soledad, la prostitución, la desestructuración familiar, etc. ¿Puede ser la historia pasada de las hermandades su historia futura? Permítanme, pues, imaginar a nuestras hermandades como *colaboradoras* en la labor de nuestras *Cáritas* diocesanas y parroquiales. Este es el deseo con el que concluyo: que vuestra pertenencia a una hermandad sea *una pertenencia por amor...*

Ponencia 5

La importancia de la educación para dar razón de la esperanza

S.E.R. CARD. JOSÉ TOLENTINO DE MENDONÇA
Prefecto del Dicasterio para la Cultura y la Educación

Agradezco mucho su invitación a participar en este Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular, al cual expreso mis mejores deseos. Cuando una palabra desaparece del léxico de una época, se puede pensar que ella ha dejado de ser significativa o se ha vuelto innecesaria. No es el caso de las palabras *hermandad* y *piedad*, aunque su uso haya perdido su insistencia y centralidad entre nosotros. Gracias por su audacia al repensar y replantear la relevancia de los términos *Fraternitas* y *Pietas*. Son recursos fundamentales para nuestro presente y futuro común.

UNA ÉPOCA DE TRANSICIÓN CULTURAL RADICAL

No podemos olvidar el momento de radical transición cultural que estamos viviendo. Creo que el papa Francisco lo expresa con mucha lucidez y claridad cuando afirma: «se puede decir que hoy no vivimos en una época de cambios, sino en un cambio de época». Una reflexión necesaria tiene que ver con el reconocimiento de las sucesivas crisis que nos han traído hasta aquí: la crisis de las ideologías; la crisis de la interpretación de la naturaleza; la crisis de la razón científica; la crisis del conocimiento humano en su relación con la verdad; la crisis del lenguaje argumentativo que parece cada vez más prisionero tanto de la arbitrariedad consensual como forma de comunicación, como de la insignificancia teórica; y, transversal a todos ellos,

la fuerte crisis antropológica. Hoy estamos llamados a preguntarnos: «¿Qué es el Ser Humano?».

Se ha vuelto muy evidente a los ojos de todos, el surgimiento de elementos y desafíos sin precedentes en la historia de la humanidad que estamos llamados a enfrentar con sabiduría. Hay momentos, como este del tiempo actual, en los que las interpretaciones de los peligros y las oportunidades son tan contrastadas que nos sentimos dentro del *incipit* de la narrativa que Charles Dickens dedicó al surgimiento de la revolución francesa, y que llamó «Una historia en dos ciudades»: «Fue la mejor de todos los tiempos, fue la peor de todos los tiempos, fue la era de la sabiduría, fue la era de la locura, la era de la fe y la era de la incredulidad, el período de la luz y el período de las tinieblas, la primavera de la esperanza y el invierno de la desesperación. Teníamos todo por delante, no teníamos nada delante...».

En etapas históricas tan desafiantes estamos llamados a activar o redescubrir recursos espirituales y humanos. La etimología latina del término *recursus* está asociada al verbo *resurgere*, ‘resurgir’. En los momentos de crisis, en las transiciones dilemáticas que la historia desarrolla cíclicamente, en los choques sísmicos de certezas que parecían regular la morfología de la vida, estamos llamados a entrar de nuevo en contacto, quizás más intensamente, con lo que puede hacernos resurgir, pues los recursos constituyen instrumentos primarios de ayuda, puntos de apoyo, palancas valiosas para hacer operativa la esperanza y dar forma al futuro. Me viene a la mente la valiente reflexión que propone la filósofa María Zambrano. Escribió en su primer libro *Horizonte del liberalismo*: «cuando el mundo está en crisis y el horizonte de la inteligencia aparece ennegrecido por peligros inminentes; cuando la razón estéril se retira, reseca de luchar sin resultado, y la sensibilidad quebrada sólo recoge el fragmento, el detalle, nos queda sólo una vía de esperanza: el sentimiento, el amor, que, repitiendo el milagro, vuelva a crear el mundo».

DENTRO DE UN MOSAICO DISPAREJO

Hoy en día, la mayoría de los seres humanos comprenden que están inmersos en una revolución —que es tecnológica, pero sobre todo civilizatoria y antropológica— y que tiene un objetivo preciso: al cambiar nuestra forma de trabajar con la realidad, también pretende alterar la configuración de nuestra experiencia del mundo y, por extensión, nuestra conciencia de nosotros mismos. El término *digital*, que describe genéricamente la época o, según algunos, la transición epocal en la que estamos inmersos, deriva del latín *digitus*, que puede traducirse como ‘numérico’. Y lo que la sustenta es el descubrimiento de que cualquier parte de la realidad puede ahora traducirse numéricamente, transformarse en una estructura de datos, en un algoritmo. Esta traducción numérica

representa a la vez una nueva herramienta y una forma de vida diferente: una vida desmaterializada, liberada del peso de las contingencias; una vida increíblemente rápida, accesible a todo el mundo en cualquier momento (superando las restricciones del tiempo) y en cualquier lugar (superando las restricciones del espacio). Definir, por ejemplo, un ordenador como una mediación se ha convertido, según algunos, en una forma de pensar anticuada, porque creen que las nuevas máquinas son una prolongación de sí mismos; son un dispositivo indispensable en todo momento para operar su relación no solo con las cosas, sino también consigo mismos. Estamos en el ojo del huracán y, como individuos y sociedades, tendremos que encontrar una forma de equilibrio que aún no vemos con claridad. Y entre ganancias y pérdidas, no podemos escapar a las preguntas que nos plantea el poeta T. S. Eliot: «¿Dónde está la vida que perdemos viviendo? / ¿Dónde está la sabiduría que perdemos en el conocimiento? / ¿Dónde está el conocimiento que perdemos en la información?».

Una de las dificultades de nuestro tiempo es que nuestras sociedades se asemejan más a la heterogeneidad de un mosaico disparejo que a una imagen agregada y unitaria. Sin duda, por ejemplo, la forma en que concebimos el estudio y cómo lo organizan las escuelas y las universidades, es un reflejo del problema. Se ha apostado principalmente por dividir el proyecto educativo en disciplinas con un grado de especialización muy elevado. Y ya el filósofo Ortega y Gasset advertía de la barbarie que puede representar la especialización, pues absolutiza el detalle, incapaz de una visión antropológica de conjunto y de sabiduría global. Estudiamos partes del conocimiento y renunciamos a luchar por visiones de sabiduría. Para Ortega y Gasset, estaba claro que la ciencia entraría en crisis por su incapacidad de elaborar una síntesis y porque la ciencia ha entrado en una espiral de autorreferencialidad, olvidando que está llamada a cumplir una función social. La consecuencia ha sido que hemos caído en una maraña de relativismos y reduccionismos que capturan el debate público y la vida ordinaria. Es importante volver a las preguntas de Ortega y Gasset: «¿Cómo es posible que una sociedad que ha alcanzado un nivel tan alto de desarrollo científico y técnico produzca existencias tan poco cualificadas?». La respuesta del filósofo fue bastante clara: «porque la propia ciencia que promovemos tiene como prototipo al hombre-masa». Porque nuestro estudio no es más que otro reflejo de este sometimiento ante un mundo de masas.

Necesitamos, por tanto, reforzar una antropología integral que sitúe a la persona humana en el centro de los principales procesos civilizatorios. La mayor inversión no puede dejar de ser humana, es decir, la inversión en la potenciación de cada persona para que pueda desarrollar sus potencialidades cognitivas, creativas, espirituales y éticas, y contribuir así cualificadamente al bien común. El santo padre lo afirma en *Fratelli Tutti*: «Necesitamos hacer un reconocimiento básico y esencial: darnos cuenta de cuánto vale un ser humano, cuánto vale una persona, siempre y en toda circunstancia». En

esta línea, hay que rehabilitar el pacto comunitario y extenderlo universalmente. En un mundo demasiado fragmentado por lógicas de bloque e intereses partidistas, esta crisis nos ayuda a darnos cuenta de que no podemos salvarnos solos. La pregunta bíblica «¿Dónde está tu hermano?» (Gn 4, 9) nos pide sustituir la arquitectura del mundo y diseñar un espacio de relaciones comunitarias, calificadas como ejercicio de responsabilidad por el otro, en lugar de la normalización del egoísmo y la indiferencia. La Sagrada Escritura lo dice de tantas maneras, y Jesús lo confirma: «todos vosotros sois hermanos» (Mt 23, 8).

HACER DE LA VULNERABILIDAD UNA FORTALEZA

Uno de los choques traumáticos de la pandemia tuvo que ver con la vulnerabilidad. De un momento a otro, nos encontramos más frágiles de lo que pensábamos, en un mundo que revisaba críticamente el progreso automático que dábamos por sentado. Nos dimos cuenta de que teníamos una relación idolátrica con el progreso, con las certezas del futuro, con la seguridad que puede ofrecer la ciencia, con la duración de la felicidad que puede extraerse del bienestar. Nos encontramos desprovistos, desorientados, analfabetos ante la vida, sintiendo la falta de una educación para la que la sociedad contemporánea no nos prepara: la educación para vivir constructiva y fraternalmente en nuestra propia vulnerabilidad y en la de los demás. Por el contrario, la presión de los modelos dominantes va en otra dirección. Pero aquí se abre una oportunidad: el redescubrimiento humilde y esperanzado de lo que somos juntos. Aquí, hay que decirlo, los textos bíblicos son un recurso precioso con el que podemos contar. Ellos nos enseñan que la vulnerabilidad no es un tabú, una especie de entredicho social, sino que es nuestra condición común, que, si la escuchamos en profundidad, tiene tanto que enseñarnos: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5, 3).

Uno de los elementos más fuertes de los Evangelios cristianos es, por ejemplo, el empoderamiento de las vidas vulnerables. Gran parte de los encuentros de Jesús de Nazaret tienen como protagonistas a mujeres y hombres heridos por la experiencia del sufrimiento, sumidos en la fragilidad, desgarrados por la enfermedad y las diversas formas del mal. Lo que conviene subrayar es que la vulnerabilidad nunca se convirtió en un obstáculo para la búsqueda de Jesús. Al contrario, fue claramente una fuerza motriz. Es esta comprensión la que puede ser la base de una sabiduría que nos haga mirar el presente de otra manera. Una de las grandes místicas contemporáneas, Etty Hillesum, escribió que es en los momentos en que nuestra alma está derrotada, en que parece sucumbir, cuando debemos aprender a mirar los lirios del campo. La vulnerabilidad que impone el tiempo no es el problema. La base del problema, nos

recordaba Etty Hillesum, es mantener viva y fecunda esa parte de lo divino que nos habita y que la fraternidad espera revelar. Todo se juega en la voluntad de transformar, adaptar, relanzar y redescubrir.

SUSTITUIR LA HOSTILIDAD POR LA FRATERNIDAD

El progresivo descubrimiento (y redescubrimiento) del «nosotros» es la tarea más urgente de la humanidad, como bien explicaba el sociólogo Zygmunt Bauman, argumentando que solo tendremos futuro si tenemos la inteligencia y la bondad de ampliar los límites del «nosotros» a toda la humanidad, sustituyendo la cultura de la hostilidad por una cultura de la interdependencia y la fraternidad, con el bien común en su centro.

Recuerdo haber escuchado la conferencia que Bauman pronunció en el «Encuentro de Oraciones por la Paz» celebrado en Asís, en el año 2016. En aquella ocasión, que entonces tenía 91 años de edad, él propuso reflexionar sobre la humanidad pasada y futura analizando la historia del uso del pronombre *nosotros*. En su opinión, esta palabra decisiva comenzó su andadura de la forma más restrictiva, ya que los grupos humanos tendían a proteger su identidad encerrándose en pequeños agregados. Por ejemplo, el primer «nosotros» de la historia humana no habría superado el pequeño número de unas cien personas. Además de esta realidad, los primeros humanos eran incapaces de decir «nosotros». En aquella época, la humanidad estaba formada por bandas de cazadores y recolectores que podían desplazarse juntos y alimentar a su propio grupo. El «nosotros» terminaba abruptamente en estas fronteras. Todo lo demás era el *otro*, el rival, el desconocido, el enemigo. Con el tiempo, el número de los que cabían dentro del «nosotros» fue creciendo y también lo hizo la noción de tribu y de comunidad, de nación y de imperio. De lo estrictamente local a lo global. Para describir la mecánica de la historia, Bauman insistió en dos principios: el primero es que la construcción de la civilización (tanto en el pasado, como en el presente) siempre ha tenido lugar en un equilibrio entre exclusión e inclusión; el segundo es que la civilización solo ha avanzado cuando ha conseguido ampliar los límites de la inclusión y hacer retroceder la práctica de la exclusión. Por eso, él afirmaba que nuestro futuro depende de nuestra capacidad para ampliar cada vez más el pronombre *nosotros* y reducir el espacio concedido al pronombre «ellos», lo que solo ocurrirá si sabemos construir una sociedad más empática, humana, fraternal y dialogante.

El mundo dividido entre «nosotros» y «ellos» es un mundo basado en una visión a través de gafas esmeriladas, que corre el riesgo de ser capturado por tantas distorsiones de juicio. Sabemos cómo la insistencia en la oposición dualista favorece la hostilidad y el miedo, en lugar de fomentar la hospitalidad, la amistad social y la percepción del bien común. Y lo cierto es que nuestras

sociedades necesitan aprender a conjugar más en primera persona del plural, implicando a los ciudadanos en una política de la esperanza con dimensiones colectivas. No tengamos dudas: la experiencia de la pandemia que vivimos y las demás crisis que afrontamos, solo nos servirán de algo si activan mecanismos de construcción del «nosotros», basados en la constatación de que, como dice el papa Francisco, «todos estamos en el mismo barco» y de que «nadie se salva solo». En lugar de decir «ellos», deberíamos ser más capaces de decir «nosotros», a partir del reconocimiento de una condición común. Esto significa implementar una verdadera amistad social como horizonte político y cultural, necesario para construir la esperanza de un futuro éticamente cualificado.

Los grupos cerrados, que reducen deliberadamente los límites del «nosotros», se convierten rápidamente en una excusa para el egoísmo social y la autoprotección de sus intereses. Tanto en lo que se refiere a los bienes materiales como a los culturales, afectivos o espirituales, tenemos el desafío de resignificar fraternalmente el bien común, que para Francisco consiste en la siguiente afirmación: «Conservo y cultivo lo que poseo, para que sea una contribución al bien de todos» (FT, n.143). Y el papa no tiene dudas: los héroes del futuro serán aquellos que sepan olvidar la lógica de los propios intereses y decidan romper el actual cerco de indiferencia, sosteniendo de manera amistosa y universal una palabra densa de verdad humana. La «amistad social» es una categoría que hay que situar en el contexto de la fraternidad, la compasión activa y la práctica comprometida de la esperanza.

NO PODEMOS VIVIR SIN ESPERANZA

Los griegos describieron la experiencia humana a partir de tres dimensiones. La primera es la memoria (*mnemís*), que proporciona la base primordial del conocimiento que hace viable la vida. Sin memoria, tendríamos que volver a aprenderlo todo a cada momento. Gracias a ella, por ejemplo, dormimos y al día siguiente somos capaces de caminar, comer, reconocer el mundo que nos rodea y saber quiénes somos. Si a cada momento tuviésemos que preguntar: «¿cómo se camina?», «¿cómo se habla?», «¿cómo se ama?», la vida surgiría muy lentamente y, desde luego, de forma muy diferente. Otra dimensión fundamental para los griegos sería la *aesthesis*, es decir, la percepción sensible del presente. Nuestra experiencia adopta la forma de una práctica sensorial: podemos ver, oír, oler, tocar, sentir. La vida es táctil, es aquello a lo que podemos acercarnos, es lo que llevamos en las manos. Pero atención: la vida no es solo la memoria y el presente que aprehendemos con los sentidos. Los antiguos nombraban una dimensión adicional y necesaria, que llamaban esperanza (*el-pis*), explicada como la constatación de que había un más allá, un mañana. La idea de un futuro también se consideró siempre como decisiva, aunque para

los griegos la esperanza era algo en lo que no se podía confiar propiamente. Píndaro lo deja claro cuando nos cuenta que, al principio, los dioses colocaron todas las cosas buenas para el hombre en un vaso y le pusieron una tapa, prohibiéndole que la quitara. Pero el hombre se acercó al vaso y lo destapó. Al hacerlo, todas las cosas salieron de repente y lo único bueno que quedó dentro fue la esperanza, la esperanza de aquellas cosas perdidas.

Creo que de esto se puede obtener una doble conclusión: no podemos vivir sin esperanza, pero no es una tarea estable ni fácil. Todo lo contrario. En el extraordinario poema que le dedicó Charles Péguy, asegura que la única realidad que asombra al propio Dios, en relación con el hombre, es la esperanza: «No es la fe lo que me asombra... / La caridad, dice también Dios, no me asombra... / Pero la esperanza, dice Dios, esa sí me asombra. / Esa sí es digna de admiración. / Que estos pobres niños vean cómo sucede todo / y crean que mañana será mejor. / Que vean lo que pasa hoy y crean / que mañana por la mañana será mejor. / Eso es asombroso y esa es la mayor maravilla de nuestra gracia. / Y eso me asombra».

La esperanza no es un remedio calmante que adormece el dolor hasta que adquirimos el valor de afrontar la vida en serio, sino una fuerza que ya hoy nos motiva a transformar la historia. La esperanza no es un aplazamiento, sino un compromiso. No es una abstracción idealizada, sino un dinamismo concreto, un trabajo, un hacer. Necesitamos una educación en la esperanza. Y en la educación necesitamos, como dice el papa Francisco, maestros de esperanza. Dice: «Un educador que no sabe arriesgar no sirve para educar. Un padre o una madre que no sabe correr riesgos no educa bien a su hijo. Asumir riesgos razonables... En eso consiste educar. En este punto tienes razón, pero no es definitivo. Tienes que dar un paso más. Tal vez resbales, pero te levantarás y seguirás adelante... El verdadero educador debe ser un maestro del riesgo», un maestro de la esperanza.

En la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, el papa hace un firme llamamiento: «¡No permitamos que nos roben la esperanza!»¹. Es una exhortación a no dejarse desanimar por las dificultades de esta época histórica, sino, por el contrario, a afrontarla iluminados por la confianza que irradia la promesa cristiana. En lugar de globalizar el miedo y la certeza, Francisco nos exhorta a «globalizar la esperanza». Este mundo global nuestro, necesita nuestro don de la esperanza, que es como su alma. «Una globalización sin visión ni esperanza está expuesta a los condicionamientos de los intereses económicos, a menudo alejados de una correcta concepción del bien común, y produce fácilmente tensiones sociales, conflictos económicos y abusos de poder». «Debemos dar esperanza al mundo globalizado de hoy...»².

1. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 2013, n. 86.

2. FRANCISCO, Discurso aos membros da Fundação «*Gravissimum Educationis*», 2018.

ALINEAR NUESTRAS OPCIONES CON LAS DE JESÚS

No hace mucho tiempo, el pasado mes de noviembre, el papa Francisco visitó la emblemática universidad de los jesuitas en Roma, la Universidad Gregoriana, y citó uno de los poemas de uno de los exponentes del Siglo de Oro español, que, aunque nacido en Madrid, pasó gran parte de su vida aquí, en Sevilla. Me refiero a Francisco de Quevedo (1580-1645). El poema recordado por el santo padre era este, que seguro que muchos de vosotros reconoceréis:

Buscas en Roma a Roma ¡oh peregrino!
y en Roma misma a Roma no la hallas:
cadáver son las que ostentó murallas
y tumba de sí propio el Aventino.

Yace donde reinaba el Palatino
y limadas del tiempo, las medallas
más se muestran destrozo a las batallas
de las edades que Blasón Latino.

Sólo el Tíber quedó, cuya corriente,
si ciudad la regó, ya sepultura
la llora con funesto son doliente.

¡Oh Roma en tu grandeza, en tu hermosura,
huyó lo que era firme y solamente
lo fugitivo permanece y dura!

Al final de su lectura, el papa Francisco llamó la atención sobre una paradoja que debería hacernos reflexionar. Dijo: «A veces construimos monumentos con la esperanza de sobrevivir nosotros mismos, dejando signos implantados en la tierra que creemos inmortales. Y Roma es maestra: de lo que creían invencible sólo quedan ruinas, mientras que lo que parece destinado a fluir, a pasar —el río— es precisamente lo que ha vencido al tiempo».

Como todos sabemos, el apóstol Pablo se centró intensamente en este argumento. El autor sagrado nos ayuda a ver cómo el misterio pascual de Cristo invierte por completo la lógica del mundo, poniendo de manifiesto que lo que se cree fuerte es en realidad débil, y lo que se reconoce como débil, a imitación de Jesús crucificado, se convierte en fuerte. Es lo que explica el pasaje de la Segunda Carta a los Corintios: «*Por amor a Cristo me gozo en las debilidades, en afrentas, en necesidades, en persecuciones, en angustias; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte*» (2Cor 12, 10). Ser cristiano es experimentar en la carne, y luego comprenderla como un destino, como una verdadera nueva creación, esta metamorfosis que tuvo lugar en la cruz.

Por tanto, debemos preguntarnos honestamente: ¿qué es lo que parece fuerte y monumental y en realidad es precario y efímero? ¿Y qué es lo que parece precario y frágil y en realidad está destinado a ser eterno? La respuesta a estas preguntas ayuda a clarificar caminos de carácter cultural, pero también de carácter espiritual; ayuda a convertir nuestras opciones, alineándolas en cada época con las de Cristo.

Ponencia 6

Memoria fraternitatis. Culto, caridad y evangelización como expresión de fe y devoción en la historia de la Iglesia

ILMO. SR. D. FRANCISCO JUAN MARTÍNEZ ROJAS
Deán de la catedral de Jaén

1. INTRODUCCIÓN: HACER MEMORIA ESPERANZADA DE LA FRATERNIDAD

Quisiera que mi ponencia fuese, además de un ejercicio de memoria histórica, como confiesa el mismo título de mi intervención, un motivo de esperanza de cara al futuro, de acuerdo con el título de este II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular, aunque específicamente esa finalidad, que nos aboca al ya cercano Jubileo, ha sido tratada en ponencias precedentes, y lo serán en las sucesivas a la mía. Si la historia, según la definición ciceroniana, es «maestra de la vida»¹, no puede haber una mejor docente para el futuro de las hermandades y cofradías, puesto que el verdadero sentido de la historia no nos recluye en lo pretérito de manera estéril, sino que nos abre siempre a la fecundidad de lo que está por suceder, del futuro que se ha de construir, que, desde la perspectiva de la fe, siempre se debe contemplar con esperanza, porque nos permite leer los signos de los tiempos y descubrir las constantes sorpresas de Dios.

1. CICERÓN (2002: 218): «Y en cuanto a la historia, testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, heraldo del pasado, ¿con qué otra voz sino es la del orador se la encomienda a la inmortalidad?» (II, 36).

El filósofo alemán Max Horkheimer afirmaba que «la impotencia del espíritu se manifiesta muy principalmente en la atrofia del lenguaje»². Por eso, en ese recorrido memorioso por la historia de las hermandades y cofradías, me voy a valer del lenguaje para comprobar cómo en español han sido definidas de manera más o menos oficial, en diferente diccionarios y en sucesivas ediciones del *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* las cofradías y hermandades, y así evidenciar de qué manera, desde su nacimiento en el medioevo, estos colectivos eclesiales experimentaron en la modernidad un auge esplendoroso, para pasar, casi de manera vertiginosa, a ser contemplados con sospecha tanto por el poder civil como por las autoridades eclesiásticas, en un proceso vital que, iniciado en el siglo XVIII, parece encaminarse finalmente hoy a su ocaso, abriendo un nueva época, marcada por la esperanza, de la que es buena prueba este II Congreso Internacional.

Previamente quisiera advertir también que, dada la amplitud de la temática elegida, no podré descender a demasiadas particularidades, puesto que mi objetivo es ofrecer una visión general y sintética. Por ello, tampoco me detendré en cuestiones como la evolución de los estudios históricos sobre cofradías y hermandades³, o la predilección por el uso del concepto de hermandad frente al de cofradía, o viceversa⁴. Tampoco me detendré en analizar los conceptos de *piedad popular* y *religiosidad popular*, con sus posibles semejanzas y diferencias⁵, ni entraré en el debate sobre si la piedad popular es una religión para pobres e ignorantes, frente a una religiosidad más culta, privativa de las élites dirigentes, especialmente del clero⁶, y la controvertida relación entre religiosidad popular y liturgia⁷. Tampoco me dedicaré a desentrañar de manera exhaustiva el origen histórico de las cofradías y hermandades en Occidente, sus precedentes premedievales, las experiencias paralelas de parecido tipo de asociaciones que se desarrollaron el Imperio bizantino y en el Islam⁸, y el arranque preciso de la vida cofrade en España, y más en concreto,

2. HORKHEIMER (1966: 46).

3. Dicha evolución se puede consultar en *Le mouvement confraternel au Moyen Âge...* (1987a); DOMPIERE y VISMARA (2008b: 405-423) y DE LA RONCIÈRE y MATZ (2010: 243-253); GAZZINI (2023: 128-160). Cf. igualmente el punto de partida contemporáneo que supone la obra de Gabriel Le Bras (LE BRAS 1956: 442-452).

4. FERNÁNDEZ DE PAZ (1991: 161-166).

5. MALDONADO (1975); *La religiosità popolare. Valore spirituale permanente* (1978); MALDONADO (1986: 9-18); ID. (1989: 30-43); MADIANES (1989: 44-54); MALDONADO (1993: 1184-1193); BENGA-NEAGOTA (2002); LIRA (2016: 297-302).

6. *Foi populaire, foi savante* (1976); LACROIX y SIMARD (1984); DELUMEAU (1986: 19-27); TORRE (2012: 5^a6-521); CANDAU (2020: 19-24).

7. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002); SODI-LA TORRE (2004); SODI (2013); MIDILI (2022: 63-85).

8. Cf. FASANA (2001).

en Andalucía. Para lo demás, remito a la ingente bibliografía que existe sobre cofradías y hermandades⁹.

2. FRATERNITAS SURGENS. ORIGEN Y PRIMER DESARROLLO DE LAS COFRADÍAS (SIGLOS XIII-XV)¹⁰

Ya en 1495, Elio Antonio de Nebrija había insertado en su *Diccionario* la voz *cofrade*, definiéndolo como *ermano con otros*, y señalaba su origen latino: *confrater*¹¹. Junto con este sustantivo, el erudito definía la *cofradía* como *ermanidad assi*, es decir, fraternidad que vincula a unos miembros con otros¹². Esta

9. MEERSSEMAN (1977), ANGELOZZI (1978); MORENO NAVARRO (1985); NAPOLETANO (1986: 6-10); VAUCHEZ (1987); SÁNCHEZ HERRERO (1988: 29-98); TERUEL (1993: 83-87); DONNELLY y MAHER (1999); SÁNCHEZ HERRERO (1999a: 29-53); BERTOLDI LENOCI (2001: 35-125); GAVITT (2004: 244-246); GAZZINI (2004: 1-63); RIGOLI (2004); GAZZINI (2006: 3-57); GAZZINI (2009); DÍAZ SAMPEDRO (2011: 205-222); PASTORE, PROSPERI y TEPSTRA (2011); MARTÍN-VIVEROS (2012: 285-308); EISENBICHLER (2019); FRANCK (2019); RODRÍGUEZ JAIMES y MENDIETA AFANADOR (2020: 173-203). Se puede consultar, por ejemplo, la revista *Confraternitas*, que desde 1989 publica la Society for Confraternity Studies, consultable en la web <https://confraternitystudies.org/>, así como el índice y la bibliografía de lo publicado hasta 2022, consultable en <https://confraternitystudies.org/confraternitas-collection/>. Para el ámbito francófono, cf. DOMPNIER y VISMARA (2008a); para el ámbito italiano, cf. GAZZINI (2007) consultable en <https://www.rm.unina.it/repertorio/confrater.html>; y la voz «Confraternite laicali», del p. Emanuele Boaga, en el *Dizionario storico «La Chiesa in Italia»*, consultable on line en la web de la Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa: <https://www.storiadellachiesa.it/glossary/confraternite-laicali-e-la-chiesa-in-italia/>; y <https://www.storiadellachiesa.it/glossary/confraternite-laicali-e-la-chiesa-in-italia-2/> (BOAGA: 2019). Se pueden consultar también los números monográficos dedicados por las revisas *Concilium* en 1986 (*La religiosidad popular* 1986a) y *Communio* en 1987 (*La religiosidad popular...*, 1987).

10. DELARUELLE (1975); MANSELLI (1975); ID. (1985); *Le mouvement confraternel au Moyen Âge...* (1987a); SUÁREZ (1987: 21-26); DE LA RONCIÈRE y MATZ (2010: 243-253); GAZZINI (2023: 128-160).

11. NEBRIJA (1495: 27 r.). Se puede comparar el significado en español con el vocabulario paralelo en italiano; cf. MAGRI (1703: 136-137): Confratria. Confraternità. Radunanza di persone divote in ordine al servitio Divino, & opere di pietà si compone dalla voce Greca phratría, che significa congregazione, o compagnia. Fa mentione di questo vocabolo Gioseffo Hebreo lib. 7 Antiq. Delle moderne confraternite poco ben disciplinate così parla Budeo. Hodie cepulones dici fortasse possunt, ut qui plerumque epulandi magis, quam cultus divini gratia conveniunt. Dio vollesse, che queste parole non si vericassero di alcune compagnie. La prima confraternita fu quella del Confalone istituita da Clemente Quarto l'anno 1267. la quale è stata con tal nome intitolata, perche nel confalone, cioè stendardo /137/ portava l'Imagine di Maria Vergine, la quale sotto il suo manto raccoglieva li fratelli della compagnia. Onde nella bolla della fondatione fu nominata confraternitas commendatorum Virgini. Il di lei istituto è di redimere li Cristiani schiavi dalle mani degl'infedeli. Ad esempio di questa furono poi per tutta la Cristianità fondate diverse compagnie sotto varie invocatione de' Santi con regole, e costituzioni dirette a diverse opere di pietà.

12. NEBRIJA (1495: 27 r.).

clarificación lexicográfica se formalizaba a la par que culminaba el proceso de reunificación territorial hispano en 1492, con la conquista definitiva del reino nazarí de Granada, cerrando así un periplo histórico que había ocupado todo el medievo español.

Junto a ese proceso de conquista territorial se había llevado a cabo la restauración de la vida cristiana, tras el período de ocupación musulmana. Precisamente el historiador francés Pierre Bonnassie sostiene que habría que relacionar la aparición de las cofradías y hermandades con el proceso de la reconquista, que extendería por el territorio peninsular una innovación francesa introducida gracias a las peregrinaciones a Santiago y a la irradiación cultural y espiritual de los monjes cluniacenses, que jalonaron con sus monasterios el Camino de Santiago¹³.

En este sentido, y como nota que marcará la vida cristiana a partir del siglo XIII, es muy significativo que el analista de la historia eclesiástica de Jaén, don Martín Ximena Jurado, después de narrar la entrada de los ejércitos cristianos en Andalucía con la victoria en la batalla de las Navas de Tolosa (16 de julio de 1212), lo que significó ya la presencia permanente cristiana en la actual Andalucía, afirma que se creó una cofradía en Vilches para que se custodiara la cruz del arzobispo Jiménez de Rada y los demás trofeos de aquella batalla, y cada 16 de julio se celebrase la fiesta del triunfo de la Sta. Cruz¹⁴.

El lexicógrafo Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana*, publicado en 1611, escribía:

Cofadre, confrater, cohermano. Cofadria, confraternitas, hermandad comunmente se entiende de los que tienen hermandades en alguna obra pia, y religiosa, puede venir del nombre Griego phratría, contubernium, o se dixerón fratres los que servían de un mesmo poço, que en Griego se dize phreas, como paganos, los aldeanos que viven en un contorno, y beven de una mesa fuente, que en Griego se dize pege, pero en rigor frater es el hermano, nacido de unos mesmos padres, quasi fere alter, nisi malimus a Graeco deducere, illi enim phratoras, coniunctos appellat, & phratrias, contubernium, phratría.as. conventiculum, secta, solidalitas, tribus, curia, y de fratria confratria, cada uno tomará lo que mejor le pareciere¹⁵.

A la luz de este texto, quisiera advertir que el uso de los conceptos de *hermandad* y *cofradía* para expresar la realidad asociativa cuyo devenir histórico analizamos, los usamos indistintamente para referirnos una misma realidad, aunque haya historiadores que sostengan lo contrario, es decir, que se refieren

13. Cf. BONNASSIE (2020: 233-237); HERGEMÖLLER (1983: 738-741).

14. XIMENA (1654: 96).

15. COVARRUBIAS (1993: 332-333).

a tipologías socio-religiosas diversas. Como Covarrubias, sólo podemos decir que *cada uno tome lo que mejor le parezca*.

El mismo año que se publicó el *Tesoro* de Covarrubias, Francisco del Rosal escribía su obra *Origen y etimología de todos los vocablos originales de la lengua castellana*, y definía así las voces «Cofrade o cofradia»: *del lat. Con y Frater, querra decir Hermano con otros, o en compañía de otros; porque el fin de la institución de las cofradías fue para confirmar y aumentar el amor y caridad entre los hombres. En tiempo de los godos las llamaron Fratrías*¹⁶.

Así pues, a partir de estos dos textos podemos señalar tres líneas de fuerza que convergen en el nacimiento y desarrollo de las cofradías: el vínculo comunitario, el amor [a Dios] y la caridad para con los hombres¹⁷. Con ello tenemos los rasgos primordiales de estas asociaciones, que se plasmaron en sus textos legislativos particulares, señalando como objetivos prioritarios de las hermandades y cofradías la celebración del culto divino y el ejercicio de la caridad. Y no como prácticas individuales y privadas de vida cristiana, sino como actividades de fe necesaria y obligadamente comunitarias.

Entre las diversas causas que confluyen en la formación de las cofradías podemos señalar tres principales:

1. *Interior*: según la definición aristotélica, el hombre es un ser social por naturaleza. Y ello aplicado explica que, con el incremento cuantitativo de las comunidades cristianas, donde las individualidades se diluyen, se refuerzan los vínculos sociales y comunitarios a través de esas colectividades que son menores en número de personas que agrupan y vinculan entre ellas.
2. *Exterior*: muchas hermandades y cofradías se crearon partiendo de una iniciativa personal o colectiva, aunque normalmente el aspecto individual y comunitario en la fundación se desarrollaron de manera conjunta.
3. *Sentido eclesial*: no fueron pocas las cofradías que nacieron al amparo del patrocinio de las autoridades eclesiásticas con sedes en iglesias o conventos. Baste recordar el impulso que las órdenes mendicantes, especialmente los franciscanos, dieron a las cofradías que surgieron en sus conventos, o a diferentes iniciativas de la jerarquía eclesiástica para atender pastoralmente a grupos sociales a los que no llegaba la pastoral ordinaria parroquial, como ocurría con los esclavos, tanto en España¹⁸ como en Hispanoamérica¹⁹, fundadas muchas de ellas bajo la advocación de San Benito de Palermo.

16. DEL ROSAL (1992: 188). No se llegó a imprimir hasta hace pocos años; la única copia existente es de ca. 1758, Mss/6929 de la Biblioteca Nacional de España, Madrid, 1611, 92 v.

17. Sobre la labor caritativa y asistencial de las cofradías y hermandades a lo largo de los siglos, cf. la amplia bibliografía que recogen ARIAS DE SAAVEDRA y LÓPEZ-MUÑOZ GUALUPE (2000: 189-232) y LOZANO RUIZ y TORREMOCHA HERNÁNDEZ (2013: 19-46).

18. ORTEGA SAGRISTA (1957: 125-134); MORENO NAVARRO (1997).

19. Cf. APODACA (2022); FLORES SASSO y PRIETO VICIOSO (2021: 335-362); JAQUE HIDALGO y VALERIO (2022).

En cuanto a la tipología de las cofradías y hermandades, no hay un modelo fijo e incuestionable, que universal e indiscutiblemente admitido por todos los investigadores. La vasta historiografía de la piedad popular asociada señala varias clasificaciones, que no siempre resultan coincidentes. Valga un ejemplo. Para la ciudad de Jaén en los siglos XV-XVI, Juan Carlos Garrido Aguilera señala los siguientes tipos de hermandades:

- Cofradías a las que pertenece un mismo grupo social: *cofradías de caballeros hijosdalgos* (cofradía de Santa María, de San Luis);
- Cofradías cuyos componentes tienen una misma ocupación profesional (*cofradías gremiales*): sombrereros (Santo Nombre de Jesús), ganaderos (Santo Domingo de los Pastores), clérigos (Dulce Nombre de Jesús), zapateros (San Crispín y San Crispiniano), escribanos (San Marcos)²⁰;
- Cofradías generales, de amplia base social y profesional (cofradías patronales, puestas bajo alguna advocación mariana o cristológica);
- Cofradías de carácter general, con fines específicos: Santo Rostro, Corpus Christi (sacramentales), Limpia y Pura Concepción (dotar doncellas), Misericordia (atención de hospitales), Santa Úrsula (conversión de mujeres de vida descarriada);
- Cofradías penitenciales o de pasión: Vera Cruz, Cinco Llagas, Soledad, Santo Entierro²¹.

Don Antonio Rumeu de Armas, en su obra clásica *Historia de la previsión social en España*²², señala tres tipos: *cofradías religiosas*, *cofradías religioso-benéficas* y *cofradías gremiales*. Las primeras son agrupaciones de fieles que surgieron en el bajo medievo para dar respuesta a las necesidades espirituales y devocionales de la sociedad de la época. Si a las cofradías religiosas se le añaden labores asistenciales del tipo ayuda a pobres y enfermos, mantenimiento de hospitales, entierros de pobres y enfermos, etc. estaríamos ante las cofradías religioso-benéficas. Y, finalmente, las cofradías gremiales, que, sin abandonar la dimensión religiosa, son asociaciones de trabajadores de un mismo o distinto oficio que poseen su propia estructura administrativa y tienen responsabilidad jurídica, tanto pública como privada.

Inmaculada Arias de Saavedra y Miguel Luis López-Guadalupe sostienen otra tipología, dividiendo las cofradías en *devocionales*, *penitenciales*, *gremiales*, *asistenciales* y *congregaciones*²³. Las primeras, como su nombre indica, tienen por objeto el culto a la Virgen, a los santos, al Santísimo Sacramento o a las ánimas benditas del purgatorio. Esta última advocación, y por tanto la pre-

20. Cf. GONZÁLEZ ARCE y ÁLVAREZ FERNÁNDEZ (2024: 323-351).

21. Cf. GARRIDO AGUILERA (1986: 53-73); ID. (1987).

22. RUMEU (1944).

23. ARIAS DE SAAVEDRA-LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (2017: 11-50).

ocupación por la salvación del alma, fue tan frecuente en la Edad Moderna que originó un tipo concreto de cofradía que ha recibido distintas denominaciones en las instituciones parroquiales tales como: Cofradía de Ánimas, Hermandad de Benditas Ánimas, Rancho de ánimas, etc. El propósito de las cofradías de ánimas no era sólo honrar a los difuntos sino también purificar las faltas de los cofrades vivos.

Por su parte, las cofradías penitenciales han sido las de mayor pervivencia a lo largo del tiempo y conmemoran la pasión y muerte de Jesucristo. Asimismo, para dar respuesta a exigencias espirituales más fuertes surgieron las congregaciones, cuyos miembros, que se caracterizaban por una mayor formación y nivel de compromiso cristiano más intenso, practicaban la oración mental, la meditación, los ejercicios espirituales, etc. Esta clasificación tiene gran paralelismo con la de Rumeu, puesto que dentro de las cofradías religiosas del citado autor se encuadrarían tanto las penitenciales, como las devocionales y las congregaciones. Las cofradías religioso-benéficas se corresponderían con las asistenciales y finalmente las cofradías dedicadas a los oficios, con marcado espíritu religioso y reivindicativo, reciben idéntica denominación para ambos autores.

Creo que cualquier tipificación de las cofradías, a lo largo de su dilatada historia, debería partir de una triple base, que señalaba Benedicto XVI en su primera encíclica, *Deus caritas est*: «La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (kerygma-martyria), celebración de los Sacramentos (leiturgia) y servicio de la caridad (diakonia). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra (n. 25)». Siendo expresión de la Iglesia como familia de Dios en el mundo (*Ibid*, n. 26), las hermandades y cofradías se autoconcebían, en cierto modo, desde esa triple apoyatura, aunque es cierto que, en la época en que analizamos, no se producía proporcionalmente esa implicación e interdependencia de las tres vertientes de la vida cristiana y había una preponderancia notable del aspecto cultural y del caritativo frente a la evangelización, ya que en una sociedad homogéneamente cristiana, la enseñanza de la doctrina cristiana casi se daba por supuesta, sin que, fuera de los cauces habituales de la predicación y la catequesis, hubiese una necesidad acuciante de arbitrar otros medios específicos de evangelización.

Germán Navarro Espinach llevó a cabo un minucioso censo de las cofradías medievales de España —lo que no significa que sea exhaustivo—, identificando 436 hermandades durante los años 1122-1521, aunque la mayoría fueron fundadas en los siglos XIV y XV, conociéndose sus advocaciones, con un claro predominio de las cofradías gremiales o de oficios. Por poblaciones la lista de cofradías la encabeza Sevilla con 91²⁴ y le siguen Zaragoza con 79,

24. Sobre Sevilla, cf. PÉREZ GONZÁLEZ (2005).

Valencia con 61, Barcelona con 26 o Burgos con 23. En menor cuantía destacan las ciudades de Huesca (10), Valladolid (9), Zamora (9), Salamanca (6), León (5) o Segovia (4). A tenor de estas cifras salta a la vista que el censo está compuesto en mayoría absoluta por cofradías ubicadas en las principales ciudades españolas. Sólo entre Sevilla, Zaragoza y Valencia abarcan la mitad del censo. Está claro que eran un fenómeno institucional propio del mundo urbano, pero no hay que despreciar la inmensa cantidad de cofradías rurales pertenecientes a pequeñas villas, aldeas y lugares que están a la espera de un análisis monográfico, y que, aunque sean una, dos o como mucho tres por población pueden suponer un contingente importante en conjunto, puesto que sólo una minoría de la sociedad de los reinos hispánicos medievales vivía en núcleos de más de 5.000 habitantes²⁵.

En cuanto a la cronología del movimiento confraternal que retrata este censo los datos también son contundentes. Gran parte de las cofradías registradas, es decir, 362 de las 436 cofradías, están documentadas en los siglos XIV y XV: 5 hasta 1200, 33 en 1201-1300, 180 en 1301-1400, 182 en 1401-1500 y 36 en 1501-1521.

Un 40 por ciento de las cofradías del censo (174) no ofrece datos de la identidad social de sus miembros. Por contra, entre aquellas en que sí que aparece hay un claro predominio de cofradías de oficios textiles (13 de tejedores y 10 de pelaires), zapateros (18), agricultores (16), mercaderes (11) y notarios (7). No cabe duda que para el artesanado como para el resto de los grupos medios de la sociedad civil las cofradías eran la única forma de asociacionismo permitido por las autoridades de la época. Detrás de sus objetivos asistenciales y religiosos evidentes hubo tanto intereses corporativos y monopolistas como pretensiones de representatividad política allí donde no se podía acceder al gobierno local acaparado por el patriciado urbano y la alta burguesía. De hecho, a medida que avanza la Baja Edad Media, la tipología de ordenanzas y privilegios de estas instituciones repiten en unas y otras partes estatutos tendentes a la defensa de intereses económicos y políticos más allá de los aspectos mutualistas y funerarios. Se presentan así como modelos de comportamiento colectivo codificado en relación con las estructuras de solidaridad más antiguas, pero siempre en conexión con la evolución económica y social de sus entornos.

Además del peso de las cofradías y hermandades gremiales o de oficios en el medievo, señalaría otras tres notas que marcan la vida cofradía en esos siglos iniciales. La primera es el *carácter penitencial de gran número de cofradías*, que adquirió un perfil más neto por las adversidades a las que los fieles tuvieron que hacer frente²⁶. Pensemos, por un momento, en la Peste Negra, con el im-

25. NAVARRO (2014: 107-133).

26. Cf. SÁNCHEZ HERRERO (1996: 31-79); ID. (1996: 31-79); CAMPOS (2017); PÉREZ GONZÁLEZ y ARBOLEDA GOLDARACENA (2022: 353-385).

pacto que produjo en los espíritus de la época, tan magistralmente filmado por Ingmar Bergman en su film *El séptimo sello*, rodado en 1957. Los flagelantes o disciplinantes, que pretendían con su dolor aplacar la cólera divina, se convirtieron en un elemento importante del imaginario cofrade durante siglos²⁷.

En España, no se puede olvidar la obra de San Vicente Ferrer (1350-1419), que recorrió la geografía peninsular sembrándola, con su predicación apocalíptica, de cofradías de sangre, que se fundaban tras sus sermones²⁸. González de León, por ejemplo, afirma que el santo estuvo en Sevilla en 1408, y predicó el Sermón de la Doctrina en el pulpito del Patio de los Naranjos de la Catedral de Sevilla el domingo de Pasión de aquel año²⁹. Pensemos en la notable influencia histórica que tuvieron en la Edad Media las cofradías de la Vera Cruz en los reinos de Castilla, o las de la Sangre en la corona de Aragón y otros lugares de Europa³⁰.

En segundo lugar, *la labor llevada a cabo por los frailes mendicantes*, sobre todo franciscanos y dominicos³¹, cuyos conventos fueron lugar de nacimiento de muchas cofradías, vinculadas con sus respectivos carismas religiosos, que fomentaron algunas prácticas piadosas particulares de las nuevas órdenes surgidas en el siglo XIII, asumiendo también algunas de sus advocaciones propias, como, por ejemplo, el Rosario³².

Y finalmente, *la a veces problemática relación entre las cofradías/hermandades y la autoridad eclesiástica*, relación en la que se dieron multitud de situaciones, pero en las que destaca el interés de la jerarquía eclesiástica, sobre todo de los obispos, por dar un nítido cauce eclesial a estas asociaciones, así como salvaguardar el correcto cumplimiento de sus fines³³. Basta repasar la legislación diocesana que nos ofrece el *Synodicon Hispanum*, obra colectiva que recoge los textos de los sínodos hispanos pretridentinos, o el *Synodicum baeticum*, circunscrito a los sínodos de las diócesis andaluzas, para comprobar los esfuerzos de los obispos a fin de establecer para las cofradías marcos jurídicos diocesanos claros y estables, y preservar también el carisma fundacional ori-

27. MEERSSEMAN (1961); SÁNCHEZ HERRERO (2004: 83-96); VANDERMERRSCH (2004); ARBOLEDA (2013: 73-88); CHEN (2017: 155-177); ID. (2018).

28. Cf. CÁTEDRA (1983-1984: 235-309) e ID. (1994); TORO (1996: 521-530).

29. GONZÁLEZ DE LEÓN (1852: 9, 148); SÁNCHEZ HERRERO y PÉREZ GONZÁLEZ (1999: 1429-1445).

30. RUCQUOI (1995: 277-286); SÁNCHEZ HERRERO (1999b: 411-432); PÉREZ GONZÁLEZ (2000: 29-44).

31. RODRÍGUEZ BECERRA y HERNÁNDEZ GONZÁLEZ (2014: 425-468); HERNÁNDEZ GONZÁLEZ (2008).

32. ROMERO MENSAQUE (1990); LABARGA (2003:153-176); MARTÍNEZ ROJAS (2003a: 75-94); ROMERO MENSAQUE (2004).

33. ROSSI (2009: 125-165); ARBOLEDA (2009: 799-808); PÉREZ GONZÁLEZ y ARBOLEDA (2022: 79-106).

ginario de las hermandades, sobre todo en sus manifestaciones públicas, evitando que éste degenerase.

Valgan a este respecto unos simples ejemplos. El sínodo de 1492 de Jaén, en su título LXXI ordena que las *procesiones generales se fagan onestamente*³⁴, lo que induce a pensar en ciertos desajustes en estas manifestaciones del catolicismo popular, sobre todo cuando eran procesiones nocturnas, de las que el sinodal afirma que se seguían ciertos inconvenientes que no convenían al culto, pues se realizaban con poca devoción. Igualmente, de acuerdo con lo establecido en el título LXXVIII³⁵ se quería mantener el carácter eclesial de estas agrupaciones de fieles. Por encima de asociaciones con un fin, las cofradías debían de ser corporaciones en las que se viera con claridad y nitidez su pertenencia a la Iglesia. Por ello ordenaba el obispo Osorio que *non se pueda fazer nueva cofradia sin nuestra liçencia*. También se establecía que las cuentas de la cofradía fuesen revisadas o por el obispo o por el provisor, pues se habían detectado casos de incumplimiento de las mandas con que algunos benefactores de estas asociaciones habían enriquecido el caudal de la cofradía. Este hincapié en el carácter eclesial de las hermandades se va a repetir a lo largo de toda la Edad Moderna, lo que parece indicar que existió, en ocasiones, una larvada tendencia, más o menos manifiesta, de ciertos elementos cofrades a ir por libre, independientes de cualquier tutela, control o vigilancia por parte de las autoridades eclesiásticas.

3. FRATERNITAS EXULTANS. TIEMPOS DE ESPLENDOR Y CRECIMIENTO (SIGLOS XVI-XVIII)

La edad moderna pivota sobre dos realidades históricas que tuvieron —y tienen aún— gran repercusión en la vida de la Iglesia. Por un lado, el nacimiento del espíritu laico y su emancipación con respecto al poder espiritual, al que, cuando se configure el Estado absoluto, terminará controlando. Y, en segundo lugar, el estallido de la Reforma protestante, con la ruptura religiosa de Europa y la *confesionalización* de las diferentes naciones del Viejo Continente. Ambas realidades históricas también influyeron, como no podía ser de otro modo, en la vida de las cofradías y hermandades.

Por lo que respecta a la Reforma protestante, la vida asociativa cofrade no podía tener cabida en el pensamiento de Martín Lutero, si no es para criticar lo que el reformador alemán consideraba excesos. En este sentido, es muy expresivo el *Sermón sobre el Reverendísimo Sacramento del Santo y Verdadero*

34. RODRÍGUEZ MOLINA (1981: 127).

35. RODRÍGUEZ MOLINA (1981: 135-136).

Cuerpo de Cristo y sobre las Cofradías, predicado en 1519, justo dos años después del estallido de la revuelta luterana³⁶. En este sermón, Lutero diserta primero teológicamente sobre el Santísimo Sacramento, y dedica la segunda parte a las cofradías, que, como expresión de lo que posteriormente la historiografía protestante llamó *Volkskatholizismus*, no salen bien paradas del análisis que de ellas hace el todavía entonces fraile agustino de Wittenberg:

En primer lugar, veamos las malas prácticas de las cofradías. Una de ellas es organizar banquetes y borracheras, celebrar una o varias misas, tras las cuales todo el día y la noche y el día siguiente se entregan al demonio. No sucede otra cosa que lo que desagrada a Dios. El espíritu maligno ha traído a nuestras vidas semejante desenfreno, y nos permite llamarlo hermandad, aunque se trata más bien de una especie de gamberrismo y de una naturaleza enteramente pagana, incluso agria. Sería mucho mejor que no existiera hermandad en el mundo a que se toleraran tales travesuras. Los señores seculares y las ciudades deberían unirse al clero para abolirla. Porque deshonra mucho a Dios, a los santos y a todos los cristianos, y el culto y las fiestas se convierten en una burla para el diablo.

Porque los días santos deberían celebrarse y santificarse con buenas obras, y la cofradía también debería ser una reunión especial de buenas obras, pero ahora se ha convertido en una colecta de dinero para cerveza. ¿Qué debe hacer el nombre de Nuestra Señora, Santa Ana, San Sebastián u otros santos por vuestra cofradía, que no es más que comer, beber, malgastar dinero, lloriquear, gritar, charlar, bailar y perder el tiempo? Si hicieras patrona de una cofradía así a una cerda, no lo soportaría. ¿Por qué, pues, tentamos tanto a los queridos santos, que abusamos de su nombre para tanta vergüenza y pecamos y deshonramos y blasfemamos de su hermandad con tan malas acciones? ¡Ay de los que hacen esto y lo autorizan!³⁷

La fecunda labor social que llevaban a cabo las hermandades y cofradías parece pasarle desapercibida al reformador alemán, pues afirma sin ambages:

Si queréis tener una hermandad, debéis uniros y dar de comer a los pobres en una o dos mesas y servirles por amor de Dios. Hay que ayunar la víspera y permanecer sobrio el día de la fiesta, pasando el tiempo rezando y haciendo otras buenas obras. Así se honraría debidamente a Dios y a sus santos, lo que también conduciría a la mejora y daría buen ejemplo a los demás. O uno debería reunir el dinero que quiere despilfarrar y reunir un tesoro comunitario, cada oficio para sí mismo, de modo que en tiempos de necesidad uno pudiera ayudar y prestar a un

36. Texto completo en el original alemán en LUTERO (1884: 742-758), consultable también en la web https://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:s:ein_sermon_von_dem_hochwuerdigen_sakrament. Texto español del mismo sermón en LUTERO (1971: 203-219). Cf. así mismo LEPPIN (2014: 39-56).

37. LUTERO (1884: 754-755); LUTERO (1971: 215-216).

compañero artesano necesitado o dar a una joven pareja de la gente de este oficio una dote con honor de este tesoro comunitario³⁸.

Continúa Lutero estigmatizando a las cofradías como cotos cerrados y elitistas, pues sus miembros *piensan que su fraternidad no debe beneficiar a nadie más que a ellos mismos, que están inscritos en sus registros o que serán añadidos a su número*³⁹. Así mismo, critica Lutero que la pertenencia a estos grupos eclesiales desvirtúa la primera y auténtica hermandad, que es la que nace de compartir todos los creyentes la dignidad del bautismo. Y el corolario de semejante batería de críticas contra las cofradías la constituye el punto neurálgico de la teología luterana, la justificación *sola fide*, por la sola fe:

Si no tenéis tal confianza en Cristo y en sus santos, y si la miseria de la cristiandad y de todo prójimo no os preocupa ni os conmueve, entonces guardaos de todas las demás buenas obras por las que pensáis que podéis llegar a ser justos y bienaventurados por otros medios. Ciertamente no serán más que hipocresía, fingimiento y engaño, pues carecen de amor y comunión, sin los cuales no hay nada bueno. En resumen: El amor cumple todos los mandamientos. Amén⁴⁰.

En Centroeuropa, las cofradías y hermandades experimentaron, como reacción a la crítica reformada, un nuevo impulso tras la crítica de Lutero y el impacto que supuso la reforma protestante⁴¹. En España⁴², donde las ideas de Lutero no pudieron arraigar, también la edad moderna fue un momento de revitalización y expansión, de esplendor podríamos decir, para las cofradías y hermandades, en un proceso que se repitió igualmente, con las lógicas diferencias, en Francia⁴³ y en Italia⁴⁴, y en el centro mismo de la catolicidad, Roma⁴⁵.

Como señalan acertadamente Inmaculada Arias de Saavedra y Miguel Luis López-Guadalupe, durante el siglo XVI las hermandades y cofradías experimentaron una notable expansión en toda la geografía española, especialmente

38. LUTERO (1884: 756); LUTERO (1971: 216).

39. LUTERO (1884: 756); LUTERO (1971: 217).

40. LUTERO (1884: 757-758); LUTERO (1971: 219).

41. Cf. WOJCIECHOWSKA (2019: 65-90). Por lo que respecta a Suiza, cf. MARIANIPASCHE y BISCHOF (2011).

42. Cf. SÁNCHEZ HERRERO (1987: 27-68); CHRISTIAN (1991); ARIAS DE SAAVEDRA y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (1998: 37-61); ARIAS DE SAAVEDRA y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (2010: 137-158).

43. GUTTON (1996: 315-318); DONNELLY y MAHER (1999); DOMPNIER y VISMARA (2008a); TEPSTRA, PROSPERI y PASTORE (2012); EISENBICHLER (2019).

44. BLACK (1989); BLACK (2001: 65-86). Ludovico Antonio Muratori afirmaba en 1742: *Nulla nunc Italiae civitas est, oppidum, atque castellum, immo et villula, cui una aut plures non fiat ex hisce solidaritatibus... quas Confraternite, Compagnie, Scuole, nunc appellamus*; MURATORI (1742: 449).

45. FIORANI (1984); ROCCIOLO (2008: 61-75); SERRA (2010).

en Andalucía. Esa centuria, y la siguiente, fueron siglos de notable efervescencia religiosa, a la que coadyuvó la misma Corona, como ocurrió en el reinado de Felipe II, el monarca que representa la expresión máxima de la religiosidad militante tridentina. Los laicos encontraron en las cofradías el cauce ideal para vincularse entre ellos y poder formar parte así del tejido eclesial, en el que sin duda alguna el peso de la jerarquía eclesiástica, aunque no fuese absoluto, sí era muy determinante. Por otro lado, la confesionalización del Estado favoreció también a lo largo del XVI el desarrollo de la piedad popular, como nítida expresión de una religiosidad, la católica, que se convirtió en pilar fundamental del aparato estatal y de toda la sociedad⁴⁶.

Junto a estas circunstancias, no menos importante es la efervescencia espiritual de este período, que en sus diversos aspectos ha sido estudiado con detenimiento por numerosos historiadores⁴⁷. Por lo que respecta a las cofradías y hermandades, los siglos XVI y XVII son época de desarrollo en el que se yuxtaponen los aspectos positivos de culto divino y asistencia social, con otros negativos (gastos innecesarios, escándalo público), que van a nutrir las críticas ilustradas de la centuria siguiente. Así, en la *Historia de la antigua y continuada nobleza de la ciudad de Jaén*, Bartolomé Ximénez Patón presenta una visión idílica de las hermandades, a caballo entre los siglos XVI-XVII⁴⁸, momento en el que, a juicio del autor, todas eran fieles al carisma y función para el que habían sido creadas, y por lo tanto servían de modo notorio al bien común de la ciudad y diócesis de Jaén.

En Sevilla, muchos podrían ser los testimonios aducidos para ilustrar el esplendor, el desarrollo y el peso que las cofradías adquirieron en la modernidad, desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII, en que, como veremos, empezaron a ser contempladas con sospecha, y finalmente intervenidas por el poder civil. A mitad de las dos fechas que he señalado, en 1677, Diego Ortiz de Zúñiga alababa sobremanera a las cofradías de esta ciudad, afirmando:

que son, más o menos, según la variedad o fervor de la devoción de sus cofrades, pero en que se ve en todas las de estos días, una de las mayores grandezas de Sevilla, en la cantidad de la cera, en lo lucido de Estandartes, Guiones y Banderolas, en la plata de insignias y varas, en lo rico de los pasos a que con muchos grados no es comparable lo que se hace en otra alguna ciudad de España. Y en que siendo en la cristiana devoción que las fomenta igual en todas el fruto de la devoción, a lo ostentoso de la esterilidad... Desprecian las Cofradías en las insignias, cruces, candeleros, varas, campanillas y otras alhajas, quanto no en preciosa plata; desdennan en faldones de los pasos, palios, estandartes, guiones y banderolas, quanto no en costosos bordados, subidas telas o terciopelos⁴⁹.

46. ARIAS DE SAAVEDRA y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (1998a: 37-61).

47. Cf., por ejemplo, CARO BAROJA (1985) y CANDAU (2020: 319-352).

48. XIMÉNEZ PATÓN (1628: 217 r.).

49. ORTIZ DE ZÚÑIGA (1677: 415).

Sin embargo, los obispos debieron ser conscientes de que la situación no era tan idílica y perfecta. En el sínodo de Jaén de 1624 se afirmaba: «Muchos bienes y utilidades traen consigo las hermandades y cofradías, y no es poco lo que ay que advertir y disponer para el buen gobierno de ellas»⁵⁰. Pero, incluso en este caso, se admite que la realidad no es todo lo perfecta que debería ser: «Lo que se instituye para mayor servicio de las yglesias, reverencia de los santos y aumento del culto divino, no suele tener el lustre y perfección que se desea, si la mano del prelado no lo lima y su juycio no lo aprueba»⁵¹.

Se detecta también en estos siglos una insistencia en la instrucción cristiana, en la enseñanza de la doctrina, que, en algunos documentos, llega a condensarse en fórmulas concretas, como ocurre en el sínodo giennense de 1511, que inicia sus capítulos con uno que lleva por título: *Que se pongan tablas en las yglesias que contengan los articulos de la fe y los diez mandamientos y los siete sacramentos y obras de misericordia*⁵². Según confiesa el mismo documento, el interés por enseñar la doctrina es la consciencia que se tenía de que la ignorancia en materia religiosa era causa de muchos males y puerta abierta a la superstición.

Al impulso que supuso el concilio de Trento para el culto y veneración de imágenes y reliquias, se unió el necesario correctivo que representaba el decoro y buen gusto que las imágenes debían tener para mover a piedad, así como la austeridad en la decoración de las mismas imágenes, a fin de que no se desvirtuase su finalidad catequética y devocional, eliminando así posibles abusos, como estableció el sínodo giennense de 1586:

Otrosí, por quanto cerca del ornato de las ymages ay gran abusso, S.S.A., ordenamos y mandamos se guarde el santo Concilio de Trento, sesión 25, y que segun el no se vistan ymagenes ningunas con vestidos prestados ni prophanos, ni con rizos ni lechugillas, alçacuellos ni verdugados; y se vistan como donzellas muy honestas y sanctas se suelen vestir, con sus mantos. Y tambien por ay muchas ymages de talle y pinturas muy feas y viejas, que no provocan devocion: mandamos se quiten y consuman [...] porque ay un abuso que llevando ymages de nuestra Señora quando se juntan dos ymages de nuestra Señora hazer con ellas humillaciones y Reverencias, siendo ymages de la misma persona, lo qual, S.S.A., mandamos no se haga de aqui adelante⁵³.

Durante este período en que la vida cofrade alcanza particular esplendor, también lucharon los obispos para que las hermandades no perdiesen el fin que daba sentido a su existencia dentro de la Iglesia. Por eso se hizo machacón

50. MOSCOSO (1624/1787: 37 v.).

51. MOSCOSO (1624/1787: 47 r.).

52. SUÁREZ (1511: 3v.-4r.).

53. SARMIENTO (1587: 5).

hincapié en el necesario permiso del obispo y la aprobación diocesana de sus estatutos, a fin de evitar cualquier abuso y para que todas las hermandades tuviesen carta de ciudadanía dentro de la Iglesia. Así se manifestó el sínodo de Jaén de 1511, cuando ordenó «que no se pueda hazer nueva cofradia sin licencia del obispo ni se juren las ordenanças ni se puedan vender ni trocar bienes de la confradia ni fagan arrendamientos usuarios y que de dos en dos años den cuenta»⁵⁴. La razón de esta medida la explica el mismo capítulo:

Porque visitando las yglesias y pueblos de nuestro obispado avemos fallado algunas confradias instituydas sin licencia nuestra y de nuestros antecessores que las muchas han seydo y son ligas y monipodios y conciertos para cosas en que Dios es desservido y no verdaderos ayuntamientos y hermandades para el servicio de Dios y descargo de sus animas⁵⁵.

El aumento innecesario del número de las cofradías y la pérdida de su carácter original, así como las interferencias del poder civil en el control de las hermandades, en detrimento de la autoridad episcopal, también fueron puestos en evidencia por el obispo de Jaén en el concilio provincial toledano de 1582-1583:

Que no aya demandas de cofradías sin licencia del obispo y que se ponga remedio para que no aya tantas [...]. Tratóse de la visita de las cofradías y que era de los ordinarios, y que queriendoles quitar muchos abusos que tenían y scandalos y peccados que salian de las juntas y comidas que hazian, el Consejo de S. M. les amparaba y que asi no se podía hazer todo lo que querian⁵⁶.

Este mismo deseo de control para evitar escándalos y desviaciones lo repitió el sínodo giennense de 1624, cuando prescribió la visita a las cofradías, alentando a éstas para que no empleasen sus bienes en comidas ni gastos superfluos⁵⁷, a la vez que recordaba la necesidad de decencia en la celebración de las procesiones⁵⁸.

Quisiera también subrayar cómo en este período de esplendor experimentaron también un auge inusitado las cofradías sacramentales, las del Rosario, y finalmente las de Ánimas, en gran parte también como respuesta al cuestionamiento protestante a la presencia real de Cristo en la Eucaristía y la legitimidad de su adoración en las especies eucarísticas, el lugar de la Virgen

54. SUÁREZ (1511: 22v.).

55. SUÁREZ (1511: 23r.).

56. ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, *Estado*, leg. 162, nº 43 (Congregación del 16 al 20 noviembre 1582).

57. MOSCOSO (1624/1787: 145 r.; 48 r.).

58. MOSCOSO (1624/1787: 33 v.).

María en la vida de los fieles como intercesora, y la validez de la oración por los difuntos, especialmente con la celebración de misas por los fallecidos. En este período, las tres cofradías se convirtieron en obligatorias en la mayor parte de las parroquias.

No hay que olvidar que las hermandades sacramentales son, por esencia, de naturaleza parroquial. Este carácter lo compartían con las hermandades de las ánimas benditas del purgatorio, de manera que, en algún momento de su historia, todas las parroquias antiguas de Sevilla contaron con estos dos tipos de corporaciones, como lo aseveraba en 1587 Alonso Morgado cuando afirmaba «cómo son en cada una iglesia parroquial las dos cofradías, una del Santísimo Sacramento y otra de las ánimas del Purgatorio»⁵⁹. En el siglo XVII fue el analista Diego Ortiz de Zúñiga quien reseñaba puntualmente cómo todas las parroquias tenían cofradías propias del Santísimo Sacramento, que celebraban cada mes su fiesta particular, y de las ánimas del purgatorio, que procuraban con sufragios su descanso eterno⁶⁰.

Yendo de lo general a lo particular, pasamos a centrarnos en los rasgos distintivos de la espiritualidad cofrade. Quisiera reseñar que preferiría hablar más bien de religiosidad cofrade que de espiritualidad, ya que la religiosidad tiene expresiones más externas, que facilitan la labor del historiador, mientras que la espiritualidad, lo interior, escapa más al conocimiento empírico, y ya se sabe lo que afirma el aforismo clásico: *de internis, neque Ecclesia*.

La religiosidad de los cofrades en la modernidad se fundamentaba en primer lugar en la recepción de los sacramentos, especialmente la confesión —al menos anual— y la eucaristía, dentro del proceso general denominado por la historiografía actual *disciplinamiento*⁶¹. Pero junto con esa fuente litúrgica, estaban las prácticas devocionales, entre las que se pueden señalar, en cuaresma, el viacrucis, el canto del *Miserere* (7 salmos penitenciales), el ejercicio de las Cinco Llagas, la asistencia a los sermones de cuaresma, además de la oración personal de cada uno.

La actividad principal, reglamentada en los estatutos de cada cofradía⁶², es la promoción de actos de culto. Las posibilidades en este ámbito eran muy variadas, oscilando desde aquellas hermandades que celebraban una sola función anual, y a veces no todos los años, a su patrón o santo titular, hasta las que promovían funciones regulares todos los meses, todas las semanas e incluso todos los días.

59. MORGADO (1587: 158 r.).

60. Cf. ORTIZ (1677: 57, 433, 455, 456, 568, 573, 627, 717, 771, 773, 806).

61. Cf. PRODI (1994) y MEZZADRI (2001).

62. Cf. un nutrido número de estatutos en SÁNCHEZ HERRERO y PÉREZ GONZÁLEZ (2002) y PÉREZ GONZÁLEZ y ARBOLEDA (2017).

Evidentemente unas funciones tenían mayor importancia que otras y casi todas las cofradías celebraban anualmente una función principal. Por lo general, consistía en misa con sermón, frecuentemente realizada con música, y procesión, e incluso con función en la víspera o vigilia. En las hermandades sacramentales esa función se celebraba el día del Corpus, el de su octava o el domingo intermedio (domingo infraoctavo).

Muchas eran las cofradías que celebraban misa mensual, un domingo determinado de cada mes, ya fuese misa cantada o, sobre todo, rezada. Las hermandades sacramentales solían celebrar en esa misa mensual una procesión eucarística por el interior del templo, con manifestación del Santísimo. Sacramento; eran las llamadas *Minervas*, por el nombre de la basílica romana donde se inició esta práctica ritual⁶³.

Estas cofradías también realizaban la adoración eucarística de las XL Horas. Las cofradías marianas celebraban especialmente las cinco festividades principales de María: Anunciación, Asunción, Natividad, Concepción —su defensa constituyó una auténtica «cruzada» hispánica ante la Santa Sede para obtener la ansiada definición dogmática— y Purificación, que se celebraba con gran participación de laicos en la procesión de las «candelas».

Algunas asociaciones insistían particularmente en los aspectos espirituales. En las congregaciones las funciones se acompañaban de una explicación pastoral («doctrina») o de oración mental, y en las órdenes terceras, de la confesión y comunión general de los hermanos. Unas y otras practicaban los ejercicios espirituales, en ocasiones con asiduidad (los jueves la Escuela de Cristo; los viernes los Siervos de María Stma. de los Dolores). Más infrecuente es que los ejercicios fuesen diarios, mientras que otros colectivos, como las congregaciones dependientes de los jesuitas, promovían misiones y colaboraban con los padres de la Compañía.

El sermón, desde luego, podía ayudar a la formación de los cofrades y vecinos, aunque las críticas ilustradas han puesto de manifiesto hasta qué punto la oratoria sagrada seguía anclada en viejos moldes, con tintes de exaltación más que de enseñanza. Suponemos que el peso de esa tradición oratoria barroca se acentuaría más en las fiestas de cofradías en lugares aislados y con predicadores de segunda fila.

En todo caso, entre los sermones destacaban los pronunciados en Semana Santa: sermón del Mandato, generalmente a cargo de las hermandades sacramentales; plática de disciplinantes en la noche del Jueves Santo, muy común en las cofradías de la Vera Cruz; sermón de la Pasión en la mañana del Viernes Santo, promovido por hermandades penitenciales, particularmente las de

63. *Minerva. Liturgia, fiesta y fraternidad en el barroco español...* (2008); VIZUETE (2008: 197-231); LABARGA GARCÍA (2010); SÁNCHEZ SANCHEZ (2022: 171-191).

Jesús Nazareno, y sermón del Descendimiento, propio de las cofradías del Entierro de Cristo o de la Soledad de María, en la tarde del Viernes Santo. En esos días, además, la hermandad sacramental de cada parroquia solía encargarse de levantar, adornar e iluminar el Monumento. Todos esos sermones venían a completar los oficios litúrgicos del Triduo Sacro.

Los cultos en honor de las imágenes titulares se prolongan en algunos casos durante un número determinado de días consecutivos. Para las imágenes marianas destacan los novenarios; también para algunos santos importantes. A veces se trataba de septenarios (Virgen de los Dolores) o triduos.

Muchas hermandades marianas celebraban misa mensual; para las del Rosario de María esta era ocasión para rezar sus misterios, generalmente en el interior del templo, a veces fuera de él en forma de rosarios callejeros, vespertinos, nocturnos o de la «aurora» cuando se celebran al amanecer.

Algunos de esos cultos se celebran en días fijos de la semana. Ciertas hermandades marianas los tenían los sábados (misa «sabatina»), con rezo de la Salve, las de Ánimas, los lunes, y algunas penitenciales, los viernes. Además, eran muchas las hermandades que celebraban misas por encargo, mediante la fórmula de la memoria de misas, establecida en cláusula testamentaria generalmente.

En torno a la santísima Virgen María se observan en las cofradías distintas prácticas devocionales muy extendidas; así ocurre con el rezo de la Corona de María o con las misas de los «gozos» de María (nueve días anteriores a Navidad). Incluso desarrollaban las cofradías prácticas religiosas muy populares, rayanas en lo mágico y supersticioso, como las rogativas, o el conjuro de la langosta, con la celebración de la misa de San Gregorio Ostiense, abogado frente a tan temida plaga⁶⁴.

Cuando la intervención benéfica de una imagen a favor de la comunidad era comúnmente admitida, las autoridades podían sancionarla mediante la institución de un voto, como los que se dedicaban a S. Sebastián y San Roque, protectores en tiempo de epidemias y pestes, tan frecuentes en la época.

Parece claro, por tanto, que algunas tipologías de hermandades se dirigían específicamente a este culto público y callejero: penitenciales, rosarianas, patronales, sacramentales..., mientras que tales prácticas eran casi nulas en otras clases de cofradías, como las de ánimas.

En algunos casos, se acentuaba notablemente la finalidad de culto público, buen exponente de la religiosidad popular, propia del conjunto de las hermandades y cofradías.

Pero junto al culto a los titulares, las cofradías no descuidaban la preocupación por los difuntos, tanto en el aspecto material como en el espiritual.

64. RODRÍGUEZ MOLINA (2002).

En este último sentido se inscriben actos de culto generales por los miembros de la cofradía, y en ocasiones por todos los vecinos, fallecidos. Aunque lógicamente son más frecuentes en las cofradías de ánimas. La fórmula más extendida es un aniversario por los difuntos, bien en el mes de noviembre, bien coincidiendo con la función principal de cada hermandad, a veces acompañada de vigilia.

Las hermandades de ánimas destinaban a sufragios la totalidad de sus fondos. La realidad era muy variada, desde solamente función el día de los Difuntos o su octava hasta varias misas diarias, pasando por novenarios, misas semanales, generalmente los lunes y misas los días de precepto (específicamente las del «alba», sobre todo para que asistiesen los familiares que guardaban luto).

Las cofradías utilizaban también otros medios que la Iglesia ofrecía en beneficio de las ánimas del purgatorio, como considerar en cada iglesia un «altar privilegiado de ánimas», que en el siglo XVIII poseían casi todos los templos por concesión papal, que se renovaba periódicamente, o concediendo indulgencias específicas a tal fin. En este sentido, los Papas del siglo XVIII fueron generosos concediendo abundantes indulgencias para los altares de Ánimas.

Además de los sufragios de carácter general, las cofradías prestaban gran atención al hermano en el momento de morir. Por los datos conocidos, no cabe duda de que ya en el siglo XVIII esta atención constituía la actividad benéfica más importante y extendida de las cofradías. Comenzaremos por el entierro. En ocasiones era costeadado por la propia cofradía —sobre todo cuando el hermano era pobre—, pero en todo caso ésta solía asistir con palio y, sobre todo, con cera; en ocasiones, el mismo hermano lo dejaba reflejado en su testamento, incluyendo varias cofradías, como le ocurrió al arquitecto de la catedral de Jaén, Andrés de Vandelvira, que en su testamento, otorgado el 16 de abril de 1575, ordenó que acompañasen su cadáver en el entierro sus hermanos de las cofradías de la Virgen de la Cabeza y de la Veracruz. Las órdenes terceras, aunque no solo ellas, solían aportar un hábito para la mortaja del difunto, e incluso asistían al entierro los religiosos del convento-sede.

Mayor significación parecen tener los sufragios por el alma del fallecido, como misas cantadas, generalmente una de réquiem, y rezadas, en mayor número, muy habitual era la celebración de tantas misas como hermanos tuviese la asociación, pues cada uno pagaba una, incluso dos, por el alma del difunto. Tampoco faltaban vigiliias y responsos. Pero, sobre todo, misas y más misas, principal objeto de las hermandades de ánimas.

Del entierro de los ajusticiados se encargaban algunas cofradías⁶⁵, así como del de los llamados pobres de solemnidad.

65. PARENTE (2007: 77-87).

4. *FRATERNITAS SUSPECTA. LA SOMBRA DE LA SOSPECHA SOBRE LAS COFRADÍAS (SIGLOS XVIII-XXI)*

Y tras el esplendor en la edad moderna, la sospecha y la desconfianza, la crítica, el control y los intentos incluso de supresión de las cofradías y hermandades se abalanzaron sobre ellas en la contemporaneidad. Si el período anterior fue de plenitud, por no decir de saturación, en cuanto a la vivencia religiosa se refiere, con el siglo XVIII se inicia un período en que todavía nos encontramos. El paso del tiempo y el cambio de las coordenadas sociales y políticas hacen variar también el paradigma cultural, la cosmovisión anterior, impregnada profundamente por lo religioso. A partir de entonces se impuso una separación, afirmando que lo religioso era algo de la conciencia, algo privado e interior, y que, por lo tanto, cualquier manifestación exterior no estaba de acuerdo con la recta, iluminada e iluminadora razón. El racionalismo imperante intentó encauzar todas las manifestaciones a-rracionales de la religión. Todo debía ser medido, medido, de acuerdo con el recto entendimiento. De ahí que en este Siglo de las Luces (y en parte, también en el siguiente), se combatiera extremadamente lo que consideraban los ilustrados como excesos de la piedad barroca⁶⁶. Desde la vertiente eclesiástica, este proceso o movimiento ha sido denominado *Ilustración católica*⁶⁷.

El proceso de cuestionamiento de lo cofrade se detecta en las sucesivas ediciones de los diccionarios de la Real Academia de la Lengua, que reflejan el pensamiento y la cosmovisión de las élites dirigentes. Así, en el tomo II del *Diccionario de Autoridades* se ofrecían estas definiciones relacionadas con el vocablo *cofradía*:

Cofradía, s. f. Congregación ó Hermandad que forman algunos devotos para ejercitarse en obras de piedad y charidad. Viene del Latino *confraternitas*, que significa esto mismo. Recop. lib. 8, tit. 14, l. 4. Otrosi mandamos, que las *Cofradías* que hai en estos Reinos de oficiales, se deshagan, y no las haya de aqui adelante. Sant. Ter. Funda. cap. 25. Entre todos concertaron se traxesse de una Parrochia el Santissimo Sacramento con mucha solemnidad: y mando el Arzobispo se juntassen los Clérigos y algunas *Cofradías*, y se aderezassen las calles. Mend. Guerr. de Gran. lib. I. num. 6. Dicen en Español *Cofradia* una junta de personas que se prometen hermandad, en oficios Divinos y religiosos, con obras. G. Grac. fol. 371. Uno delos principales capitulos, y más importantes de esta *Cofradia*, se celebró el año de 1500. en este choro.

66. MESTRE (1991: 257-270); ARIAS DE SAAVEDRA y LÓPEZ-MUÑOZ GUADALUPE (1998b: 197-228); ID. (1999: 7-45); GRANADA (2019: 285-300);

67. Para entender el alcance de las iniciativas de reforma de la Ilustración católica en una diócesis andaluza, como Jaén, cf. MARTÍNEZ ROJAS (2004). A nivel más general, se puede consultar SMIDT (2010: 403-452).

Cofradía. En la Germania vale muchedumbre y numero de gente. Juan Hidalgo en su Vocabuladio. Lat. *Multitudo. Hominum frequentia.*

Cofradía. Vale también en Germania la Junta de ladrones, o rufianes. Cerv. Nov. 3. pl. 108. Pusieron los ojos de través en Rincón y Cortado, a modo de que los extrañaban: y llegando a ellos les preguntaron, si eran de la *Cofradía*.

Cofradía. En la Germania significa assimismo Malla, o Cotta. Juan Hidalgo en su Vocabulario. Lat. *Lorica anellis texta.*

Cofradre. s.m. Lo mismo que Cofrade: Además de la significación común ya dicha, se halla en lo antiguo tomado por Compañero y Vecino, y como Ciudadano y confederado en algún partido, y Republica. Lat. *Sodalis* vel *Concivis*. Villaiz, Chron. del R. D. Al. el XI. cap. 100. Estando allí el Rey, vino a él don Juan Obispo de Calahorra, y dixole, Señor, qualquier que sea Obispo de Calahorra es de la Cofradía de Alava, y yo assi como *Cofradre* de esta Cofradria vos vengo a decir, &c. Cofradría. s. f. Lo mismo que Cofradía. Y también vale Societas, agregación, unión, y /397/ partido, assi de personas, como de Pueblos, entre si unidos y confederados, para gozar y participar en común de unas mismas leyes y privilegios. En este sentido tiene ya mui poco uso. Lat. *Sodalitas, Sodalitium*. Villaiz, Chron. del R. D. Al. el XI. cap. 100. Y aquella tierra sin aquellas Villas llamase *Cofradia* de Alava... Y el Rey seyendo en Burgos, vinieron allí a el Procuradores de esta *Cofradía* de Alava, hombres hijosdalgo, y labradores, en procuración cierta de los otros⁶⁸.

Sin embargo, en la versión de 1780 del *Diccionario de la Real Academia Usual* ya aparece un inciso novedoso:

Cofradía. s. f. Congregación, o hermandad que forman algunos devotos **con autoridad del Ordinario eclesiástico**, para exercitarse en obras de piedad. *Fraternitas*.

Cofradía. Gremio, compañía, o unión de gentes para algún fin determinado. *Societas hominum, sociatio, consociatio.*

Cofradía. *Germ.* Muchedumbre de gente.

Cofradía. *Germ.* Junta de ladrones, o rufianes.

Cofradía. *Germ.* La malla, o cota⁶⁹.

Por vez primera en esta edición del Diccionario donde aparece referencia a la autoridad —ordinario eclesiástico—, que legitima la existencia de una cofradía o hermandad.

Pero en el siglo XIX, en el *Diccionario de la Academia Usual*, edición de 1817, el control ya no depende de la Iglesia, sino del poder civil, que incluso orilla a las instancias eclesiásticas como organismo legitimador de las cofradías y hermandades: «Cofradía. s. f. Congregación o hermandad que forman

68. REAL ACADEMIA DE LA LENGUA (1729, II: 396), consultable en <https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtile?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

69. REAL ACADEMIA DE LA LENGUA (1780: 238), consultable en <https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtile?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

algunos devotos con autoridad del gobierno para ejercitarse en obras de piedad. Sodalitium»⁷⁰.

Cuatro años más tarde, en la versión de 1822, la referencia al gobierno se sustituye por la «autoridad competente», término vago que se presta a diferentes interpretaciones —¿autoridad eclesiástica? ¿autoridad civil?—: «Cofradía. Congregación o hermandad que forman algunos devotos con autoridad competente para ejercitarse en obras de piedad. Sodalitium»⁷¹.

Y así se repite la misma definición en las sucesivas ediciones de 1869, 1884, 1925, 1936, 1939, 1947... hasta la última: «con autoridad competente»⁷².

El intervencionismo estatal en todas las esferas de la sociedad, tan propio de las monarquías absolutas, y, cronológicamente por el período que analizamos, tan característico del regalismo borbónico, no podía obviar el asociacionismo cofrade en el proyecto de configuración de la nueva sociedad que se pretendía construir siguiendo los dictados de la Ilustración⁷³. Este proceso no fue exclusivamente hispano, sino que se produjo también, por ejemplo, en varios estados de la península italiana⁷⁴.

Ello explica las diferentes intervenciones que la monarquía hispánica directamente, así como a través de la jerarquía eclesiástica, pretendió llevar a cabo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, y en solitario ya durante el siglo XIX, en el mundo cofrade⁷⁵. Sin duda alguna, la reforma de las cofradías del siglo XVIII, conocida como *Expediente general sobre el arreglo de cofradías, gremios y hermandades*, partió de un presupuesto en el que no es difícil adivinar el deseo de control que movió al gobierno de Carlos III a intentar llevar adelante este proceso, pues las cofradías fueron redefinidas como corporaciones seculares bajo la autoridad del rey y no del clero, con la pretensión de uniformar a estas asociaciones, siguiendo unas reglas fijas en su organización, actos de culto y demás prácticas religiosas, y reforzando en ellas la caridad y la utilidad pública⁷⁶.

70. REAL ACADEMIA DE LA LENGUA (1819: 209), consultable en <https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

71. REAL ACADEMIA DE LA LENGUA (1822: 192), consultable en <https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

72. Consultables las citadas ediciones en <https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

73. MANTECÓN (1990: 1191-1206); LÓPEZ-GUADALUPE-MUÑOZ (1991: 341-360); ARIAS DE SAAVEDRA y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (1996: 85-105); ID. (1999: 423-435); LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (2002: 179-216).

74. Es muy significativo al respecto MEHUS (1785).

75. Cf. ANDRÉS-GALLEDO (1987: 69-75); ARIAS DE SAAVEDRA y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (2002); CARBAJAL (2013: 3-33).

76. Sobre esta importante iniciativa estatal sobre las cofradías existe una amplia bibliografía, de la que se pueden señalar algunos títulos: ROMERO (1988: 205-234); TERUEL (1993: 84-85); ARIAS DE SAAVEDRA y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (1995: 31-40); MARTÍN GARCÍA (2006: 137-158); MANZANO (2007: 387-423); MORÁN (2023: 1159-1173).

Este Expediente General se instruyó inicialmente con motivo de una representación realizada en 1768, que hizo al Consejo don Cayetano Cuadrillero Mota, obispo de Ciudad Rodrigo, un típico representante del regalismo eclesiástico de los Borbones, que recurrió a este organismo estatal solicitando que se pusiera remedio a lo que él entendía como excesos cometidos en su diócesis por diversas cofradías, cuyo número, siempre en opinión del prelado, habían aumentado desmesuradamente.

Llegado al obispado civitatenense en 1763, don Cayetano empezó a practicar la visita pastoral dos años después, y en las localidades de San Felices de los Gallegos, Hinojosa y Sobradillo, en la rendición de cuentas que se realizaba preceptivamente con motivo de la visita, el prelado observó que los gastos que realizaban las cofradías en sus fiestas eran cuantiosos. Por ello, para poner orden moderando lo que él consideraba un dispendio inaceptable, recurrió al brazo secular solicitando el apoyo de la Chancillería de Valladolid para conseguir reducir los gastos, pero obtuvo poca respuesta positiva por parte de las cofradías, sobre todo de las de San Felices de los Gallegos, algunas de las cuales, como la del Santísimo Sacramento de la citada localidad, por su parte, recurrieron al Consejo de Castilla en su defensa.

El fiscal del Consejo de Castilla, Pedro Rodríguez Campomanes, entregó un dictamen, con fecha 22 de febrero de 1769, en el que asumía y hacía propias las indicaciones de control de cofradías y hermandades que proponía el obispo Cuadrillero y proponía que se aplicasen como norma general, añadiendo otras medidas como eran la extinción de todas las cofradías gremiales según la pragmática de Carlos I de 1552, que prohibía las cofradías de oficiales. En dicho dictamen, el resto de cofradías no salían mejor paradas, pues Campomanes las acusaba de perjudicar los intereses de las parroquias, sustraerse de la jurisdicción real, evadir el pago de tributos, cobro de cuotas excesivas a los cofrades, gasto injustificable en los actos de culto y las comidas con motivo de las fiestas de los titulares... Campomanes propuso que los arzobispos metropolitanos, los intendentes, procurador general y fiscales dieran su parecer sobre las medidas que él proponía, dado que se trataba de un asunto importante, y que afectaba a gran parte de la sociedad.

De los metropolitanos, contestaron los arzobispos de Tarragona, Sevilla, Granada y Zaragoza, y no lo hicieron los de Toledo, Santiago y Valencia, ni los obispos exentos de Oviedo y León. A partir de la información que llegó al Consejo de Castilla se puede deducir que a principios de la década de los setenta del siglo XVIII había en España unas 25.581 cofradías, de las que 19.024 estaban en los territorios de la corona de Castilla, y 6.557 en los de la corona de Aragón.

El 9 de agosto de 1773, don Pedro Pablo Abarca de Bolea y Ximénez de Urrea, conde de Aranda y presidente del Consejo de Castilla, firmó el informe en el que exponía su parecer sobre este asunto, que, como es de suponer, no era muy favorable a las cofradías y hermandades, cuyo número consideraba

excesivo. El inicio del texto del informe de Aranda no podía presagiar unas medidas benévolas para las cofradías, y es muy representativo del pensamiento de las élites dirigentes ilustradas sobre esas asociaciones:

El Conde Presidente del Consejo, con cuios desvelos, y aciertos para el bien general ha procurado concurrir también por su parte a secundar muchos útiles y sublimes deseos, entre uno de ellos de los más confusos para su averiguación, y de los más importantes para su remedio, halló que fuese el objeto de las innumerables Hermandades, Cofradías, Congregaciones, Gremios, y qualesquiera otra especie de Gentes Colegiadas, que en fiestas de Yglesia, y otras exteriores de gasto, y profusión imbierten tan excesiva cantidad en el total del Reyno, que solo un demostrable convencimiento puede contrarrestar a la ignorante o ingenua piedad con que hasta aquí se han consentido, y aun fomentado⁷⁷.

El 20 de noviembre de 1775 se ordenó que en cada cabeza de obispado se formase una Junta compuesta por el ordinario eclesiástico —obispo, o en su defecto, su provisor y vicario general—, el corregidor, algunos regidores del ayuntamiento y diputados del común, y estudiasen la reducción, agregación o supresión de hermandades, redactando unos estatutos nuevos para las que no fuesen suprimidas. Siete años después, el 28 de junio de 1783, fueron presentadas las alegaciones divididas en tres secciones: la primera estaba dedicada a las cofradías erigidas en la villa de Madrid, la segunda era relativa a las cofradías en los demás territorios peninsulares de la monarquía, y finalmente la tercera estaba dedicada a la normativa que, según la legislación civil —no canónica—, debería observarse en el proceso de fusión o extinción de cofradías.

Finalmente, las cofradías eran clasificadas en cinco categorías o clases:

1. Cofradías gremiales, que debían ser extinguidas todas, con el mandato a las Juntas de Caridad que constituyesen montepíos para cubrir las necesidades a las que hacían frente las anteriores hermandades;
2. Cofradías que no contaban ni con aprobación civil ni eclesiástica, y que, por tanto, quedaban suprimidas por defecto de autoridad legítima;
3. Cofradías aprobadas por la Iglesia y por el Estado, que podrían continuar con sus actividades habituales, pero recordando gastos excesivos y superfluos, como debían asegurar los nuevos estatutos que deberían redactar y someter al Consejo de Castilla para su aprobación definitiva.
4. Cofradías con sola autorización eclesiástica, que debían ser suprimidas al carecer de reconocimiento estatal, aunque se concedía la posibilidad de que se unieran a las cofradías sacramentales parroquiales, y sus fondos se dediquen al amparo y socorro de los pobres.

77. ABARCA (1773).

5. Cofradías sacramentales, que podrían seguir existiendo, con estatutos renovados y aprobados por la autoridad civil, fijando su sede canónica preferentemente en las parroquias, y no en monasterios y conventos de religiosos.

También establecía el Consejo de Castilla que, en adelante, las cofradías, hermandades y congregaciones que fuesen fundadas deberían contar con la aprobación tanto de la autoridad civil como de la eclesiástica, y no sería ésta, sino las justicias ordinarias, quienes velarían por el estricto cumplimiento de los estatutos.

Finalmente, tras la consulta al Consejo de Castilla, Carlos III aprobó, el 25 de junio de 1783, la Real Orden sobre Extinción de Cofradías erigidas sin autorización real ni eclesiástica; y subsistencia de las aprobadas y de las Sacramentales con reforma de sus excesos.

Más contundentes, en sentido negativo, que el Expediente General fueron las distintas medidas desamortizadoras que el Estado puso en acción desde finales del siglo XVIII, y que privaron a las cofradías de la mayoría de los bienes en los que se apoyan económicamente sus diversas actividades, hasta el punto de hacer desaparecer a muchas de ellas⁷⁸. Haremos mención de algunas de ellas.

Se pueden señalar tres períodos en la legislación desamortizadora que se aplicó en la España contemporánea:

1. la desamortización en tiempos de Carlos IV, más conocida como de Godoy;
2. la desamortización de Mendizábal, que se abrió con el real decreto de 19 febrero 1836 y la ley de 29 de julio de 1837, con su complemento directo, que fue la ley de Espartero de 2 de septiembre de 1841; y
3. la desamortización de Madoz, con la ley de 1 de mayo de 1855 que amplió la desamortización, que, sin dejar de practicarse sobre lo que aún quedaba de bienes eclesiásticos, se extendió a otra clase de bienes no eclesiásticos, principalmente bienes municipales.

La desamortización de Carlos IV, llamada también desamortización de Godoy, arrancó con el real decreto de 19 de septiembre de 1798, cuya finalidad última era obtener fondos, para las exhaustas arcas del Estado, a fin de hacer frente a los gastos de la guerra entre España y la Convención francesa. En el texto de la citada real orden, el monarca afirmaba:

Continuando en procurar por todos los medios posibles el bien de mis amados vasallos en medio de las urgencias presentes de la Corona, he creído necesario disponer de un fondo cuantioso que sirve al doble objeto de subrogar en lugar

78. MARTÍNEZ ALCUBILLA (1868: 66-67); CAMPOS (2007: 5-30).

de los Vales Reales otra deuda con menor interés e inconvenientes, y de poder aliviar la industria y comercio con la extinción de ellos, aumentando los medios que para el mismo intento están ya tomados: y siendo indispensable su autoridad soberana para dirigir a esos y otros fines del estado los establecimientos públicos,

He resuelto, después de un maduro examen, se enajenen todos los bienes raíces pertenecientes a hospitales, hospicios, casas de misericordia, de reclusión y de expósitos, cofradías, memorias, obras pías y patronatos de legos, poniéndose los productos de estas ventas, así como los capitales de censos que se redimiesen pertenecientes a estos establecimientos y fundaciones, en mi Real Caja de amortización bajo el interés anual de tres por ciento...⁷⁹

Posteriormente, otras desamortizaciones afectaron también a los bienes eclesiásticos, aunque de manera parcial, ya que fueron procesos que no se completaron del todo. Así, la desamortización promovida por José I⁸⁰, la que intentó promover las cortes de Cádiz en 1812-1813⁸¹, y la aprobada por las cortes durante el Trienio Liberal, a partir de 1820, que con una implacable legislación afectó prioritariamente a los bienes de los regulares, y, por ende, a los de las cofradías que tenían su sede canónica en conventos y monasterios, pues la vida religiosa masculina estuvo abocada a su desaparición casi total⁸².

Sin embargo, la desamortización que más resonancia ha tenido es la que lleva el nombre del ministro Juan Álvarez de Mendizábal, y que se concibió en teoría como una medida necesaria para acabar con el Antiguo Régimen e instaurar un nuevo modelo de Estado y de sociedad, sin que realmente la venta de los bienes desamortizados contribuyese a distribuir equitativamente la riqueza ni a modernizar la economía española «resucitando» o revitalizando los llamados «bienes de manos muertas». Desde 1835 se fueron sucediendo una serie de decretos y reales órdenes desamortizadoras (1835, 1836, 1837, 1838, 1840)⁸³, que, por lo que respecta a las cofradías y hermandades, tuvo su corolario en el decreto de la Regencia del Reino, firmado por el regente, don Baldomero Espartero, duque de la Victoria, el 2 de septiembre de 1841, que establecía la nacionalización y venta de:

I. Todas las propiedades del Clero secular en cualesquiera clases de predios, derechos y acciones en que consistan, de cualquier origen y nombre que sean, y con cualquier origen y nombre que sean, y con cualquiera aplicación o destino con que hayan sido donadas, compradas o adquiridas, son bienes nacionales.

Son igualmente nacionales los bienes, derechos y acciones de cualquier modo correspondiente a las fábricas de las iglesias y las cofradías.

79. CAMPOS (2007: 8-9).

80. CAMPOS (2007: 10-11).

81. CAMPOS (2007: 11).

82. CAMPOS (2007: 12-13).

83. MARTÍNEZ ALCUBILLAS (1868: 67-72); CAMPOS (2007: 13-20).

Se declaran en venta todas las fincas, derechos y acciones del clero catedral, colegial, parroquial, fábricas de las iglesias y cofradías, de que tratan los artículos anteriores⁸⁴.

El 8 de febrero de 1842, las hermandades recibían otro golpe del poder civil al aprobarse una real orden que ordenaba la supresión de las cofradías que los ordinarios diocesanos considerasen inútiles, y el gobierno ordenó, el 26 del mismo mes y año, la confección de listas clasificadas de los bienes eclesiásticos que debían ser puestos a la venta⁸⁵.

A partir de 1845, con los moderados en el poder, la monarquía de Isabel II intentó acercar posiciones con la Iglesia y buscar una reconciliación con la Santa Sede, que finalmente se plasmó con la firma de un nuevo concordato en 1851, siendo presidente del Consejo de Ministros Juan Bravo Murillo. Antes de esa firma, el gobierno dio una muestra positiva de reconciliación con la Iglesia otorgando una real orden, el 20 de abril de 1846, que declaraba nulas las ventas de los bienes de ermitas, santuarios y cofradías que se hubiesen producido con posterioridad al real decreto de 13 de agosto de 1844, ordenado, además, que se indemnizase a los compradores de dichos bienes que hubiesen abonado ya al Estado la cantidad estipulada por la administración civil por la adquisición de los bienes nacionalizados⁸⁶.

Finalmente, firmado ya el concordato, Isabel II firmó una real orden, el 13 de mayo de 1851, que parecía significar el cierre definitivo del proceso desamortizador que había desencadenado la implantación del liberalismo:

S. M. la Reina (Q.D.G.), teniendo en consideración lo que se establece en el Concordato celebrado con la Santa Sede, se ha servido mandar que ínterin se acuerda lo que corresponda para llevarlo a efecto, se suspenda desde luego la venta y redención de los bienes, censos y demás pertenencias procedentes de las extinguidas comunidades regulares de ambos sexos, clero secular, Ermitas, Santuarios, Hermandades y Cofradías⁸⁷.

Fuera ya del ámbito económico, otra serie de medidas del poder civil continuaron con la pretensión de la Corona de controlar a las cofradías, obligándolas a contar con la aprobación estatal para poder desarrollar sus funciones. Así, el real decreto de 17 de abril de 1854 obligaba a los obispos a que remitiesen al Ministerio de Gracia y Justicia, en el plazo de un mes, el índice de las cofradías o hermandades que hubieran erigidas sin la autorización competente, según lo dispuesto en la Novísima Recopilación, a fin de proceder a su extinción:

84. GACETA (1841: 1-3); MARTÍNEZ ALCUBILLA (1868: 74-75); CAMPOS (2007: 20).

85. MARTÍNEZ ALCUBILLA (1868: 75-76); CAMPOS (2007: 20-21).

86. MARTÍNEZ ALCUBILLA (1868: 76-77); CAMPOS (2007: 22-23).

87. MARTÍNEZ ALCUBILLA (1868: 79); CAMPOS (2007: 24-25).

MINISTERIO DE GRACIA Y JUSTICIA. Sección 1.º — Negociado tercero. — Circular.

Ilmo. Sr.: Estando dispuesto por la ley 1 2, tít. 1 2, lib. 12 de la Novísima Recopilación, y por la 6, tít. 2, lib. 1.º de la misma, que las cofradías o hermandades erigidas sin la autorización competente sean disueltas, la Reina (Q. D. G.) se ha servido mandar que en el término de un mes remita V. I. a este Ministerio una nota de las que en esa diócesis se encuentren en este caso para resolver lo conveniente en justa observancia de la ley. De Real orden, comunicada por el Sr. Ministro de Gracia y Justicia, lo digo a V. I. a los efectos consiguientes. Dios guarde á V. I. muchos años. Madrid 17 de Abril de 1854. = El Subsecretario, Rafael Ramírez de Arellano.

Igualmente, otra real orden, ésta con fecha 23 de noviembre de 1854, prevenía a los gobernadores civiles a fin de que se cumplieran las diligencias realizadas por el Ministerio de Gracia y Justicia, que consistían en reclamar «estados circunstanciados» de todas las congregaciones piadosas y cofradías, y prohibir los actos que pudieran realizar en los templos aquellas asociaciones religiosas que no estuvieran legalmente establecidas, con la imprescindible autorización del gobierno de la nación, exigiendo inmediata responsabilidad, en caso contrario, a los propios curas párrocos⁸⁸.

Como conclusión para este período, tras el Sexenio Revolucionario (1868-1874) el restablecimiento de la Monarquía borbónica, y la aprobación de la nueva constitución de 1876, un decreto de fecha 30 de junio de 1887 reguló el derecho de asociación, reconocido en el artículo 13 de la mencionada Constitución. Esta nueva normativa, que perduró hasta la II República, incluía expresamente a las asociaciones con fines religiosos:

Artículo 1.º El derecho de asociación que reconoce el art. 13 de la Constitución podrá ejercitarse libremente, conforme a lo que preceptúa esta ley. En su consecuencia, quedan sometidas a las disposiciones de la misma las Asociaciones para fines religiosos, políticos, científicos, artísticos, benéficos y de recreo o cualesquiera otros lícitos que no tengan por único y exclusivo objeto el lucro o la ganancia. Se registrarán también por esta ley los gremios, las Sociedades de socorros mutuos, de previsión, de patronato y las cooperativas de producción de crédito o de consumo.

Art. 2.º Se exceptúan de las disposiciones de la presente ley:

1.º Las Asociaciones de la religión católica autorizadas en España por el Concordato. Las demás Asociaciones religiosas se registrarán por esta ley, aunque debiendo acomodarse en sus actos las no católicas a los límites señalados por el art. 11 de la Constitución del Estado⁸⁹.

88. LÓPEZ y MARTÍN Y GUIX (1902: 29 y 38).

89. GACETA (1878: 1).

Por otro lado, de la mano del poder civil, la autoridad eclesiástica se empeñó, sobre todo durante el reinado de Carlos III, en depurar lo que consideraba excesos de la piedad barroca, desde una antropología claramente sesgada, donde la primacía de la razón excluía otros aspectos importantes de la naturaleza humana, como lo sensorial, lo intuitivo y lo volitivo⁹⁰. Al final, la penetración de ideas tan exquisitamente racionales llevó incluso a desdibujar la figura de un Dios personal, sustituyéndolo por ese Dios lejano, el relojero del universo que decía Voltaire, que poco o nada tiene que ver con el que se ha manifestado en la historia, de manera plena a través de Jesucristo. Así, en la visita pastoral realizada en 1784 a la diócesis de Jaén, en los mandatos los visitadores ordenaron a los párrocos que instasen a sus feligreses para «que los hombres consagren algunos días al Dios Óptimo Máximo»⁹¹.

No era sólo la jerarquía eclesiástica la que pretendía encauzar con mesura racional la devoción del pueblo fiel. También los intelectuales cristianos ofrecieron todo un arsenal de argumentos para apoyar este movimiento de lo que entendían debía ser un proceso de depuración de la vida cristiana. Unas veces lo hicieron con indicaciones medidas y argumentadas —pensemos en el p. Benito Jerónimo Feijoo o Gregorio Mayáns—, y otras con irónico escarnio, como hace el jesuita p. José Isla en su conocida obra *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas alias Zotes*, donde embiste con un sarcasmo indisimulado contra la relación entre las cofradías y fray Gerundio, como, por ejemplo, cuando narra el hilarante sermón de fray Gerundio de Campazas encargado por la cofradía de Santa Ana, en la que el famoso predicador terminó, entre otras cosas, afirmando que Santa Ana era la abuela de la Santísima Trinidad⁹².

En ese mismo sentido, la jerarquía eclesiástica intentó corregir toda exaltación sentimental y fervorosa, pues la piedad dieciochesca debía ser mesurada, dentro de los límites de la razón. Eso chocaba tremendamente con el talante barroco, pasional y agitado del pueblo llano, sobre todo del andaluz. De ahí el empeño de los visitadores por corregir lo que su mesurado talante consideraba desviaciones. Así, en 1786 se prohibieron ciertos excesos barrocos que acompañaban, teatralizando, los sermones de Semana Santa, entre los que destacaba el Sermón del Desenclavamiento:

90. CANDAU (2020: 357-366, 380-383).

91. MARTÍNEZ ROJAS (2003b: 297).

92. ISLA (1991: 257): «Fue Ana, como todos saben, madre de nuestra Señora, y afirman graves autores que la tuvo veinte meses en su vientre: *Hic mensis sextus est illi*. Y añaden otros que lloró: *Plorans, ploravit in noctem*. De donde infiero que fue María zahorí: *Et gratia eius in me vacua non fuit*. Atienda pues el retórico al argumento: Santa Ana fue madre de María; María fue madre de Cristo; luego Santa Ana es abuela de la Santísima Trinidad: *Et Trinitatem in unitatem veneremur*. Por eso se celebra en esta su casa: *Haec requies mea in saeculum saeculi*».

Que en el sermón del Descendimiento y la Pasión, los pasajes que se leen parecieren edificantes y devotos en los principios; en el día [de hoy] sirven mas para causar gritorios, irreverencias e indecencias que para verdadera edificacion y devocion y compunción de las almas⁹³.

Más adelante, en 1789 la autoridad eclesiástica recordó que las procesiones de Semana Santa no se deben iniciar hasta que salga la luz del día, estando prohibido hacer procesiones de noche, por los inconvenientes que se seguían. También se recomendó a los párrocos que enseñasen a los hermanos de las cofradías que la Semana Santa no era tiempo precisamente de banquetes y diversiones. Estas directrices reformadoras llegaron en ocasiones a convertirse en posturas extremistas, como cuando en 1791 el abad de Alcalá la Real, don José Martínez de Palomino, expidió un informe a la Chancillería de Granada para que suprimieran las procesiones de Semana Santa, por los excesos y gastos inútiles que llevaban consigo. En 1770 el párroco de Montoro había recurrido al mismo tribunal solicitando que no se celebrase la romería de la Virgen de la Cabeza por los escándalos que se producían⁹⁴.

Este intento de encauzar las manifestaciones de la religiosidad popular dentro de los límites de la razón y el buen gusto (tal como lo entendían los ilustrados) llegó a su máxima expresión, como política eclesial, como ya se ha afirmado, sobre todo, durante los años del reinado de Carlos III. Y el culto a la Eucaristía no fue ajeno a este movimiento. Así, se pusieron en marcha toda una serie de medidas de purificación que impulsaron los ilustrados para reforma la piedad de los fieles según sus criterios: el gesto más representativo fue la real cédula de Carlos III, en 1780, por la que prohibió que los gigantes fuesen en la procesión del Corpus, se celebrasen danzas ni gigantes con motivo de esa festividad, «sino que cese del todo esta práctica en las Procesiones, y demás funciones Eclesiásticas, como poco conveniente a la gravedad, y decoro que en ellas se requiere»⁹⁵.

Cuando progresivamente la sociedad fue dejando de ser oficialmente cristiana y se fueron imponiendo los principios políticos de separación entre la Iglesia y el Estado, se produjo un fenómeno interesante. Con anterioridad, en el llamado Antiguo Régimen, la Iglesia se sentía en medio de la sociedad como un elemento que la homogeneizaba gracias al elemento religioso. Cuando, tras el triunfo paulatino de los principios intelectuales de la Ilustración, con su concreción política en el liberalismo, lo religioso se fue arrinconando al ámbito privado como una simple cuestión de la conciencia individual de cada persona, la Iglesia pasó a ser considerada un elemento más en la sociedad, por no

93. MARTÍNEZ ROJAS (2003b: 297).

94. MARTÍNEZ ROJAS (2003b: 297).

95. CARLOS III (1780).

decir en ocasiones una traba para el progreso, y por ello, no sin cierta psicosis de asedio, la institución eclesial se replegó a sus cuarteles de invierno, haciendo mucho hincapié en lo propio y particular de su identidad (en el pensamiento, en la moral), para que lo cristiano no se diluyese en un medio que ya no sólo no era homogénea ni oficialmente cristiano, sino incluso hostil. De ahí la insistencia en recuperar el sentido religioso de las manifestaciones de la piedad popular, y la interpretación de los ataques hacia algunas manifestaciones de la religiosidad como evidencias de la hostilidad hacia la misma Iglesia.

Y la sensación de hostilidad no es una vana fabulación o una impresión gratuita, pues durante los siglos XIX-XX, la implantación de un régimen de corte liberal siempre llevó consigo el ataque a la Iglesia de diversos modos. Uno de ellos fue la destrucción de imágenes, que aglutinaban y canalizaban en ocasiones la piedad y el fervor popular. Por ejemplo, por lo que respecta a Jaén, el primer documento sobre este tipo de iconoclasmo se remonta al 1 de marzo de 1825, cuando en la capital fueron destruidas las imágenes de Cristo crucificado y la Virgen del Consuelo, que se hallaban expuestas a la pública veneración, y el obispo don Andrés Esteban y Gómez publicó un edicto de desagravio⁹⁶. En esta serie de actos iconoclastas, los destrozos ocasionados durante la última guerra civil serían el último eslabón de la trágica y devastadora cadena⁹⁷.

Desde el punto de vista eclesial, durante la Restauración Borbónica (1875-1931), las cofradías y hermandades volvieron a desarrollar sus actividades con normalidad, actualizando muchas de ellas sus estatutos, en un proceso que para muchas fue de auténtica refundación. Lo mismo se puede decir al finalizar la guerra civil de 1936-1939, dentro de lo que la historiografía ha dado en llamar *nacionalcatolicismo* o *catolicismo nacional*⁹⁸. Así, en el sínodo diocesano de Jaén, de 1953, celebrado por D. Rafael García y García de Castro⁹⁹, dentro de un clima de renovado fervor religioso, tras la persecución religiosa de 1936-1939, que tan acentuada había sido en esta diócesis, se intentó dar sentido cristiano a determinadas prácticas que nacieron en una sociedad cristiana, pero que ya había dejado de serlo. Así, a la par que se instaba a que «se fomenten las antiguas cofradías de la Stma. Trinidad, de la Sagrada Pasión, del Rosario y de los otros títulos de la Stma. Virgen o de los Santos»¹⁰⁰, también se ponía sobre aviso con respecto al posible espíritu laicista que se podía infiltrar en las

96. MARTÍNEZ ROJAS (2003b: 300).

97. Cf. HERNÁNDEZ FIGUEIREDO (2009).

98. Sobre este discutido concepto historiográfico, entre la abundante bibliografía cf. BOTTI (1992); BURRIEZA (2019); CUENCA TORIBIO (2008).

99. GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO (1953).

100. Constitución 237; GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO (1953: 179).

asociaciones de seglares, así como los errores que se opusieran a la fe y a las sanas costumbres¹⁰¹.

La constitución 251 alababa la labor de las cofradías de Semana Santa, pero no olvidaba la necesidad de sentirse parte de la Iglesia, y la conveniencia de evitar cualquier tipo de folclore que empañase el sentido religioso de las procesiones¹⁰². También hace referencia el sínodo de 1953 a las procesiones sagradas, advirtiendo que no debe verse «en ellas la idea de una diversión, de una exhibición, de un entretenimiento o de algún espectáculo llamativo»¹⁰³. Junto con las procesiones, el sínodo intenta clarificar el sentido religioso de las romerías, prohibiendo que, con ocasión de éstas, «se organicen bailes, juegos, verbenas nocturnas y espectáculos similares, que están reñidos con la piedad, con la seriedad y el decoro»¹⁰⁴.

La celebración del concilio Vaticano II supuso una nueva cesura en la historia de la piedad popular en general, y de las cofradías y hermandades en particular, ya que la recepción que muchos hicieron, sobre todo en España, potenciada dicha recepción por la crisis del tardofranquismo y la llegada de la democracia, potenció una hermenéutica rupturista del concilio, que apostó por un pretendido *neojansenismo* revestido de talante pastoral elitista, o, si se me permite la expresión, un *catarismo* católico renovado teñido de sectarismo excluyente, que tuvo como consecuencia, entre otras, el abandono de prácticas y devociones piadosas y la crisis en muchas cofradías y hermandades, que habían sido alimento religioso de los fieles durante siglos, y que no fueron sustituidas por otros ritos; fruto de este proceso fue el vacío espiritual que muchos cristianos sufrieron, y que afectó, en gran medida, a la devoción mariana¹⁰⁵, provocando lo que algunos han denominado *desierto mariológico posconciliar*¹⁰⁶.

Tampoco se pueden omitir los intentos de algunos políticos y pretendidos intelectuales de reducir el hecho religioso, y sobre todo las manifestaciones de la piedad popular, a simples fenómenos exclusivamente culturales o antropológicos, de religiosidad precristiana o de folclore intrascendente y superficial, que mediante esta argucia falaz se intentan manipular calculadamente para sustraerlos a la legítima custodia y tutela de la Iglesia, y poder así captar la benevolencia de la gran cantidad de personas que atraen, para fines que no son en absoluto religiosos¹⁰⁷.

101. Constitución 55; GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO (1953: 84).

102. GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO (1953: 185-187).

103. Constitución 443; GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO (1953: 256-257).

104. Constituciones 451-452; GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO (1953: 258-259).

105. LABOA (1999: 137).

106. MARTÍNEZ ROJAS (2000: 323).

107. MARTÍNEZ ROJAS (2000: 323).

5. FRATERNITAS VINDICATA. EL RESURGIR DE LA PIEDAD POPULAR, LAS COFRADÍAS Y HERMANDADES

Con la celebración y sobre todo con la aplicación o recepción del concilio Vaticano II se inicia, para algunos, una etapa disyuntiva entre religiosidad popular y fe cristiana, entre piedad popular y liturgia¹⁰⁸. Parece que no se pueden conjugar, como si se tratara de dos realidades excluyentes: o liturgia o folclore; o fe genuina o prácticas supersticiosas. La realidad, más compleja que cualquier esquematización a la que la sometemos, impone una revisión del tema, con un replanteamiento radical. El valor de la piedad popular para la evangelización y la articulación de la vida cristiana, y dentro de ella el indudable protagonismo de las cofradías y hermandades, ha rebatido afortunadamente esas sombras de sospecha y el cuestionamiento a que este modo de vivir la fe y estos colectivos eclesiales fueron sometidos desde mediados del siglo XVIII hasta tiempos no muy lejanos, y aún sobrevivientes en algunos ámbitos sociales y eclesiales.

En este proceso de justa y legítima reivindicación no se puede olvidar la gran aportación que en la Iglesia universal hizo ya en el mítico 1968 la segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, aportación positiva que ha sido ampliada y enriquecida con los documentos de las Conferencias tercera, cuarta y quinta, celebradas en Puebla (1979), Santo Domingo (1992)¹⁰⁹ y Aparecida (2007) respectivamente¹¹⁰, ampliando también la reflexión teológica sobre esta parcela de la teología con las valiosas aportaciones de distintos teólogos y pensadores¹¹¹.

A ello hay que añadir, limitándonos ya al ámbito andaluz, las aportaciones del magisterio de los obispos del Sur, los primeros en España en volver a colocar la piedad popular, y las cofradías y hermandades como objeto prioritario de atención pastoral en documentos como *El catolicismo popular en el Sur de España. Documento de trabajo para la reflexión práctica pastoral* (1975), *El catolicismo popular. Nuevas consideraciones pastorales. Carta pastoral* (1985) y *Las Hermandades y cofradías. Carta pastoral* (1988).

Sin olvidar tampoco la publicación, en 2001, del *Directorio de la piedad popular y la liturgia* por parte de la Santa Sede, ni las ricas aportaciones del Papa Francisco sobre la piedad popular en varios documentos, como *Evangelii gaudium* (nn. 69-70; 123-126), valorando muy positivamente la fuerza evangelizadora que la piedad popular y las cofradías y hermandades tienen, y que,

108. Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002); SODI-LA TORRE (2004); SODI (2013); MIDILI (2022: 63-85).

109. CELAM (1992).

110. CELAM (2007).

111. De la amplísima bibliografía, cf. *Religiosidad popular* (1986); KOHUTS y MEYERS (1988); IRARRAZÁBAL (1994: 345-375); GÓMEZ ARZAPALO (2018).

como repite el actual Pontífice, son un magnífico y eficaz antídoto contra el secularismo esterilizante en que vivimos.

Quisiera terminar ya este apretado resumen de la actual y afortunada reivindicación de las cofradías y hermandades, de la que son buena prueba los dos Congresos Internacionales celebrados en Sevilla, con el último documento de los obispos del Sur, que lleva por título *María, Estrella de la evangelización. La fuerza evangelizadora de la piedad popular*, carta pastoral al cumplirse los 30 años del viaje de San Juan Pablo II a Sevilla y Huelva. 14 junio 2023.

En este documento, los obispos del Sur recuerdan que las cofradías y hermandades deben ser escuelas de vida cristiana —donde se celebre la fe—, refugios de misericordia —actualizando el carisma caritativo que siempre las distinguió a lo largo de la historia—, y portadoras de esperanza —de la esperanza del evangelio de la vida, la única esperanza capaz de llenar de alegría el corazón humano—.

El deseo que expreso, como broche que cierra mi ponencia, es que este II Congreso Internacional de Piedad Popular y Hermandades, y el ya cercano Jubileo de la Esperanza sea para nuestras cofradías, por decirlo con palabras del Papa Francisco, un renovado impulso para que, como toda la Iglesia, se dejen animar por el Espíritu Santo y caminen abiertas a los signos de los tiempos y a las sorpresas de Dios, y construyan así nuevas y bellas páginas de la *memoria fraternitatis* con «evangelicidad», es decir, caminando tras las huellas de Cristo; con «eclesialidad», entendida como caminar juntos; y con «misionariedad», o sea, caminar anunciando el Evangelio¹¹².

BIBLIOGRAFÍA

- ABARCA DE BOLEA Y XIMÉNEZ DE URREA, P. P. (1773): *Exposición realizada por el conde de Aranda, presidente del consejo, sobre el excesivo número de Hermandades y Cofradías que hay en el reino, junto con los informes y noticias que le habían comunicado los Intendentes de Castilla y Corregidores de Aragón, en virtud de una Orden Comunicada del 28 de septiembre de 1770. Madrid, 9 de agosto de 1773*, consultable en la web <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/6833119>.
- ANDRÉS-GALLEGO, J. (1987): «Las Cofradías y Hermandades en la España Contemporánea», en *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*: 69-75. Zamora: Diputación Provincial.
- ANGELOZZI, G. (1978): *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*. Brescia: Queriniana.

112. Francisco, Discurso a la Confederación de Cofradías de las Diócesis de Italia (16 enero 2023), consultable en la web <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2023/january/documents/20230116-confederazione-confraternite.html>.

- APODACA VALDEZ, M. (2022): *Cofradías Afrohispanicas. Celebración, resistencia furtiva y transformación cultural*. Leiden-Boston: Brill.
- ARBOLEDA GOLDARACENA, J. C. (2009): «La labor de los clérigos en el seno de las cofradías de la Vera Cruz andaluzas (s. XVI)», en *Actas del IV Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz*: 799-808. Zamora: Cofradía de la Vera Cruz de Zamora.
- ARBOLEDA GOLDARACENA, J. C. (2013): «La devoción a la Sangre de Cristo y el origen de las cofradías penitenciales a fines de la Edad Media: el caso de la ciudad de Málaga», *Historia Autónoma* 1: 73-88.
- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I. (1999): «La religiosidad popular en la España del siglo XVIII: cofradías, ermitas y romerías», *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII* 8-9: 7-45.
- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (1995): «El expediente general de cofradías (1769-1784). Propuestas para su estudio», en E. Martínez Ruiz y V. Suárez Grimón (eds.), *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Régimen* 1: 31-40. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de las Palmas de Gran Canaria.
- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (1996): «La política ilustrada ante la religiosidad popular. Intendentes y cofradías en el reinado de Carlos III», en P. Fernández Albadalejo, J. Martínez Millán y V. Pinto Crespo (coords.), *Política, religión e Inquisición en la España Moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*: 85-105. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I. y LÓPEZ GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (1998a): «Auge y control de la religiosidad popular andaluza en la España de la Contrarreforma», en J. Martínez Millán (dir.), *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica: Congreso Internacional «Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II (Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 abril 1998)*: 37-61. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (1998b): «Cofradías y ciudad en la España del siglo XVIII», *Studia Historica. Historia Moderna* 19: 197-228.
- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (1999): «Debate político y control estatal de las cofradías españolas en el siglo XVIII», *Bulletin Hispanique* 99: 423-435.
- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (2000): «Las cofradías y su dimensión social en la España del antiguo régimen», *Cuadernos de Historia* 25: 189-232.
- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (2002): *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Granada: Universidad de Granada.
- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (2012): «La prelación como conflicto. Cofradías y orden en el Antiguo Régimen», en M. Peña Díaz (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*: 137-158. Madrid: Abada Editores.

- ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (2017): «Las cofradías españolas en la Edad Moderna desde una óptica social. Tres décadas de avance historiográfico», *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII* 27: 11-50.
- BENGA, I. y NEAGOTA, B. (eds.) (2002): *Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni*. Cluj-Napoca: Casa editrice Presa Universitară Clujeană.
- BERTOLDI LENOCI, L. (2001): «Le confraternite cristiane. Legislazione, devozione, committenza», en E. Fasana (ed.), *Le confraternite cristiane e musulmane: storia, devozione, politica*: 35-125. Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- BLACK, C. F. (1989): *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLACK, C. F. (2001): «Early Modern Italian Confraternities: Inclusion and Exclusion», *Historiein* 2: 65-86.
- BOAGA, E. (2019): «Confraternite laicali», en F. Lovison, M. De Palma y M. C. Gianini (eds.), *Dizionario storico «La Chiesa in Italia»*, consultable en la web: <https://www.storiadellachiesa.it/glossary/confraternite-laicali-e-la-chiesa-in-italia/>; y <https://www.storiadellachiesa.it/glossary/confraternite-laicali-e-la-chiesa-in-italia-2/>.
- BONNASSIE, P. (2020): *Vocabulario básico de historia medieval*. Barcelona: Ed. Crítica.
- BOTTI, Alfonso (1992): *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España 1881-1975*. Madrid: Alianza Editorial.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2019): *El nacionalcatolicismo: discurso y práctica*. Madrid: Cátedra.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (2007): «Textos legales de las desamortizaciones eclesiásticas españolas y con ellas relacionadas», en *La desamortización: el expolio del patrimonio artístico y cultural de la Iglesia en España: actas del Simposium 6/9-IX-2007*: 5-30. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (coord.) (2017): *Religiosidad popular: Cofradías de penitencia*, 2 vols. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses.
- CANAU CHACÓN, M. L. (2020): *La religiosidad en la edad moderna*. Madrid: Editorial Síntesis.
- CARBAJAL LÓPEZ, D. (2013): «La reforma de las cofradías en el siglo XVIII: Nueva España y Sevilla en comparación», *Estudios de historia novohispana* 48: 3-33.
- CARLOS III (1780): *Real Cédula de S. M. y señores del Consejo por la qual se manda que en ninguna Iglesia de estos Reynos, sea Cathedral, Parroquial, o Regular haya en adelante Danzas, ni Gigantones, sino que cese del todo esta práctica en las Procesiones, y demás funciones Eclesiásticas, como poco conveniente a la gravedad, y decoro que en ellas se requiere*. Madrid: Pedro Marín.
- CARO BAROJA, J. (1985): *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. Madrid: Ed. Sarpe.
- CÁTEDRA, P. M. (1983-1984): «La predicación castellana de San Vicente Ferrer», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 39: 235-309.
- CÁTEDRA, P. M. (1994): *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente de Ferrer en Castilla (1411-1412)*. Salamanca: Junta de Castilla y León.

- CELAM (1992): *Documentos de las Asambleas Generales de Medellín, Puebla y Santo Domingo*. Bogotá: Ediciones del CELAM.
- CELAM (2007): *V Conferencia General del episcopado latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo*. Bogotá: Ediciones del CELAM.
- CHEN, A. H. (2017): «Discipline Transformed: The Processions of a Pavian Flagellant Confraternity, 1330-1460», en D. Bullen Presciutti (ed.), *Space, Place, and Motion: Locating Confraternities in the Late Medieval and Early Modern City*: 155-177. Leiden-Boston: Brill.
- CHEN, A. H. (2018): *Flagellant Confraternities and Italian Art, 1260-1610: Ritual and Experience*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- CHRISTIAN, W. (1991): *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- CICERÓN (2002): *Sobre el orador*. Introducción, traducción y notas de José Javier Iso. Madrid: Editorial Gredos.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002), *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- COVARRUBIAS, S. de (1993): *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Ed. Altafulla.
- CUENCA TORIBIO, J. M. (2008): *Nacionalismo, Franquismo y Nacionalcatolicismo*. Madrid: Editorial Actas.
- DE LA RONCIÈRE, Ch. M. y MATZ, J. M. (2010): «Le mouvement confraternel», en M. M. de Cevins y J. M. Matz (eds.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*: 243-253. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- DELARUELLE, É. (1975): *La piété populaire au Moyen Âge*. Torino: Bottega d'Erasmus.
- DELUMEAU, J. (1986): «Religión oficial y religión popular en Francia durante los siglos XVI y XVII», *Concilium* 206: 19-27.
- DÍAZ SAMPEDRO, B. (2011): «La investigación histórica y jurídica de las cofradías y hermandades de pasión en Andalucía», *Foro, Nueva Época* 14: 195-222.
- DOMPNIER, B. y VISMARA, P. (eds.) (2008a): *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XV^e-début XIX^e siècle)*. Rome: École française de Rome.
- DOMPNIER, B. y VISMARA, P. (2008b): «De nouvelles approches pour l'histoire des confréries», en Id. (eds.), *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi-XV^e-début XIX^e siècle)*: 405-423. Rome: École française de Rome.
- DONNELLY, J. P. y MAHER, M. W. (eds.) (1999): *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France, and Spain*. Kirksville (Missouri): Thomas Jefferson University Press.
- EISENBICHLER, K. (ed.) (2019): *A companion to medieval and early modern confraternities*. Leiden-Boston: Brill.
- FASANA, E. (ed.) (2001): *Le confraternite cristiane e musulmane: storia, devozione, politica*. Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- FERNÁNDEZ DE PAZ, E. (1991): «Discusiones terminológicas sobre hermandad y cofradía», en *Actas de los VII Encuentros de Historia y Arqueología. Gremios, Hermandades y Cofradías. Una aproximación científica al asociacionismo profesional y religioso en la Historia de Andalucía*, II: 161-166. San Fernando: Fundación Municipal de Cultura.

- FIORANI, L. (1984): *Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- FLORES SASSO, V. y PRIETO VICIOSO, E. (2021): «Cofradías de esclavos negros, morenos y mulatos libres en la Catedral de Santo Domingo, Primada de América», *Anuario de Historia de la Iglesia* 30: 335-362.
- Foi populaire, foi savante* (1976) Paris: Cerf.
- FRANCK, Th. (2019): *Religione, diritto, economia in confraternite e ospedali medievali*. Pavia: Pavia University Press.
- Gaceta de Madrid*, nº 2515 (5 septiembre 1841). Madrid, Imprenta Real. Consultable en la web <https://www.boe.es/gazeta/dias/1841/09/05/pdfs/GMD-1841-2515.pdf>
- Gaceta de Madrid*, nº 473 (18 abril 1854). Madrid, Imprenta Nacional. Consultable en la web https://www.boe.es/diario_gazeta/comun/pdf.php?p=1854/04/18/pdfs/GMD-1854-473.pdf
- Gaceta de Madrid*, nº 193 (12 julio 1887). Madrid, Minuesa de los Ríos. Consultable en la web <https://www.boe.es/gazeta/dias/1887/07/12/pdfs/GMD-1887-193.pdf>
- GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, R. (1953): *Sínodo Diocesano del Obispado de Jaén*. Jaén: Diario Jaén.
- GARRIDO AGUILERA, J. C. (1986): «Un aspecto de la religiosidad popular y asistencia social giennense en los siglos XV-XVI: las Cofradías», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 127: 53-73.
- GARRIDO AGUILERA, J. C. (1987): *Religiosidad popular en Jaén durante los siglos XV y XVI. Las Cofradías*. Jaén: Ayuntamiento.
- GAVITT, Ph. (2004): «Confraternities», en Ch. Kleinhenz (ed.), *Medieval Italy. An Encyclopedia* 1: 244-246. NewYork-London: Routledge.
- GAZZINI, M. (2006): «Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie», en Id., *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*: 3-57. Bologna: CLUEB.
- GAZZINI, M. (2007): «Confraternite religiose laiche: repertorio», consultable en la web <https://www.rm.unina.it/repertorio/confrater.html>.
- GAZZINI, M. (2009): *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*. Firenze: Firenze University Press.
- GAZZINI, M. (2023): «Lay Confraternities», en A. Paravicini Bagliani y N. Şenocak (eds.), *A People's Church: Medieval Italy and Christianity, 1050-1300*: 128-160. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- GAZZINI, M. (ed.) (2004): «Bibliografía medievística di storia confraternale», *Reti Medievali Rivista* 5: 1-63.
- GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, R. A. (2018): *Diez años de reflexión sobre la religiosidad popular desde la antropología y la filosofía. Selección de textos I (Parte Teórica)*. Ciudad de México: Senda Libre.
- GONZÁLEZ ARCE, J. D. y ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, M. (2024): «Las corporaciones laborales como órganos de previsión social. Castilla, siglos XII-XV», *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia* 24: 323-351.
- GONZÁLEZ DE LEÓN, F. (1852): *Historia crítica y descriptiva de las cofradías de penitencia, sangre y luz, fundadas en la ciudad de Sevilla; con noticias de su origen, progresos y estado actual de cada una, y otros sucesos y curiosidades notables*. Sevilla: Imprenta y Librería de D. Antonio Álvarez.

- GRANADA MARÍN, S. (2019): «Ilustración versus religiosidad popular. El caso del reino de Granada», *Baetica. Estudios Historia Moderna y Contemporánea* 39: 285-300.
- GUTTON, A. M. (1996): «Confréries», en L. Bély (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime. Royaume de France XVI^e-XVIII^e siècle*: 315-318. Paris: Presses Universitaires de France.
- HERGEMÖLLER, B. U. (1983): «Bruderschaft», en *Lexikon des Mittelalters*: 738-741. München-Zürich: Artemis Verlag.
- HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, J. R. (2009): *Destrucción del patrimonio religioso en la II República (1931-1936): a la luz de los informes inéditos del Archivo Secreto Vaticano*. Madrid: BAC.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, S. (2008): *Bibliografía de las Órdenes y de la Religiosidad Popular*, consultable en la web https://grupo.us.es/giesra/pdf/bibliografias/ordenes_religiosidad_popular/ordenes_religiosidad_popular_index.htm
- HORKHAIMER, M. (1966): *La función de las ideologías*. Madrid: Taurus.
- IRARRAZÁBAL, D. (1994): «Religión popular», en I. Ellacuría y J. Sobrino (coords.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología de la liberación 2*: 345-375. Madrid: Ed. Trotta.
- ISLA, J. F. de (1991): *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*. Barcelona: Planeta.
- JAQUE HIDALGO, J. y VALERIO, M. A. (2022): *Indigenous and Black Confraternities in Colonial Latin America: Negotiating Status through Religious*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- KOHUT, K. y MEYERS, A. (eds.) (1988): *Religiosidad popular en América Latina*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag.
- La religiosità popolare. Valore spirituale permanente* (1978): Roma: Edizioni del Teresianum.
- La religiosidad popular* (1986): Número monográfico de la revista *Concilium*.
- La religiosidad popular* (1987): Monográfico de la revista *Communio*.
- LABARGA GARCÍA, F. (2003): «Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario», *Scripta Theologica* 35-1: 153-176.
- LABARGA GARCÍA, F. (ed.) (2010): *Festivas demostraciones. Estudios sobre las confradías del Santísimo y la fiesta del Corpus Christi*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- LABOA GALLEGO, J. M. (1999): «Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1998)», en O. González de Cardedal (ed.), *La Iglesia en España, 1950-2000*: 115-148. Madrid: PPC.
- LACROIX, B. y SIMARD, J. (eds.) (1984): *Religion populaire, religion de clercs?* Québec: Institut québécois de recherche sur la culture.
- LE BRAS, G. (1956): «Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions», en Id., *Études de sociologie religieuse* 2: 442-452. Paris: Presses Universitaires de France.
- Le mouvement confraternel au Moyen Âge (France, Suisse, Italie), Actes de la table ronde de Lausanne (9-11 mai 1985)* (1987): Rome, École française de Rome.
- LEPPIN, V. (2014): «Luther», en L. Palmer Wandel (ed.), *A Companion to the Eucharist in the Reformation*: 39-56; Leiden-Boston: Brill.

- LIRA LATUZ, C. (2016): «En torno al concepto de religiosidad popular», *Aisthesis* 60: 297-302.
- LÓPEZ, A. y MARTÍN Y GUIX, E. (eds.) (1902): *Asociaciones Religiosas: Derecho de Asociación; Comunidades, Institutos y Cofradías; Asociaciones concordadas y no concordadas. Tributación industrial*. Barcelona: Librería Española.
- LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (1991): «Control estatal de las asociaciones de laicos (1762-1814). Aspectos legales de la extinción de cofradías en España», en E. La Parra López y J. Pradells (eds.), *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia: (siglos XVIII al XX)*: 341-360. Alicante: Diputación Provincial de Alicante.
- LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (2002): «Debate y reacción a las reformas Ilustradas: maniobras legales de las cofradías a finales del siglo XVIII», *Chronica Nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada* 29: 179-216.
- LOZANO RUIZ, C. y TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M. (2013): «Asistencia social y cofradías en el Antiguo Régimen. Historiografía, líneas de investigación y perspectivas», *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada* 39: 19-46.
- LUTERO, M. (1884): *D. Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe* 2. Weimar: Hermann Böhlau.
- LUTERO, M. (1971): *Obras de Martín Lutero* 5. Versión castellana de Carlos Witthaus y Manuel Vallejo Díaz. Buenos Aires: Paidós.
- MAGRI, D. (1703): *Notizia de' vocaboli ecclesiastici, con la Dichiarazione delle Cerimonie, & Origine delli Riti Sacri, Voci Barbare, e Frasi usate da' Santi Padri, Concilij, e Scrittori Ecclesiastici*. Venezia: Paolo Baglioni.
- MALDONADO, L. (1975): *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Ed. Cristiandad.
- MALDONADO, L. (1986): «Dimensiones y tipos de la religiosidad popular», *Concilium* 206: 9-18.
- MALDONADO, L. (1989): «La religiosidad popular», en C. Álvarez Santaló, M^a. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular* 1: 30-43. Barcelona: Anthropos.
- MALDONADO, L. (1993): «Religiosidad popular», en C. Floristán y J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*: 1184-1193. Madrid: Ed. Trotta.
- MANDIANES CASTRO, M. (1989): «Caracterización de la religión popular», en C. Álvarez Santaló, M^a. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular* 1: 44-54. Barcelona: Anthropos.
- MANSELLI, R. (1975): *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*. Montréal-Paris: Institut d'études médiévales Albert-Le-Grand Librairie J. Vrin.
- MANSELLI, R. (1985): *Il soprannaturale e la religione popolare nel medio evo*. Roma: Edizioni Studium.
- MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. (1990): «Reformismo borbónico, iglesia y vida religiosa durante el siglo XVIII. el control de las cofradías religiosas. Una aproximación a su estudio», *Hispania* 176: 1191-1206.
- MANZANO LEDESMA, F. (2007): «La religiosidad popular de los vallisoletanos en el siglo XVIII: el informe sobre las cofradías de la provincia de Valladolid de 1773», *Studia Historica* 29: 387-423.

- MARIANI-PASCHE, V. y BISCHOF, F. X. (2011): «Confraternite», en *Dizionario storico della Svizzera*, consultable on line: <https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/046924/2011-02-03/>.
- MARTÍN GARCÍA, A. (2006): «Ilustración y religiosidad popular: el expediente de cofradías en la provincia de León (1770-1772)», *Estudios Humanísticos. Historia* 5: 137-158.
- MARTÍN-VIVEROS TAJUELO, A. (2012): «Las cofradías castellanas en la Edad Media. Pasado, presente y futuro de la producción historiográfica», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval* 25: 285-308.
- MARTÍNEZ ALCUBILLA, M. (1868): *Diccionario de la administración española peninsular y ultramarina*, 5. Madrid: Administración.
- MARTINEZ ROJAS, F. J. (2000): «El culto y la devoción a la Santísima Virgen en la historia de la diócesis de Jaén», en A. Molina Prieto, F. J. Martínez Rojas y M. López Pérez, *María, Virgen y Madre. Homenaje de la diócesis de Jaén en el Año Jubilar 2000*: 115-325. Jaén: Obispado.
- MARTÍNEZ ROJAS, F. J. (2003a): «El Rosario en la historia religiosa del Santo Reino y su fomento por los Obispos de Jaén», en F. J. Martínez Rojas (coord.), *Catálogo de la Exposición «Rosarium Virginis Mariae»*: 75-94. Jaén: Obispado.
- MARTÍNEZ ROJAS, F. J. (2003b): «La Iglesia de Jaén», en M. Nieto Cumplido, F. J. Martínez Rojas y Juan Aranda Doncel, *Iglesias de Córdoba y Jaén*: 195-333. Madrid: BAC.
- MARTÍNEZ ROJAS, F. J. (2004): *El deán Mazas como Gobernador Eclesiástico (1784-1794). La aplicación de los principios de la Ilustración católica en Jaén*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses.
- MEERSSEMAN, G. G. (1961): *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIIIe siècle*. Fribourg (Suisse): Editions Universitaires.
- MEERSSEMAN, G. G. (1977): *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*. Roma: Herder.
- MEHUS, L. (1785): *Dell'origine, progresso, abusi e riforma delle confraternite laicali*. Firenze: Gaetano Cambiagi.
- MESTRE, A. (1991): «Sociedad y religión en el siglo XVIII», *Chronica Nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada* 19: 257-270.
- MEZZADRI, L. (2001): *Storia della Chiesa tra medioevo ed età moderna, III. Il grande disciplinamento (1563-1648)*. Roma, CLV.
- MIDILI, G. (2022): «Restituire la liturgia al popolo e il popolo alla liturgia. L'esperienza celebrativa delle confraternite nel post-Concilio», *Rivista Teologia di Lugano* 27: 63-85.
- Minerva. Liturgia, fiesta y fraternidad en el barroco español. I Congreso Nacional de Historia de las Cofradías Sacramentales* (2008): Sepúlveda: Cofradía del Corpus de Sepúlveda.
- MORÁN CORTE, A. (2023): «Religiosidad popular en la Asturias de finales del Antiguo Régimen: el expediente general de Cofradías», en J. M. Imízcoz Beunza, J. E. Ochoa de Eribe y A. Artola Renedo (coords.), *Los entramados políticos y sociales de la España moderna: del orden corporativo-jurisdiccional al Estado liberal*: 1159-1173. Vitoria-Gasteiz-Madrid: Fundación Española de Historia Moderna.

- MORENO NAVARRO, I. (1985): *Cofradías y hermandades andaluzas*. Sevilla: Ediciones Andaluzas Unidas.
- MORENO NAVARRO, I. (1997): *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla-Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- MORGADO, A. (1587): *Historia de Sevilla, en la qual se contienen sus antigüedades y grandezas, y cosas memorables en ella acontecidas, desde su fundacion hasta nuestros tiempos*, Sevilla: Imprenta de Andrea Pescioni y Juan de León.
- MOSCOSO SANDOVAL, B. (1787): *Constituciones sinodales del obispado de Jaén*, 2ª ed. Jaén: Pedro Joseph de Doblas.
- MURATORI, L. A. (1742): *De piis laicorum confraternitatibus earumque origine, flagellantibus et sacris missionibus*, en Id., *Antiquitates Italicae Medii Aevii* 6: 449-482. Mediolani: Ex Typographia Societatis Palatinae.
- NAPOLETANO, D. (1986): «Le confraternite nel XVI secolo: proposta di bibliografia», *Il Corsivo* 5: 6-10.
- NAVARRO ESPINACH, G. (2014): «Las cofradías medievales en España», *Historia* 396 4: 107-133.
- NEBRIJA, E. A. (1495): *Vocabulario español-latino*. Salamanca: s. e.
- ORTEGA SAGRISTA, R. (1957): «La cofradía de los Negros en el Jaén del siglo XVII», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 12: 125-134.
- ORTIZ DE ZÚÑIGA, D. (1677): *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*. Madrid: Imprenta Real.
- PARENTE, A. (2007): *La Chiesa in carcere*. Roma: Ministero di Giustizia.
- PASTORE, S.; PROSPERI, A. y TERPSTRA, N. (eds.) (2011): *Brotherhood and Boundaries. Fraternità e barriere*. Pisa: Edizioni della Normale.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. (2000): «Las cofradías de Sevilla en el siglo XV: la Cofradía de la Sangre», en *Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su provincia*: 29-44. Sevilla: Fundación Cruzcampo.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. (2005): *Los laicos en la Sevilla bajomedieval. Sus devociones y cofradías*. Huelva: Universidad de Huelva.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. y ARBOLEDA GOLDARACENA, J. C. (2022): «Andalusian Confraternities at the End of the Middle Ages and the Origin of Penitential Processions», *Imago temporis. Medium Aevum* 16: 353-385.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. y ARBOLEDA GOLDARACENA, J. C. (eds.) (2017): *CXXII reglas de cofradías y hermandades andaluzas*. Huelva: Universidad de Huelva.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. y ARBOLEDA GOLDARACENA, J. C. (2002): «El clero y su vinculación con las cofradías de Sevilla durante los siglos XV y XVI», *Espacio, tiempo y forma Serie III Historia Medieval* 35: 79-106.
- PRODI, P. (ed.) (1994): *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Il Mulino.
- Religiosidad popular* (1986): Salamanca: Ed. Sígueme.
- RIGOLI, A. (2004): «Confrater sum»: *la lunga tradizione dell'associazionismo laico-religioso in Italia: i tesori delle biblioteche, degli archivi e dei musei*. Milano: Aisthesis.
- ROCCIOLO, D. (2008): «Confraternite e devoti a Roma in età moderna: fonti e problemi storiografici», en B. Dompnier y P. Vismara (eds.) (2008): *Confréries et*

- dévotions dans la catholicité moderne (mi-XV^e-début XIX^e siècle)*: 61-75. Rome: École française de Rome.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. y HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, S. (2014): «La religiosidad popular y los mendicantes en Andalucía en el Antiguo Régimen», en M. Peláez del Rosal (ed.), *Aportaciones al diccionario biográfico franciscano de España, Portugal, Iberoamérica y Filipinas: Priego de Córdoba-Jaén (25-27 de julio de 2012 y 24-26 de julio de 2013)*: 425-468. Priego: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos.
- RODRÍGUEZ JAIMES, J. F. y MENDIETA AFANADOR, S. (2020): «Devociones católicas, prácticas religiosas, y cofradías-hermandades en Colombia (siglos XVI-XIX): una aproximación bibliográfica», *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 25: 173-203.
- RODRÍGUEZ MOLINA, J. (2002): «Los ‘insecticidas’ en la etapa precientífica», *Gazeta de antropología* 18, consultable en https://www.ugr.es/~pwlac/G18_06Jose_Rodriguez_Molina.html
- RODRÍGUEZ MOLINA, J. (ed.) (1981): *Sínodo de Jaén en 1492*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses.
- ROMERO MENSAQUE, C. J. (1990): *Estudio histórico de las hermandades de gloria de Nuestra Señora del Rosario de la ciudad de Sevilla y descripción artística de su patrimonio*. Sevilla: Caja San Fernando.
- ROMERO MENSAQUE, C. J. (2004): *El rosario en Sevilla: devoción, rosarios públicos y hermandades (siglos XVI-XXI)*. Sevilla: Excmo. Ayuntamiento.
- ROMERO SAMPER, M. (1988): «El expediente general de cofradías del Archivo Histórico Nacional: regesto documental», *Hispania sacra* 40: 205-234.
- ROSAL, F. de (1992): *Origen y etimología de todos los vocablos originales de la lengua castellana*. Edición facsimilar y estudio de Enrique Gómez Aguado. Madrid: CSIC.
- ROSSI, M. C. (2009): «Vescovi e confraternite (secoli XIII-XVI)», en M. Gazzini (ed.), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*: 125-165. Firenze: Firenze University Press.
- RUCQUOI, A. (1995): «La Cofradía de la Santa Sangre de Brujas», en *Las cofradías de la Santa Vera Cruz, Actas del I Congreso Internacional de Cofradías de la Santa Vera Cruz (Sevilla, 1992)*: 277-286. Sevilla: CEIRA-Universidad de Sevilla.
- RUMEU DE ARMAS, A. (1944): *Historia de la previsión social en España*. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. y PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. (1999): «La Cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo de Sevilla. La importancia de la devoción a la Preciosa Sangre de Cristo en el desarrollo de la devoción y la imaginería de la Semana Santa», *Aragón en la Edad Media XIV-XV/2*: 1429-1445.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. y PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. (eds.) (2002): *CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías andaluzas. Siglos XIV, XV y XVI*. Huelva: Universidad de Huelva.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1987): «Las cofradías de la Semana Santa durante la modernidad. Siglos XV al XVIII», en *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*: 27-68. Zamora: Diputación Provincial.

- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1988): «Las Cofradías de Semana Santa de Sevilla durante la Modernidad. Siglos XV a XVII», en *Las Cofradías de Sevilla en la Modernidad*: 29-98. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1995): «El origen de las cofradías penitenciales», en *Sevilla Penitente* 1: 31-79. Sevilla: Gever.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1996): «El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la Península Ibérica», *Temas Medievales* 6: 31-79.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1999a): «La evolución de las Hermandades y Cofradías desde sus momentos fundacionales a nuestros días», en *Actas del I Congreso Internacional de Hermandades y Religiosidad Popular*: 29-53. Sevilla: Fundación El Monte.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1999b): «Piedad y artes plásticas. La devoción a la Preciosa Sangre de Cristo durante los siglos XIII a los primeros años del XVI y su influencia en las manifestaciones artísticas», en *Actas do Colóquio Internacional: Piedade popular. Sociabilidades-Representações-Espiritualidades*: 411-432. Lisboa: Terramar.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (2004): «La práctica de la penitencia o autoflagelación en las cofradías de la Santa Vera Cruz hispanas», en *Actas del III Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz*: 83-96. Bilbao: Hermandad de la Vera Cruz.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, D. (2022): «Cofradías sacramentales a principios del siglo XVI como reflejo de la devoción eucarística tardomedieval», *Specula* 3: 171-191.
- SARMIENTO DE MENDOZA, F. (1587): *Constituciones sinodales hechas por Don Francisco Sarmiento, Obispo de Jaén, del Consejo del Rey nuestro Señor &c, hechas en el Synodo, Año de 1586*. Baeza: Juan Bautista de Montoya.
- SERRA, A. (2010): *Culti e devozioni delle confraternite romane in Età moderna*, Roma: Università degli Studi di Roma «Tor Vergata».
- SMIDT, A. J. (2010): «Luces por la Fe: the Cause of Catholic Enlightenment in 18th-Century Spain», en U. L. Lehner y M. Printy (eds.), *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*: 403-452. Leiden-Boston: Brill.
- SODI, M. - LA TORRE, G. (eds.) (2004): *Pietà popolare e liturgia. Teologia-Spiritualità-Catechesi-Cultura*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- SODI, M. (ed.) (2013): *Liturgia e pietà popolare : prospettive per la Chiesa e la cultura nel tempo della nuova evangelizzazione*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- SUÁREZ DE LA FUENTE SAUCE, A. (1511): *Sinodal del obispado de Jaén*. Sevilla: Jacob Cromberger.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (1987): «La renovación religiosa del siglo XIV», en *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*: 21-26. Zamora: Diputación Provincial.
- TEPSTRA, N.; PROSPERI, A. y PASTORE, S. (eds.) (2012): *Faith's boundaries: laity and clergy in early modern confraternities*. Turnhout: Brepols.
- TERUEL GREGORIO DE TEJADA, M. (1993): *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*. Barcelona: Crítica.

- TORO PASCUA, M. I. (1996): «Literatura popular religiosa en el siglo XVI: los sermones impresos de San Vicente Ferrer», en *Studia aurea: actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993)*, 3: 521-530. Pamplona: Universidad de Navarra.
- TORRE, R. de la (2012): «La religiosidad popular como 'entre-medio' entre la religiosidad institucional y la espiritualidad individualizada», *Civitas* 12: 506-521.
- VANDERMERRSCH, P. (2004): *Carne de la Pasión: Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico y psicológico*. Madrid: Trotta.
- VAUCHEZ, A. (1987): *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Les éditions du Cerf.
- VIZUETE MENDOZA, J. C. (2008): «Cofradías eucarísticas de Toledo. Corpus Christi y Minerva», en *Minerva. Liturgia, fiesta y fraternidad en el barroco español. I Congreso Nacional de Historia de las Cofradías Sacramentales*: 197-231. Sepúlveda: Cofradía del Corpus de Sepúlveda.
- WOJCIECHOWSKA, B. (2019): «The Development of Confraternities in Central Europe in the Middle Ages and Early Modern Period», en K. Eisenbichler (ed.), *A Companion to Medieval and Early Modern Confraternities*: 65-90. Leiden-Boston: Brill.
- XIMENA JURADO, M. (1654): *Catálogo de los obispos de las iglesias catedrales de Jaén y anales eclesiásticos de este obispado*. Madrid: Domingo García Morrás.
- XIMÉNEZ PATÓN, B. (1628): *Historia de la antigua y continuada nobleza de la ciudad de Jaén*. Jaén: Pedro de la Cuesta.

Ponencia 7

La religión católica popular: expresión inculturada de la fe cristiana

RVDO. SR. D. CARLOS MARÍA GALLI
Pontificia Universidad Católica de Argentina

En aquel momento Jesús se estremeció de gozo, movido por el Espíritu Santo, y dijo:

Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, por haber ocultado estas cosas a los sabios y a los prudentes, y haberlas revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así lo has querido (Lc 10, 21).

En el nivel latinoamericano, el proceso de recuperación eclesial de la religiosidad popular se realizó principalmente de Medellín (1968) a Puebla (1979). Tuvo un hito significativo en el encuentro del Consejo Episcopal Latinoamericano-CELAM sobre Iglesia y religiosidad popular en 1976... En Europa fue más lento y en parte siguió al latinoamericano... Se desarrolló en simposios interdisciplinarios en Francia, Italia y Alemania. Adquirió un gran desarrollo en España, sobre todo en la región andaluza, donde comenzaron a darse respuestas pastorales conjuntas desde 1975 (Cartas de los Obispos del sur de España en 1975, 1985, 1987)¹.

La revaloración de la religión del pueblo católico es un fenómeno del último medio siglo. En América Latina comenzó a darse entre las conferencias

1. GALLI (1992). Una presentación de los contenidos de esos documentos se halla en AMIGO y GÓMEZ (2000: 177-225).

episcopales celebradas en Medellín (1968) y Puebla (1979). En el postconcilio, de 1968 a 2018, nuestra iglesia regional completó su modesto ingreso en la historia mundial. En 1968 Pablo VI llegó a Colombia. En 2018 Francisco, el primer papa latinoamericano, canonizó al primer papa que fue a nuestra América. Hoy el Sucesor de Pedro manifiesta la ternura de Dios en el corazón de Cristo y el rostro de María por el don del Espíritu. En ese marco sitúa su teología del Pueblo de Dios y la valoración del sentido de la fe y la mística popular.

Este proceso arraiga en nuestra Iglesia regional y se manifiesta en la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y El Caribe celebrada en 2007 en el santuario de *Aparecida* en Brasil². La exhortación *Evangelii gaudium* del papa Francisco es una síntesis actualizada entre la *Evangelii nuntiandi* y el *Documento de Aparecida*. La unión entre la teología y la pastoral es un rasgo del Papa argentino, quien considera la espiritualidad popular como una inculturación de la fe vivida en una modalidad cultural particular. Aquella no solo es una fuerza evangelizadora, sino también un lugar teológico. «Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son *un lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización» (EG 126). La teología debe aprender, profundizar, sistematizar las expresiones de la piedad católica popular que representan el sentido de la fe cristiana.

Mi reflexión teológica se articula en tres momentos. Presento la piedad católica popular como una expresión de la religión cristiana en una cultura (1), que se nutre del sentido de la fe del conjunto de los fieles (2); y constituye un lugar eclesial para pensar una teología teológica e inculturada (3).

1. LA RELIGIÓN DEL PUEBLO CRISTIANO

1.1. La religión católica popular

El cristianismo popular atraviesa la historia de la Iglesia y marca la fisonomía del catolicismo latino, ibérico e hispanoamericano. En América Latina la revalorización de la piedad popular comenzó entre las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), y se manifestó a nivel mundial en el Sínodo de los Obispos de 1974 sobre *La evangelización del mundo contemporáneo*³. Hace treinta años expuse ese proceso hermenéutico explicando las nociones teológicas de religión y pueblo⁴.

2. Análisis de este proceso histórico-eclesial en GALLI (2018: 53-97).

3. JOHANSSON FRIEDEMANN (1990).

4. GALLI (1992: 154-162).

Entonces el obispo argentino Eduardo Pironio, presidente del CELAM, hoy beato, expuso sobre el rostro pascual y mariano de esta Iglesia y afirmó que el tesoro de su piedad popular era el punto de partida de una nueva evangelización. «América Latina ha sido evangelizada bajo el signo de María y en la fecundidad de la cruz de Cristo»⁵. En 2010 Benedicto XVI dijo algo afín: «dos son las figuras que han hecho creer a los hombres en América Latina: por un lado, la Madre de Dios, y por el otro, el Dios que sufre, que sufre también en toda la violencia que ellos mismos han experimentado»⁶.

La valorización de la piedad popular tuvo eco en la exhortación *Evangelii nuntiandi* de san Pablo VI en 1975. El número 48 es la carta magna de la piedad popular o religión del pueblo. Afirma que «estas expresiones constituyen hoy el objeto de un nuevo descubrimiento casi generalizado». El párrafo influyó en la Iglesia latinoamericana hasta la madura reflexión de Puebla. En este proceso el teólogo argentino Lucio Gera tuvo un rol preponderante, en especial su texto «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia»⁷, expuesto en 1976 en el encuentro del CELAM, que revalorizó la religión popular y la devoción guadalupana, y emitió el documento «Iglesia y religiosidad popular en América Latina»⁸.

En 1979, el capítulo «*Evangelización y Religiosidad Popular*» del *Documento de Puebla* que tuvo el máximo *placet*, se volvió un clásico sobre este tema (DP 444-469). Luego fue citado por el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE 1674-1676) y por el *Directorio sobre Piedad Popular y Liturgia*.

En 2007 se celebró la V Conferencia del episcopado latinoamericano en el santuario *Nossa Senhora da Imaculada Conceição Aparecida* en Brasil (A 1-3)⁹. Tuve la gracia de participar como perito teológico y colaborar con la Comisión de Redacción presidida por el cardenal Jorge Bergoglio. Ayer Bergoglio contribuyó con *Aparecida*; hoy *Aparecida* ayuda a Francisco en la convocatoria a la conversión misionera (A 365-368). La asamblea se hizo en un ambiente de oración junto con el pueblo católico brasileño, cuyos cantos y oraciones brindaron la música de fondo. En ese santuario, con la protección maternal de la Virgen Negra del Brasil, los peregrinos nos evangelizaron¹⁰.

La religión popular latinoamericana, en su forma cultural más característica, «es expresión de la fe católica» (DP 444), «una expresión privilegiada de la inculturación de la fe católica» (SD 36). Representa la manifestación religiosa más numerosa y es un componente central de la cultura urbana y suburbana¹¹.

5. PIRONIO (1976).

6. BENEDICTO XVI (2010b: 172).

7. GERA (2015).

8. CELAM (1977).

9. GALLI (2016).

10. FRANCISCO (2013).

11. TRIGO (2003: 164-165).

Entre nosotros, la identidad religiosa penetra en la identidad cultural. Lo mismo se vive, a su modo, en el catolicismo hispano de los Estados Unidos y Canadá, y en países donde los migrantes llevan su fe¹². En línea con lo afirmado por san Pablo VI, la Conferencia de Aparecida comprende la piedad popular como una forma de encuentro con Cristo (A 258-265). La llama «espiritualidad o mística popular» (A 262-263) porque es «una viva experiencia espiritual» (A 259), «una verdadera experiencia del amor teologal» (A 263) que «penetra delicadamente la existencia personal de cada fiel y, aunque también se vive en una multitud, no es una espiritualidad de masas» (A 261)¹³.

En la piedad popular se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal. Es también una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente sino de la acción interna de la gracia. Por eso, la llamamos *espiritualidad popular*. Es decir, una espiritualidad cristiana que, siendo *un encuentro personal con el Señor*, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que, no por eso, es menos espiritual, sino que lo es de otra manera (A 263).

La religión es la dimensión más importante de la vida del ser humano y de la cultura de un pueblo. Por mediación de lo sagrado (*ordo ad sanctum*) pone en relación con Dios o con lo divino (*ordo ad Deum*). Se constituye a partir de un valor original y no se puede reducir a un subproducto de la conciencia, como afirman teorías que la hacen derivar de factores no religiosos en forma de proyección, alienación, ilusión o ideología. Estos equívocos generaron los pronósticos de una sociología de la modernización que, asociada a la teología de la secularización, auguraban la desaparición definitiva de la religión con el advenimiento de la civilización urbana. Esos augurios se estrellaron contra el testimonio de las personas y las sociedades que viven la dimensión religiosa como un factor fundante de su configuración cultural. Frente a las profecías de una *secular city* los pueblos atestiguan el sentido de lo sagrado como una realidad primaria de la vida y de su identidad¹⁴. Muchos hechos y textos atestiguan la nueva presencia de la religión en la vida privada y pública en este siglo XXI¹⁵.

El cristianismo es la religión del «pueblo cristiano» (SC 13; CIC 839/2). La piedad popular no es la sola actitud interior de la fe, ni la mera práctica religiosa exterior. Incluye las creencias, las actitudes y la oración. Genera una espiritualidad o una mística, la que en el cristianismo es obra del Espíritu de Dios.

12. GÓMEZ (2011).

13. SEIBOLD (2006: 196; 2009).

14. SCANNONE (2005: esp. 13-76, 271-288).

15. PARKER (2001); MARDONES (2003) y TAYLOR (2004).

La piedad popular no es un residuo de devociones tradicionales o marginales, sino la expresión de la fe del Pueblo de Dios en un *ethos* cultural determinado. Las manifestaciones visibles de la fe constituyen un signo de pertenencia espontánea de los miembros de un pueblo a la Iglesia y «una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo» (DP 4).

La piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más honradas vibraciones de la América profunda (A 264).

Nuestro magisterio episcopal entiende la relación entre la fe y la religiosidad a partir de la comprensión teológica y la vivencia católica de *la religión*. Es el culmen de la espiritualidad humana y la dimensión más profunda de la cultura, como es la *Semana Santa* en el pueblo andaluz. Los documentos latinoamericanos de Puebla y Aparecida no se limitan a analizar las relaciones entre la liturgia y la piedad popular en el culto, como hacen estudios que muestran su legitimidad, diferencia, unidad y articulación¹⁶. La perspectiva religiosa es más englobante que el culto, si bien allí se concentra.

Según la lógica de la Encarnación, por la que el Verbo de Dios se hizo carne, la fe teologal, don de Dios, y la religión como dimensión de la vida humana, se unen entre sí siendo distintas y se distinguen al unirse. Ellas no se deben confundir en una mezcla, ni deben separarse por una división. Se conjugan de tal modo que *la fe se exprese religiosamente y la religión sea inspirada teologalmente*. Para santo Tomás de Aquino «la religión no es la fe sino la profesión de la fe (*fidei protestatio*) mediante algunos signos exteriores» (ST II-II, 94, 1, ad 1um). La exteriorización proviene de la dinámica antropológica de la misma fe, no solo de la religión¹⁷. La teología católica valora la piedad popular sin reducirla a las motivaciones de orden psicológico o sociológico que la generan, como en toda vivencia. No es posible medir la presencia del don de la fe en una manifestación externa de piedad. En todo caso, aquí hallamos un exceso de lo divino, lo santo y lo religioso, más que su defecto.

Esta teología de la fe y la religión ayudó a la Iglesia latinoamericana a revalorizar la piedad popular como *una expresión de la fe católica inculturada* (DP 444). Entre nosotros se dio un original círculo hermenéutico entre la noción eclesiológica de Pueblo de Dios y la experiencia viva de la religión popular. Esta se manifiesta al dar o pedir una bendición, peregrinar al santuario, festejar un aniversario, hacer una promesa, o celebrar un bautismo, que es, a la vez, liturgia y piedad popular.

16. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002: 6-11) y GUZMÁN (2016: 11-122).

17. GALLI y MOVILLA DÍAZ (2014).

1.2. Una expresión cultural de la fe cristiana

La piedad católica es una expresión teológica y cultural del encuentro con Cristo, que contiene un potencial de santidad, justicia y misión. «En ese amado continente, donde gran cantidad de cristianos expresan su fe a través de la piedad popular, los Obispos la llaman también *espiritualidad popular, o mística popular*» (EG 124). En 2018 el papa argentino comentó el número 48 de la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI dedicado a la piedad popular. Reconoció que su predecesor expresó que el gran sujeto de esta es el Pueblo de Dios, sustituyó religiosidad por religión del pueblo y piedad popular, señaló sus límites para que sea orientada por una amorosa pedagogía pastoral, y destacó que refleja «una sed de Dios que solo los pobres y sencillos pueden conocer» (EN 48)¹⁸.

Con el papa argentino la teología del Pueblo de Dios recupera el lugar central que tuvo en el Concilio Vaticano II y que se desdibujó después de 1985 en documentos del magisterio. Esta eclesiología se vincula a un pensamiento gestado en las dos facultades teológicas de la Argentina, en Buenos Aires y en San Miguel¹⁹, y de forma especial con una reflexión hecha por jesuitas argentinos²⁰.

Considero que el nombre «teología del pueblo» es sugestivo, pero, a mi juicio, puede resultar simplificador si «pueblo» solo es entendido como una comunidad de carácter cultural o político. La reflexión argentina comprende dos sentidos análogos del concepto pueblo, uno eclesial y otro civil. Prefiero decir que Francisco asume, enriquece y universaliza *la teología argentina del Pueblo de Dios, del pueblo y los pueblos, y de la pastoral popular* porque ella incluye una eclesiología, una teología de la cultura y la historia, y una teología pastoral que considera la misión de la Iglesia en los pueblos y une la piedad popular con la opción por los pobres en teoría y práctica²¹. La mayoría de los teólogos latinoamericanos reconoce el gran aporte argentino a la teología de la piedad popular²².

La enseñanza de la exhortación *Evangelii gaudium* tiene ese trasfondo histórico y teológico. Cita el *Documento de Puebla* (n. 98) y seis veces el de *Aparecida* (EG 98, 102, 103, 104, 106, 107). Se refiere a la bella página de *Aparecida* sobre la «la piedad popular como espacio de encuentro con Jesucristo» (A 258-265). Bergoglio cuidó la redacción de esa sección del documento, en la que intervinieron cinco argentinos, y en 2008 la comentó en una obra colectiva preparada por el CELAM²³.

18. FRANCISCO (2018: 31-34).

19. SCANNONE (2017: 15-93 y 181-274).

20. NARVAJA (2018) y BORGHESI (2017: 67-77).

21. GALLI (2015b); GALLI (2015a) y GALLI (2019b).

22. CODINA (2019).

23. BERGOGLIO (2008).

En la exhortación *Evangelii gaudium* de Francisco el tema de la piedad católica popular se encuentra en dos secciones sobre la misión evangelizadora. El capítulo II discierne signos de nuestro tiempo e incluye los «*Desafíos de la inculturación de la fe*» (EG 68-70). El III incluye una sección sobre «*La fuerza evangelizadora de la piedad popular*» (EG 122-126). El capítulo histórico señala el valor de la piedad en «una cultura marcada por la fe... una cultura popular evangelizada» (EG 68), en «las culturas populares de los pueblos católicos» (EG 69). El capítulo teológico enseña que la inculturación genera expresiones de la fe según la idiosincrasia de cada pueblo. «Cuando en un pueblo se ha inculturado el Evangelio, en su proceso de transmisión cultural también transmite la fe de maneras siempre nuevas; de aquí la importancia de la evangelización entendida como inculturación» (EG 122).

La teología de la piedad popular implica una eclesiología que piensa la inculturación del Pueblo en los pueblos. «Las formas propias de la religiosidad popular son encarnadas, porque han brotado de la encarnación de la fe cristiana en una cultura popular» (EG 90). El cristianismo, constituido según la lógica de la Encarnación del Hijo de Dios, adquiere variados rostros socioculturales. «No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde» (EG 117). La piedad popular es la forma peculiar de vivir la fe en el seno de una determinada figura cultural²⁴.

Cada porción del Pueblo de Dios, al traducir en su vida el don de Dios según su genio propio, da testimonio de la fe recibida y la enriquece con nuevas expresiones que son elocuentes. Puede decirse que «el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo» (DP 450; A 264). Aquí toma importancia la piedad popular, verdadera expresión de la acción misionera espontánea del Pueblo de Dios. «Se trata de una realidad en permanente desarrollo, donde el Espíritu Santo es el agente principal» (EG 122).

El cristianismo popular trasmite la fe de muchas formas, sobre todo por la comunicación capilar de persona a persona. Expresa el potencial misionero del pueblo bautizado y pobre como protagonista de la Iglesia y la evangelización. Como ya decía la Conferencia de Puebla en 1979, la fe hecha piedad es «una fuerza activamente evangelizadora» (DP 396). El papa argentino reconoce en *las semillas del Verbo* presentes en los valores de verdad, bondad, belleza y espiritualidad que hay en los pueblos no cristianos. E invita a valorar *los frutos del Evangelio* presentes en las culturas históricamente evangelizadas. La identidad de estas culturas no debe ser asimilada a la situación de la *missio ad gentes* en pueblos no cristianos, sino que debe ser concebida como una *nueva* evangelización para recrear la memoria cristiana. El principio pastoral partir

24. GALLI (2014).

«de lo que ya existe» (EG 69) incluye respetar y potenciar la fe de tantos *fieles cristianos*, sobre todo en las periferias pobres, desatendidos por las estructuras eclesiales ordinarias. Son miembros bautizados del Pueblo de Dios, viven un cristianismo popular y pueden alcanzar, como todo cristiano, una vida plena en la santidad del amor. Llama la atención que cierto pensamiento teológico ilustrado, que aprecia mucho las semillas del Verbo en las religiones, no valora los frutos del Evangelio en la religión católica popular. No es casual porque, desde la Ilustración, algunos contraponen «la religión de los doctos» a «la religión de los sencillos».

Aparecida destaca, como enseñaba Pablo VI, que la piedad popular es y debe ser «un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo» (EN 48)²⁵. Ella despliega expresiones cristológicas de la fe *desde la Navidad hasta la Cruz de la Pascua* (DP 448, 454). En *Aparecida* Benedicto XVI nombró estas expresiones: el Dios de la compasión; el Dios que nos ama y se entrega por nosotros hasta la cruz; el amor al Señor presente en la Eucaristía; el Dios cercano a los pobres y a los que sufren; la adoración al Dios Crucificado. La Conferencia reconoció «el talante mariano de nuestra religiosidad popular... que conduce a Cristo» (A 43) y «la devoción al Cristo sufriente y a su Madre bendita» (A 127).

Los Cristos pacientes y gloriosos del Barroco latinoamericano simbolizan los colores de nuestro mestizaje cultural: el Señor de los Milagros y las Maravillas en Lima desde 1687; el Divino Niño en Bogotá; el Cristo negro de Esquipulas en Guatemala; el Señor de la Santa Vera Cruz en Bolivia.

Nuestros pueblos se identifican particularmente con el *Cristo sufriente*, lo miran, lo besan o tocan sus pies lastimados como diciendo: Este es el «que me amó y se entregó por mí» (Ga 2, 20). Muchos de ellos golpeados, ignorados, despojados, no bajan los brazos. Con su piedad característica se aferran al inmenso amor que Dios les tiene y que les recuerda permanentemente su propia dignidad. También encuentran la ternura y el amor de Dios en *el rostro de María*. En ella ven reflejado el mensaje esencial del Evangelio. Nuestra Madre querida, desde el santuario de Guadalupe, hace sentir a sus hijos más pequeños que ellos están en el hueco de su manto. Ahora, desde *Aparecida*, los invita a echar las redes en el mundo, para sacar del anonimato a los que están sumergidos en el olvido y acercarlos a la luz de la fe. Ella, reuniendo a los hijos, integra a nuestros pueblos en torno a Jesucristo (A 265).

En *España* hay muchísimas manifestaciones de la fe popular en Cristo. Desde el Niño en brazos de su Madre hasta el Señor Crucificado, el cual recibe muchos nombres: nuestro Padre Jesús Nazareno, Cristo de la Caridad, Jesús del Gran Poder, Jesús de la agonía o del entierro, Cristo de la Expiración,

25. PÉREZ (2020).

Cristo yacente, Cristo de Amor o del Silencio. En el inicio de la modernidad la espiritualidad franciscana comenzó a celebrar la humanidad de Dios en la Navidad y en la Pasión generando devociones y cofradías²⁶. La riqueza de las expresiones de la piedad popular, sobre todo en la *Semana Santa*, muestran su valor teologal, su índole religiosa, su identidad cultural, su fuerza evangelizadora, su riqueza artística. La unidad del sentido religioso se diversifica en muchas formas locales²⁷. Los cortejos procesionales con las imágenes de Jesús y su Madre, y el abrazo simbólico entre la Virgen de los Dolores y el Jesús Nazareno, expresan visiblemente «una fe hecha cultura o una cultura hecha fe»²⁸.

2. EL SENTIDO DE LA FE DE LOS FIELES

2.1. La lógica de la vida teologal: del *credere in Deum* al *amare Deum*

El Evangelio según san Juan destaca aspectos del acto de fe en Dios o en Jesús mediante los diversos usos del verbo *creer*. Junto al «creer que» es verdad lo que Jesús nos dice (cf. Jn 14, 10; 20, 31), usa las fórmulas «creer a» Jesús y «creer en» Jesús. «Creemos a» Jesús cuando aceptamos su Palabra testimonial porque Él es veraz (cf. Jn 6, 30). «Creemos en» Jesús nos confiamos a él, nos unimos a Él con amor y lo seguimos (cf. Jn 2, 11; 6, 47; 12, 44). Esta sabiduría es una novedad tan original que el cuarto Evangelio forjó una expresión griega original para decirlo: «crean en (*eis*) Dios y crean también en (*eis*) mí» (Jn 14, 1). El símbolo de la fe emplea la fórmula «*credo... credimus... in Deum*».

En la fe hay varios aspectos: la adhesión al Dios que nos revela la belleza de su gloria y su amor como testigo y garante (*credere Deo*); el conocimiento del Dios unitrino revelado en Jesucristo como verdad primera (*credere Deum*); la tendencia del sujeto creyente hacia Dios-Amor como bondad primera y fin último. La comprensión del contenido de la fe (*fides quae*) se sitúa en el seno de una actitud que supone el acto de creer (*fides qua*). La fe es asentimiento a Dios, pensamiento de Dios, abandono en Dios. Esa triple formalidad ayuda a entender la fe y sus expresiones.

En la fe popular se acentúa más «el *credere in Deum* que el *credere Deum*» (EG 124). Según la teología agustiniana y tomista del acto de fe (ST II-II, 2, 2), el *credere in Deum* u orientación hacia Dios como sentido supremo de la vida, se sostiene en el *credere Deo* o el creer a Dios con una adhesión confiada, y tiene prioridad sobre el *credere Deum* o el conocimiento creyente de lo

26. AMIGO y GÓMEZ (2000: 67-142).

27. AGRUPACIÓN DE COFRADÍAS DE SEMANA SANTA EN MÁLAGA y SABORIDO QUIROGA, P. (2023) y ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ I REY, y RODRÍGUEZ BECERRA (1989).

28. CUESTA GÓMEZ (2023: 233).

revelado acerca de Dios y su plan salvador. Teólogos y pastoralistas argentinos de varias generaciones compartimos esta teología²⁹. El conocimiento de la fe se ubica en un movimiento que va del asentimiento confiado a la entrega amorosa. La experiencia teologal y la atención pastoral han de concentrarse en la fe que se hace entrega en la piedad filial y el amor fraterno, no solo en el desarrollo conceptual de su contenido, sin dejarlo de lado porque en la fe hay una circularidad entre la inteligencia y la voluntad.

El creer hacia Dios (*in Deum*) se consuma en el amar a Dios (*amare Deum*) con la caridad que une a Dios y al prójimo porque «Dios es Amor» (1 Jn 4, 8). «Solo cree quien ama y solo ama quien cree»³⁰. La fe mueve un paso esperanzado para seguir el camino más perfecto del amor (1Co 12, 31). «En Cristo Jesús... cuenta... la fe que actúa por medio del amor» (Ga 5, 6). La Sabiduría de Dios en Cristo nos comunica la sabiduría del amor. «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (Rm 5, 5). La gracia genera la experiencia de estar enamorado de Dios y de amar a Dios, y a todo y a todos desde, en y hacia Dios³¹. El creyente ama lo que conoce y, por una dialéctica complementaria, conoce mejor al que ama. «El que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1Jn 4, 7-8).

La fe como tendencia hacia Dios —*credere in Deum*— es atribuida a la unión del Espíritu Santo y, por eso, se la vincula al conocimiento por connaturalidad. De ella nace la sabiduría que lleva a juzgar según el sentir divino y es un conocimiento por contacto afectivo y sabroso porque el gozo es efecto de la unión de amor. Esta comprensión es un don gratuito atribuido al Espíritu Santo. Francisco insiste en la relación que hay entre las formas de la piedad popular y la obra del Espíritu. «En la piedad popular, por ser fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar: sería desconocer la obra del Espíritu Santo» (EG 126).

La mirada de la fe animada por el amor pastoral reconoce la riqueza teologal de la mística popular.

Para entender esta realidad hace falta acercarse a ella con *la mirada del Buen Pastor*, que no busca juzgar sino amar. Sólo desde la *connaturalidad afectiva que da el amor* podemos apreciar la *vida teologal* presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres. Pienso en la fe firme de esas madres al pie del lecho del hijo enfermo que se aferran a un rosario, aunque no sepan hilvanar las proposiciones del Credo, o en tanta carga de esperanza derramada en una vela que se enciende en un humilde hogar para pedir ayuda

29. FERRARA (1974); TELLO (2008: 47-52) y BIANCHI (2012: 167-232).

30. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (2018: 78).

31. LONERGAN (1972: 236).

a María, o en esas miradas de amor entrañable al Cristo crucificado. Quien ama al santo Pueblo fiel de Dios no puede ver estas acciones sólo como una búsqueda natural de la divinidad. Son la manifestación de una *vida teologal* animada por la acción del Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones (cf. Rm 5, 5) (EG 125).

En 1531 sucedió el acontecimiento guadalupano. María, la gran discípula misionera, «trajo el Evangelio a nuestra América» (A 269). La conferencia re-interpretó aquel suceso a la luz de Pentecostés porque el Espíritu de Dios actuó en María para gestar un pueblo nuevo en Cristo.

María es la gran misionera, continuadora de la misión de su Hijo y formadora de misioneros. Ella, así como dio a luz al Salvador del mundo, trajo el Evangelio a nuestra América. En el acontecimiento guadalupano presidió, junto al humilde Juan Diego, el Pentecostés que nos abrió a los dones del Espíritu (A 269).

En Guadalupe, Dios le regaló América Latina a la Virgen y la Virgen a América Latina. Esto se percibe en la vida cotidiana, en el arte religioso y en la cultura común de muchas personas, familias y pueblos. La Iglesia latinoamericana tiene una piedad mariana moderna de raíz ibérica y con rostro mestizo, que no se gestó del cristianismo antiguo ni de la cristiandad medieval, sino que es una síntesis original. El rostro moreno de la Virgen de Guadalupe lleva a su pueblo en la pupila de sus ojos. Ella ha gestado y acompañado un profundo y cálido sentido de pertenencia al Pueblo de Dios.

Con gozo, constatamos que María se ha hecho parte del caminar de cada uno de nuestros pueblos, entrando profundamente en el tejido de su historia y acogiendo los rasgos más nobles y significativos de su gente. Las diversas advocaciones y los santuarios esparcidos a lo largo y ancho del Continente testimonian la presencia cercana de María a la gente y manifiestan la fe y la confianza que los devotos sienten por ella. Ella les pertenece y ellos la sienten como madre y hermana (A 269).

Las peregrinaciones a los santuarios son una imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino. Cada año casi el 80% de los católicos latinoamericanos peregrina a un santuario mariano.

Destacamos las peregrinaciones, donde se puede reconocer al Pueblo de Dios en camino. Allí, el creyente celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de tantos hermanos, caminando juntos hacia Dios que los espera. Cristo mismo se hace peregrino, y camina resucitado entre los pobres. La decisión de partir hacia el santuario ya es una confesión de fe, el caminar es un verdadero canto de esperanza, y la llegada es un encuentro de amor (A 259).

Estas palabras evocan un texto del cardenal Bergoglio que publiqué en 2004 en una obra por los 30 años de la peregrinación juvenil a Luján en Argentina: *Peregrinar a Luján: Camino, Visita, Encuentro, Regreso*. Allí hace una fenomenología de la peregrinación y de los peregrinos³². Dice que el encuentro en el santuario se expresa en la mirada que contempla amorosamente a la Virgen. Este itinerario del corazón creyente se refleja en que el proceso por el cual el peregrino va al santuario movido por la fe, camina animado por la esperanza y, al llegar, contempla con amor y goza del encuentro.

La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio (A 260).

2.2. El *sensus fidei fidelium*: un lugar teologal y teológico

La fe es un acto personal y eclesial. El Credo se dice en la primera persona del singular —yo creo— y del plural —nosotros creemos—. Decir «yo creo» significa adherir a lo que nosotros creemos. La Iglesia es el nosotros de la fe³³. Esta no es un vínculo exclusivo entre el yo del creyente y el Tú de Dios, sino que se vive en el nosotros. En cada bautismo decimos: «Esta es nuestra fe, la fe de la Iglesia que nos gloriamos juntos de profesar». La piedad popular expone el carácter comunitario y festivo de la fe.

El sentido de la fe incluye dos aspectos íntimamente conectados: el *sensus fidei fidelis*, capacidad o instinto personal que cada creyente tiene en la Iglesia, y el *sensus fidei fidelium*, o forma eclesial del sentido de la fe. Su expresión más notable es el *consensus fidei* o el *sensus Ecclesiae* que atestigua que una doctrina pertenece a la fe apostólica. El Pueblo de Dios es el sujeto del *sensus fidei*.

Seguimos a Jesús, «el Camino» (Jn 14, 6), somos «el Camino del Señor» (Hch 9, 2). El caminar sinodal alcanza momentos culminantes en las asambleas que se convocan para descubrir el paso de Dios. En la reunión de Jerusalén, que abrió la Iglesia a todos los pueblos, participaron «los apóstoles, los ancianos y la Iglesia entera» (Hch 15, 22). Esa asamblea se expresó con la fórmula: «El Espíritu Santo y nosotros hemos decidido...» (Hch 15, 28) y volvió el paradigma del discernimiento en la Iglesia.

El *sensus fidei fidelium* es una clave de la sinodalidad³⁴. El pueblo cristiano tiene un instinto espiritual para descubrir los caminos de Dios. El sentido de

32. BERGOGLIO (2004: 27-32; 2003: 270-309).

33. GALLI (2024b: 97-125, 371-407).

34. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2018: 9, 38, 56, 64). Se abrevia SIN seguido del número del párrafo correspondiente en el cuerpo del texto.

la fe se expresa diversamente en la piedad católica popular y en la consulta a los fieles³⁵. Los laicos participan de la función profética de Cristo y de toda la Iglesia y aportan al discernimiento orante desde sus carismas y competencias.

En todos los bautizados, desde el primero al último, actúa la fuerza santificadora del Espíritu que impulsa a evangelizar. El Pueblo de Dios es santo por esta unción que lo hace infalible *in credendo*. Esto significa que cuando cree no se equivoca, aunque no encuentre palabras para explicar su fe. El Espíritu lo guía en la verdad y lo conduce a la salvación. Como parte de su misterio de amor hacia la humanidad, Dios dota a la totalidad de los fieles de un instinto de la fe —el *sensus fidei*— que los ayuda a discernir lo que viene realmente de Dios. La presencia del Espíritu otorga a los cristianos una cierta connaturalidad con las realidades divinas y una sabiduría que los permite captarlas intuitivamente, aunque no tengan el instrumental adecuado para expresarlas con precisión (EG 119).

La piedad popular tiene una dimensión eclesiológica. Para Francisco es un espacio libre en el cual los fieles siguen la guía del Espíritu sin la tutela del clericalismo³⁶. Dios enriquece en la fe a los pobres de este mundo (*cf.* Sgo 2, 5). La fe hecha religión los lleva a poner su esperanza en Dios. Por eso la opción por los pobres es «una categoría teológica» (EG 198) y «debe traducirse principalmente en una atención religiosa privilegiada y prioritaria» (EG 200). Esta verdad funda la autonomía en comunión propia de las hermandades y cofradías, y llama al acompañamiento amoroso de los pastores.

Los dos últimos papas consideran a la piedad popular como *un lugar teológico para pensar la fe*³⁷. Benedicto XVI se refirió a la teología del franciscano Juan Duns Scoto sobre el rol de Cristo y de María. En el siglo XIII había teólogos que objetaban la doctrina según la cual María estuvo exenta del pecado desde su origen. Pensaban que la universalidad de la redención que Cristo realizó podía quedar comprometida por esa afirmación, como si María no hubiera necesitado del Salvador. Para que se comprendiera esta preservación del pecado, Scoto desarrolló un argumento que el papa Pío IX adoptó siglos después, en 1854, cuando definió el dogma de la Inmaculada Concepción. El argumento de la redención preventiva muestra que la Inmaculada expresa el poder del amor de Cristo que preservó a su Madre del pecado original. María es redimida por Cristo ya en su concepción.

Benedicto XVI puso de relieve que Scoto y otros teólogos pensaron lo que el Pueblo de Dios creía espontáneamente sobre la Virgen y manifestaba en su piedad y en el arte. Así, la fe, tanto en la Inmaculada Concepción como en la

35. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2014: 107-126).

36. FRANCISCO (2022).

37. GALLI (2020).

Asunción de la Virgen, ya estaba presente en el Pueblo de Dios, mientras que la teología todavía buscaba la clave para interpretarla en la totalidad de la doctrina.

Por tanto, el Pueblo de Dios precede a los teólogos y todo esto gracias a ese sobrenatural *sensus fidei*, es decir, a la capacidad infusa del Espíritu Santo, que habilita para abrazar la realidad de la fe con la humildad del corazón y de la mente. En este sentido, el Pueblo de Dios es «*magisterio que precede*», y que después la teología debe profundizar y acoger intelectualmente. ¡Ojalá los teólogos escuchen siempre esta fuente de la fe y conserven la humildad y la sencillez de los pequeños!³⁸.

Desde 1974 el padre Jorge Bergoglio expone la doctrina conciliar acerca del *sensus fidei fidelium* y de la infalibilidad *in credendo* del santo Pueblo de Dios citando el número 12 de la *Lumen gentium*. Señala que, así como el magisterio y la teología exponen el contenido de lo que creemos, por ejemplo, acerca de María como Madre de Dios, la piedad popular manifiesta de forma viva como la Iglesia ama y venera a la Virgen³⁹. El papa aprendió ese amor de su abuela Rosa, una inmigrante italiana nacida en Turín, formada en la cultura católica piamontesa y, según él, la mujer que más lo marcó. En el testamento para sus nietos Rosa escribió que, en momentos difíciles, «una mirada a María al pie de la cruz puede hacer caer una gota de bálsamo sobre las heridas más profundas y dolorosas»⁴⁰.

El pueblo santo enseña la fe a todos sus miembros, también a los llamados a servir en el ministerio ordenado. Benedicto XVI destacó el tesoro escondido en la religión popular latinoamericana, manifestó su vital pertenencia a la Iglesia y dijo que ella «hace que nosotros mismos (los eclesásticos) nos integremos plenamente en el Pueblo de Dios»⁴¹. Los pastores no olvidamos que somos bautizados y que recibimos la fe de los ejemplos, las palabras y los gestos de nuestros padres y del pueblo.

La reflexión teológica arraiga en el *sensus fidei fidelium* que, desde el Concilio de Éfeso (431), reconoce a María como la santa Madre de Dios (*Theotokos*). La fe sencilla compartida lleva en sí una teología que no se equivoca porque en ella actúa el Espíritu de Dios. El papa argentino cita la Constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II, que dice: «el pueblo santo de Dios no puede equivocarse cuando cree» (LG 12a). Preguntado acerca del significado del sentir con la Iglesia, respondió:

Para mí *sentire cum Ecclesia* es estar en este pueblo. El conjunto de los fieles es infalible cuando cree y manifiesta su *infallibilitas in credendo* mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo en camino. Es eso lo que hoy entiendo

38. BENEDICTO XVI (2010a).

39. BERGOGLIO (1982: 47).

40. CAPUZZI (2015: 19).

41. BENEDICTO XVI (2011).

como el «sentir con la Iglesia» del que habla san Ignacio. Cuando el diálogo entre la gente y el Obispo y el Papa sigue ese camino y es sincero, está asistido por el Espíritu Santo⁴².

La mariología reciente, con la tradición patrística, se concentra en la relación entre María y la Iglesia⁴³. Hay una continuidad maternal entre ambas⁴⁴. Ese vínculo se nota en las nociones eclesiológicas Pueblo y Madre⁴⁵. María es presencia sacramental de los rasgos femeninos y maternales de Dios.

María es verdaderamente Madre de la Iglesia. Marca al Pueblo de Dios. Pablo VI hace suya una concisa fórmula de la tradición: «No se puede hablar de la Iglesia si no está presente María» (MC 28). Se trata de una presencia femenina que crea el ambiente familiar, la voluntad de acogida, el amor y el respeto por la vida. Es presencia sacramental de los rasgos maternales de Dios. Es una realidad tan hondamente humana y santa que suscita en los creyentes las plegarias de la ternura, el dolor y la esperanza (DP 291).

María representa personalmente a la Iglesia virgen, esposa y madre. El sentido de la fe y la reflexión teológica afirman que, en el instante de su sí, ella es Israel en persona, la Iglesia en persona y lo es como persona. Esa correlación es identidad en la diferencia y diferencia en la identidad. La clave del misterio es paradójal: María es una persona singular, y, al mismo tiempo, representa a la Iglesia en su realidad histórica-escatológica. Cuanto más una persona representa a la comunidad, tanto más es una y la otra, idéntica con la realidad representada y diferente de ella por y en su individualidad⁴⁶. María, siendo plenamente ella misma, es la persona que representa plenamente a la Iglesia.

2.3. El pueblo fiel nos enseña a mirar a Jesús y a María

El contenido teologal de las representaciones de la piedad cristológica y mariana se expresa en acontecimientos, imágenes, advocaciones, fiestas, santuarios y ritos, y en muchas formas simbólicas, artísticas, literarias y culturales. Quien viene a Sevilla no puede dejar de mirar la forma en la que los ojos del pueblo miran con amor a Jesús y de María, junto a las expresiones gestuales y verbales.

42. SPADARO (2013: 459).

43. GRESHAKE, G. (2017: 133-161, 373-429, 430-443, 453-464).

44. VON BALTHASAR (1978: 260-330).

45. DE LUBAC (1974) y VON BALTHASAR (1981).

46. MENCKE (1997: 31).

En estas décadas se está escribiendo una rica mariología que piensa el misterio de la Madre de Dios desde la piedad mariana latinoamericana⁴⁷. Destaco la hermenéutica integradora de la imagen y el relato de Nuestra Señora de Guadalupe⁴⁸. El papa invita a ver la Virgen de Guadalupe que mira con amor al Pueblo de Dios. Dice a los peregrinos: «como a san Juan Diego, María les da la caricia de su consuelo maternal y dice al oído: “*No se turbe tu corazón [...] ¿No estoy yo aquí, que soy tu Madre?*”» (EG 286). La Guadalupana es icono de «nuestra originalidad histórico-cultural» (DP 446).

El amor de *Jesús* revela el corazón de Dios. Él es el Centro de la fe, un centro centrado y centrante en Dios Padre por el Amor del Espíritu. En Cristo, la Trinidad está en el centro. En Él también el ser humano está en el centro, porque Él es el modelo escatológico del hombre. En Él también María está en el centro por un regalo de amor. El argentino Rafael Tello, llamado por Bergoglio el teólogo de la Virgen, miró a «la Virgen como una unidad salvadora con Cristo, constituyendo un *unum* con Él»⁴⁹. Vamos por Cristo a María y a Cristo por María. Contemplamos a María desde Cristo, la Iglesia y el hombre⁵⁰, y a Cristo, la Iglesia y el hombre desde la fe de María, «la primera creyente» (RMA 26).

En el corazón de la Madre se sienten «las entrañas de misericordia de nuestro Dios» (Lc 1, 78). «Con su amor de Madre cuida de los hermanos de su Hijo que todavía peregrinan y viven entre angustias y peligros hasta que lleguen a la Patria feliz» (LG 62). La *Madre de la Misericordia* acoge, ampara y cuida a sus hijos e hijas en todas sus necesidades⁵¹. Nuestros pueblos «encuentran la ternura y el amor de Dios en el rostro de María» (A 265). María «es el punto de enlace del cielo con la tierra. Sin María, el Evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista» (DP 301). De ella aprendemos «lo revolucionario de la ternura y del cariño» (EG 288)⁵².

Cuando saludó al pueblo de su nueva diócesis romana, Francisco invitó a rezar el *Ave María*, la oración mariana más popular. En el mismo acto le pidió al pueblo que rece por él, antes de bendecirlo. Peregrinó a la basílica de Santa María la Mayor, lugar del primer templo dedicado a Nuestra Señora en Occidente (432-439), donde san Ignacio de Loyola celebró su primera misa. Dejó flores a los pies del icono bizantino *Salus Populi Romani*, que es la invocación de protección al pueblo romano.

47. CELAM (1988); SILVEIRA (2013) y TEMPORELLI (2008).

48. GUERRERO (1998) y GUERRERO, GONZÁLEZ y CHÁVEZ (2001).

49. TELLO (2008: 77; cf. 26-32).

50. LARGO (2016).

51. GARCÍA PAREDES (2015) y PERRELLA (2016).

52. GALLI (2018; 2019a).

La imagen de María se incultura en diversos mundos culturales⁵³. La devoción del papa, arraigada en la piedad popular, expresa el «rostro latinoamericano y caribeño de nuestra Iglesia» (A 100). Él piensa una espiritualidad popular mariana fundamentada teológicamente, que une la teología con la espiritualidad y la pastoral, sobre todo con la homilía y la catequesis. Cuando Bergoglio era arzobispo de Buenos Aires predicaba sobre la Virgen en la peregrinación juvenil al santuario nacional de Luján⁵⁴.

La teología mariana de Francisco se centra en la mirada. En la Iglesia latinoamericana peregrinamos a los santuarios para mirar y dejamos mirar por la ternura maternal de María. Francisco enseña:

A través de las distintas advocaciones marianas, ligadas generalmente a los santuarios, (María) comparte las historias de cada pueblo que ha recibido el Evangelio y entra a formar parte de su identidad histórica. Muchos padres cristianos piden el Bautismo para sus hijos en un santuario mariano, con lo cual manifiestan la fe en la acción maternal de María que engendra nuevos hijos para Dios. En los santuarios puede percibirse cómo ella reúne a su alrededor a los hijos que peregrinan con esfuerzo *para mirarla y dejarse mirar por ella*. Allí encuentran la fuerza de Dios para sobrellevar los sufrimientos y cansancios de la vida» (EG 286).

En 1992, cuando Bergoglio fue ordenado obispo auxiliar de Buenos Aires, comenzó a participar de las peregrinaciones juveniles al Santuario de la Virgen de Luján, situado a 73 kilómetros del centro de nuestra ciudad⁵⁵. Desde 1975 la peregrinación juvenil se realiza cada primer sábado de octubre. En cinco décadas ha reunido millones de argentinos. En un libro de entrevistas sobre su piedad mariana el papa confiesa: «*Ahí descubrí Luján, descubrí a la Virgen de Luján*»⁵⁶. En octubre pasado se hizo la quincuagésima peregrinación. A Bergoglio siempre le impresionó el encuentro de miradas. En 1999, destacó que el peregrino recibe la dulce mirada de la Virgen. En su homilía, titulada, *La mirada de la Virgen es un regalo*, hacía repetir esta letanía entre párrafo y párrafo: «*Madre, regálanos tu mirada*».

Hoy nosotros, después de un largo camino, hemos venido a este lugar de descanso —porque la mirada de la Virgen es un lugar de descanso— para contarle nuestras cosas. Necesitamos su mirada tierna, su mirada de Madre, esa que nos destapa el alma. Su mirada está llena de compasión y de cuidado. Y por eso hoy le decimos:

53. DE FIORES (2011: 731-744).

54. Los textos de las homilías en: FRANCISCO (2016b: 83, 317, 385, 478, 671, 731, 801, 885, 991).

55. GALLI (2024c: 21-34).

56. AWI MELLO (2014: 70).

Madre, regálanos tu mirada. Porque la mirada de la Virgen es un regalo, no se compra. Es un regalo de Ella. Es un regalo del Padre y un regalo de Jesús en la cruz⁵⁷.

El *Documento de Aparecida* también destaca este intercambio amoroso de miradas.

La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio. También se conmueve, derramando toda la carga de su dolor y de sus sueños. La súplica sincera, que fluye confiadamente, es la mejor expresión de un corazón que ha renunciado a la autosuficiencia, reconociendo que solo nada puede. Un breve instante condensa una viva experiencia espiritual (A 259).

En 2016, al visitar México y hablar a los obispos, el papa describió el intercambio de miradas entre el pueblo y *La Morenita*. Confesó que deseaba mirarla y ser alcanzado por la ternura de sus ojos.

Como hizo San Juan Diego y lo hicieron las sucesivas generaciones de los hijos de la Guadalupana, también el Papa cultivaba desde hace tiempo el deseo de mirarla. Más aún, quería yo mismo ser alcanzado por su mirada materna. He reflexionado mucho sobre el misterio de esta mirada y les ruego que acojan lo que brota de mi corazón de Pastor en este momento. Ante todo, la Virgen Morenita nos enseña que la única fuerza capaz de conquistar el corazón de los hombres es la ternura de Dios⁵⁸.

La mirada creyente condensa una profunda experiencia espiritual. En ella se trata de *mirar y ser mirado, tocar y ser tocado, abrazar y ser abrazado por el Señor y por la Virgen*. En su misericordia, manifestada en la Encarnación de su Hijo, Dios quiere que experimentemos su amor y le amemos de un modo conatural con nuestra condición humana. La lógica de la mirada y del contacto inspira el estilo pastoral del papa. Todos necesitamos ser mirados, escuchados y abrazados con amor.

Es necesario que haya un contacto. Es necesario tocar a la gente, acariciarla. El tacto es el sentido más religioso de los cinco. Hace bien dar la mano a los niños, a los enfermos, apretar las manos, acariciar... Mirar a los ojos en silencio. Esto también es contacto⁵⁹.

El 1 de enero de 2019 el papa invitó a dejarse mirar, abrazar y tomar de la mano por María⁶⁰.

57. SPADARO (2016: 39).

58. FRANCISCO (2016a).

59. SPADARO (2016: XVII).

60. FRANCISCO (2019).

3. UNA TEOLOGÍA TEOLOGAL Y COMPASIVA DESDE LA FE POPULAR

3.1. Pensar los misterios desde la fe vivida en las culturas

Los tesoros de la Iglesia son Dios y la vida, Cristo y María, la fe y las culturas, la misión y los santuarios, los pobres y los jóvenes. El papa mira, valora y quiere a la Virgen como la mira, la valora y la quiere un cristiano sencillo. El amor al pueblo implica valorar y aprender de su fe encarnada y de su amor filial. Por eso, una teología inculturada desde abajo y desde adentro parte de la fe expresada en la piedad popular. Esta, a su vez, es el fruto de una evangelización histórica y culturalmente situada en cada lugar. En América Latina ha sido el resultado de una catequesis mariana ya dada en la primera evangelización de América, desde California hasta Chile y Argentina, por medio de los catecismos y los devocionarios escritos en castellano y en lenguas indígenas⁶¹. Con esta base teologal e histórica es necesario ocuparse teológicamente de la religión del pueblo católico.

Es bueno —y necesario— que la teología se ocupe de la piedad popular, ella es el «precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina», nos ha dicho Benedicto XVI al inaugurar la Conferencia de Aparecida. El Padre Tello ofrece un pensamiento teológico sólido del cual podemos valernos para apreciar esta espiritualidad en sus verdaderas dimensiones⁶².

El pueblo creyente mira a la Virgen y «en ella 'lee' todas las verdades transmitidas por Dios y resumidas por la Iglesia en el Credo»⁶³. Esta sentencia es conforme con la tradición patristica y monástica que presentó a María como el *libro abierto* en el cual podemos leer a Cristo, el Verbo legible de Dios⁶⁴. Hay que leer a Cristo en María y leer a Cristo y a María desde la fe del Pueblo de Dios.

Una teología inculturada busca concretar el desafío lanzado por el Concilio Vaticano II al pedir que en las iglesias locales se indague «por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos» (AG 22b). El decreto *Ad gentes*, en línea con las grandes constituciones (LG 13, GS 44), desarrolló la teología de las iglesias locales radicadas en las culturas *ad instar oeconomiae Incarnationis* (AG 22a). Allí afirma que la Iglesia vive en un *admirable intercambio* con las sabidurías, tradiciones, costumbres, artes e instituciones de los pueblos. Para cumplir este propósito hay que desarrollar en cada gran región sociocultural una nueva investigación

61. DURÁN (2017).

62. FRANCISCO (2015: 18).

63. TELLO, R. (2013: 53).

64. LECLERCQ (1999: 43.56).

teológica de la Palabra de Dios, en el seno de la Tradición viva, para llevar la fe a la inteligencia y la inteligencia a la fe, considerando la sabiduría de los pueblos, que viven en contextos concretos.

Así el Vaticano II promovió la inculturación de la teología en las iglesias locales radicadas en países, regiones y continentes. En el postconcilio surgieron teologías pensadas *desde* situaciones sociales concretas y contextos culturales determinados. Ese párrafo del Concilio es, a mi juicio, la carta magna de la inculturación teológica y «la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico»⁶⁵.

En 1996, en una reunión realizada en Vallendar, Alemania, convocada por el Consejo Episcopal Latinoamericano y la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal J. Ratzinger, los participantes suscribimos esta proposición: «se debe proseguir en el camino de la inculturación de la reflexión teológica para que ella sea plenamente católica y plenamente latinoamericana»⁶⁶.

Una hermenéutica de las representaciones de la fe popular en Dios, Cristo, el Espíritu, la Eucaristía, María, la Iglesia, la gracia, enriquece la comprensión teológica y pastoral de esos misterios. El saber teológico debe arraigar en la sabiduría teologal del Pueblo de Dios, que es vivida en distintas culturas, para buscar una inteligencia inculturada de la fe⁶⁷. La sabiduría popular de la fe es raíz de una teología encarnada desde, del, en, con y para el Pueblo de Dios local, regional y global⁶⁸.

El *sensus fidei fidelium*, expresado en la piedad popular, nos lleva a imaginar un *modus* de hacer teología en clave sinodal, orquestal o coral, y no solo una teología de la sinodalidad. Para esto hay que escuchar la voz de Dios atendiendo a las voces y mirando los rostros del Pueblo de Dios. El discernimiento comunitario implica la escucha atenta y valiente de los «gemidos del Espíritu» (Rm 8, 26) que se abren camino a través del clamor que brota de nuestros hermanos más pobres. La Iglesia sinodal procura una escucha recíproca: «escucha de Dios, hasta escuchar con él el clamor del pueblo; escucha del pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama» (SIN 114).

Los miembros de *la comunidad teológica* estamos llamados a hacer teología de una forma sinodal.

Junto con la experiencia de fe y la contemplación de la verdad del Pueblo fiel y con la predicación de los Pastores, la teología contribuye a la penetración cada vez más profunda del Evangelio (DV 8). Además, «Como en el caso de todas las vocaciones cristianas, el ministerio de los teólogos, al tiempo que personal, es

65. THEOBALD (2009: 313-314).

66. CELAM (1996: 367).

67. GALLI (2024a)

68. ASTI (2022: 155-205).

también comunitario y colegial». La sinodalidad eclesial compromete también a los teólogos a *hacer teología en forma sinodal*, promoviendo entre ellos la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y la variedad de las instancias y de los aportes (SIN 76).

Entre el *sensus fidei fidelium* y la teología hay un intercambio recíproco y una progresión circular.

Para los teólogos, el *sensus fidelium* es de gran importancia. No es solo un objeto de atención y respeto, es también una base y un *locus* para su trabajo. Por un lado, los teólogos dependen del *sensus fidelium*, porque la fe que exploran y explican vive en el Pueblo de Dios. Está claro, por tanto, que los mismos teólogos deben participar en la vida de la Iglesia para tener verdaderamente conocimiento de ella⁶⁹.

3.2. La mirada, la saeta y la compasión en la piedad popular andaluza

Los pueblos creyentes viven la fe mirando a María, *Reina y Madre de la Misericordia, vida, dulzura y esperanza nuestra*, y le piden: *vuelve a nosotros esos ojos misericordiosos... muéstranos a Jesús*. La compasión de María, sabiduría del corazón y corazón de la sabiduría, enseña a amar a Dios en el Pueblo de Dios, gestar una evangelización creativa, hacer una teología misericordiosa recogiendo la fe popular. La Madre de Dios vive y enseña la compasión que sienten los andaluces que buscan escaleras para subir al madero y sacarle los clavos al Jesús de la agonía para aliviar su dolor.

Recuerdo los versos que el poeta Antonio Machado escribió en 1914, y que en 1969 Joan Manuel Serrat convirtió en una canción popular. Comienzan diciendo: «*Dijo una voz popular: ¿Quién me presta una escalera para subir al madero para quitarle los clavos a Jesús, el Nazareno?*».

Oh, la saeta al cantar
Al Cristo de los gitanos
Siempre con sangre en las manos
Siempre por desenclavar
Cantar del pueblo andaluz
Que todas las primaveras
Anda pidiendo escaleras
Para subir a la cruz

69. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2012: 35); se halla un análisis detallado del tema por parte de la misma COMISIÓN en el documento COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2014: 81-84, 106-112).

Cantar de la tierra mía
 Que echa flores
 Al Jesús de la agonía
 Y es la fe de mis mayores
 Oh, no eres tú mi cantar
 No puedo cantar, ni quiero
 A este Jesús del madero
 Sino al que anduvo en la mar
 (PP 558-559).

Hijo de la cultura sevillana Machado fue un cristiano convencido. Admiraba la humanidad de Dios en el amor, la palabra y la debilidad de Jesús. Es su vida sintió la tensión entre el *Jesús del madero* de la religión popular que carga el mal y el *Jesús que somete el mar* y así alivia los males⁷⁰. En su poesía, como en la Biblia, el mar es un poder indomable. La oración que escribió después que murió su esposa Leonor, dice: «*Señor, ya me arrancaste lo que yo más quería. Oye otra vez, Dios mío, mi corazón clamar. Tu voluntad se hizo, Señor, contra la mía. Señor, ya estamos solos, mi corazón y el mar*» (PP 546). Otro verso se refiere a Jesús: «*¿Para qué llamar caminos a los cursos del azar? Todo el que camina anda como Jesús en el mar*» (PP 569). Machado se queda con el Jesús del Reino que lucha contra el mal, rechaza la agonía del Crucificado, no vibra con el Resucitado que da la Vida.

La sabiduría religiosa del pueblo cristiano asumió y resignificó la poesía de Machado y la música de Serrat. Hace más de cien años el sevillano no podía imaginarlo; hace más de medio siglo, tampoco el catalán. Hoy cantores cantan *La saeta* y orquestas tocan su música en los pasos y procesiones. Si la mirada, el amor y la devoción conmueven, la música, el canto y la saeta intensifican la emoción.

Francisco afirma que el estilo de Dios es la cercanía, la compasión y la ternura. Nos invita a ser misericordiosos como Dios, nuestro Padre, es misericordioso. En la encíclica *Dilexit nos*, al exponer el amor de Jesús hasta el don de su vida en la cruz, ruega «que nadie se burle de las expresiones de fervor creyente del santo pueblo fiel de Dios, que en su piedad popular intenta consolar a Cristo» (DN 160). Con María consolamos a Jesús, y, al consolar, somos consolados por la ternura de Dios. «Si sufrimos, podemos vivir el consuelo interior de saber que el mismo Cristo sufre con nosotros. Deseando consolarle, salimos consolados» (DN 161). Quien es consolado debe consolar a sus hermanos y hermanas en el Pueblo de Dios. «¡Consuelen, consuelen a mi pueblo!» (Is 40, 1). Bendecimos al Dios rico en misericordia y al pueblo que ama al Cristo pascual y a la Virgen de la Piedad.

70. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (1996) y GONZÁLEZ RUIZ (1989)

Bendito sea Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo, que nos reconforta en todas nuestras tribulaciones, para que nosotros podamos dar a los que sufren el mismo consuelo que recibimos de Dios (2Co 1, 3-4).

BIBLIOGRAFÍA

- AGRUPACIÓN DE COFRADÍAS DE SEMANA SANTA EN MÁLAGA y SABORIDO QUIROGA, P. (2023): *Semana Santa y religiosidad popular. Su fuerza evangelizadora*. Santander: Sal Terrae.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ I REY, M., y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.) (1989): *La religiosidad popular. III: Hermandades, romerías y santuarios*. Sevilla: Anthropos.
- AMIGO, C., y GÓMEZ, Á. (2000): *Religiosidad popular. Teología y pastoral*. Madrid: Edibesa.
- ASTI, F. (2022): *Per una teologia del Popolo di Dio*. Vaticano: LEV.
- AWI MELLO, A. (2014): *Ella es mi mamá. Encuentros del Papa Francisco con María*. Buenos Aires: Patris.
- BENEDICTO XVI (2010a): «Catequesis sobre Juan Duns Scoto en la audiencia general del 7/7/2010», en Los Maestros III. Franciscanos y dominicos. Catequesis de los miércoles. Buenos Aires: Agape, 99-107
- BENEDICTO XVI (2010b): *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*. Barcelona: Herder.
- BENEDICTO XVI (2011): «Piedad popular y nueva evangelización», en PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA (ed.), *La piedad popular en el proceso de evangelización de América Latina*. Vaticano: LEV, 15.
- BERGOGLIO, J. M. (1982): *Meditaciones para religiosos*. Buenos Aires: Ediciones Diego de Torres.
- BERGOGLIO, J. M. (2003): «La peregrinación al santuario: imagen plástica del Pueblo de Dios peregrino», *Teología y Vida*, 44, 270-309.
- BERGOGLIO, J. M. (2004): «Peregrinar a Luján: Camino, Visita, Encuentro, Regreso», en C. M. GALLI, G. DOTRO y M. MITCHELL (eds.), *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján*. Buenos Aires: Agape, 27-32.
- BERGOGLIO, J. M. (2008): «La religiosidad popular como inculturación de la fe», en CELAM-SECRETARÍA GENERAL (ed.), *Testigos de Aparecida, II*. Bogotá: CELAM, 281-325.
- BIANCHI, E. (2012): *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*. Buenos Aires: Agape.
- BORGHESI, M. (2017): *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*. Milano: Jaca Book.
- CAPUZZI, L. (2015): *Rosa de los dos mundos. La historia de la abuela del Papa Francisco*. Madrid: Palabra.
- CELAM (1977): *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*. Bogotá: CELAM.
- CELAM (1988): *Nuestra Señora de América I-II*. Bogotá: CELAM.

- CELAM (1996): *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Bogotá: Documentos CELAM 141.
- CODINA, V. (2019): *La religión del pueblo. De cuestionada a interpelante*. Santander: Sal Terrae.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2012): *La Teología hoy*. Buenos Aires: Agape.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2014): *El 'sensus fidei' en la vida de la Iglesia*. Madrid: BAC.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2018): *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Buenos Aires: Agape.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002): *Directorio sobre Piedad popular y Liturgia. Principios y orientaciones*. Buenos Aires: CEA.
- CUESTA GÓMEZ, D. (2023): «La representación de la semana santa en España», en AGRUPACIÓN DE COFRADÍAS DE SEMANA SANTA EN MÁLAGA, *Semana Santa y religiosidad popular*. Santander: Sal Terrae, 205-233.
- DE FIORES, S. (2011): *María, síntesis de valores. Historia cultural de la mariología*. Madrid: San Pablo.
- DE LUBAC, H. (1974): «La maternidad de la Iglesia», en *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*. Salamanca: Sígueme, 143-231.
- DURÁN, J. G. (2017): «Resonancias marianas en los catecismos hispanoamericanos del siglo XVI» en *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Siglos XVI-XVIII*, vol. III. Buenos Aires, Agape, 847-927.
- FERRARA, R. (1974): «*Fidei infusio* y revelación en Tomás de Aquino: *Summa Theologiae I-II 100 4 ad 1um*», *Teología*, 23-24, 24-32.
- FRANCISCO (2013): «Encuentro con el Comité de Coordinación del CELAM», en *La revolución de la ternura. XXVIII Jornada Mundial de la Juventud Río 2013*. Buenos Aires: PPC.
- FRANCISCO (2015): «Prefazione» en E. BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*. Bologna: Emi.
- FRANCISCO (2018): *Papa Francisco-Latinoamérica (Conversaciones con H. Reyes)*. Buenos Aires: Planeta.
- FRANCISCO (2019): «Homilía en la Santa Misa en la Solemnidad de Santa María, Madre de Dios», *Ephemerides Mariologicae*, 69, 445-447.
- FRANCISCO (2016a): «Con coraje profético. Discurso a los Obispos de México», *L'Osservatore romano*, 28/2/2016, 3.
- FRANCISCO (2016b): *Nei tuoi occhi é la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*. Milano: Rizzoli
- FRANCISCO (2022): «Guardare al Popolo di Dio. Lettera al cardinale Marc Ouellet, Presidente della Pontificia Commissione per l'America Latina», en FRANCISCO, *Camminare insieme*. Vaticano: LEV, 81-89.
- GALLI, C. M. (1992): «La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad», en C. M. GALLI y L. SCHERZ (eds.), *Identidad cultural y modernización*. Buenos Aires: Paulinas, 147-176.
- GALLI, C. M. (2014): «La fuerza evangelizadora de la piedad católica popular en la exhortación *Evangelii gaudium*». *Phase*, 54, 269-298.

- GALLI, C. M. (2015a): «Diálogo teológico con Walter Kasper. La recepción de la ecle-siología conciliar en la Argentina», *Teología*, 118, 159-183.
- GALLI, C. M. (2015b): «El 'retorno' del 'Pueblo de Dios'», en V. R. AZCUY, J. C. CA-AMAÑO y C. M. GALLI (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*. Buenos Aires: Agape-Facultad de Teología UCA, 405-471.
- GALLI, C. M. (2016): «Synodalität in der Kirche Lateinamerikas». *Theologische Quar-talschrift*, 196(1), 75-99.
- GALLI, C. M. (2018): La alegría de evangelizar en América Latina. De la Conferen-cia de Medellín a la canonización de Pablo VI. 1968-2018. Buenos Aires: Agape.
- GALLI, C. M. (2018): *La mariología del Papa Francisco. Cristo, María, la Iglesia y los pueblos*. Buenos Aires: Agape.
- GALLI, C. M. (2019a): «De la piedad popular mariana a la mariología pastoral de Francisco», *Ephemerides Mariologicae*, 69, 451-477.
- GALLI, C. M. (2019b): «Il Popolo di Dio, il popolo e i popoli. Papa Francesco e la teo-logia argentina», en G. LA BELLA y M. DE GIUSEPPE (eds.), *Da Puebla ad Apa-recida. Chiesa e società in America Latina (1979-2007)*. Roma: Carocci, 277-296.
- GALLI, C. M. (2020): «La piedad popular: *sensus fidei* y *locus theologicus*», en D. PA-LAU (ed.), *Francisco, Pastor y Teólogo. Actas del Congreso: La aportación del Papa Francisco a la teología y la pastoral*. Madrid: PPC, 177-218.
- GALLI, C. M. (2024a): «Declinazioni sul popolo di Dio e la teologia», PATH, *Ad theo-logiam promovendam. Vademecum*. Venezia: Marcianum Press, 73-79.
- GALLI, C. M. (2024b): *El Espíritu Santo y nosotros*. Bogotá / Santander: CELAM / Sal Terrae.
- GALLI, C. M. (2024c): «Una teología del misterio de la Virgen María en Luján», en E. BIANCHI, *La Virgen de Luján y la mariología popular latinoamericana de Ra-fael Tello*. Buenos Aires: Agape.
- GALLI, C. M., y MOVILLA DÍAZ, S. (2014): *Fe y piedad popular*. Barcelona: Phase.
- GARCÍA PAREDES, J. (2015): «*Mater Misericordiae*. María, icono de la misericordia de Dios». *Ephemerides Mariologicae*, 65, 277-293.
- GERA, L. (2015): *La religione del popolo. Chiesa, teologia e liberazione in America La-tina*. Bologna: EDB.
- GÓMEZ, J. (2011): «La piedad popular como elemento de identidad cultural de los in-migrantes», en COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA (ed.), *La piedad popu-lar en el proceso de evangelización de América Latina*. Vaticano: LEV, 179-194.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (2018): *Invitación al cristianismo. Experiencia y ver-dad*. Salamanca: Sígueme.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (1996): «Antonio Machado y su interpretación de Cristo» en *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Madrid: Trotta, 291-382.
- GONZÁLEZ RUIZ, J. M. (1989): «La teología de Antonio Machado», en C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ I REY (coords.), *La religiosidad popular. I: Antropología e Historia*. Sevilla: Anthropos, 246-256.
- GRESHAKE, G. (2017): *Maria-Ecclesia*. Brescia: Queriniana.
- GUERRERO, J. (1998): *El Nican Mopohua. Un intento de exégesis I-II*. México: Teo-ría y Práctica.
- GUERRERO, J., GONZÁLEZ, F., y CHÁVEZ, E. (2001): *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*. México: Porrúa.

- GUZMÁN, G. (2016): *'Lo popular' como lugar teológico de encuentro entre la liturgia y la piedad*. Roma: Edizioni Liturgiche.
- JOHANSSON FRIEDEMANN, Ch. (1990): «Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo». *Anales de la Facultad de Teología*, 41. Santiago de Chile.
- LARGO, P. (2016): «Panorama mariológico-mariano de la primera década del siglo XXI». *Marianum*, 189, 381-489.
- LECLERCQ, J. (1999): *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media*. Bilbao: DDB.
- LONERGAN, B. (1972): *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme.
- MARDONES, J. (2003): *La vida del símbolo*. Santander: Sal Terrae.
- MENCKE, H. (1997): *Stellvertretung*. Einsiedeln: Johannes.
- NARVAJA, J. L. (2018): «Miguel Ángel Fiorito. Una riflessione sulla religiosità popolare nell'ambiente di Jorge Mario Bergoglio», *La Civiltà Cattolica*, 4027, 18-29.
- PARKER, C. (2001): *Religión y Postmodernidad*. Santiago de Chile: Kairós.
- PÉREZ, M. (2020): «Teología de la piedad popular», en CELAM (ed.), *Manual de Piedad popular*. Bogotá: CELAM, 173-215.
- PERRELLA, S. (2016): «*Mater Misericordiae*: Maria beneficiaria e testimone della Misericordia. Alcune riflessioni teologiche», *Marianum*, 189/190, 171-230.
- PIRONIO, E. (1976): «La evangelización de América Latina», en CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (ed.), *Evangelización, desafío de la Iglesia. Sínodo de 1974*. Bogotá: CELAM, 116.
- SCANNONE, J. C. (2005): *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Anthropos.
- SCANNONE, J. C. (2017): *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*. Santander: Sal Terrae.
- SEIBOLD, J. (2006): *La mística popular*. México: Buena Prensa.
- SEIBOLD, J. (2009): «Piedad popular, mística popular y pastoral urbana. Sus vinculaciones según el Documento de Aparecida». *Medellín*, 138, 207-226.
- SILVEIRA, M. (2013): *Mariología popular latinoamericana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- SPADARO, A. (2013): «Entrevista a Papa Francisco». *La Civiltà Cattolica*, 3918, 449-477.
- SPADARO, A. (2016): «Le orme di un pastore. Una conversazione con Papa Francisco», en FRANCESCO, *Nei tuoi occhi é la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*. Milano: Rizzoli.
- TAYLOR, C. (2004): *Las variedades de la religión hoy*. Buenos Aires: Paidós.
- THEOBALD, CH. (2009): *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source*. París: Cerf.
- TELLO, R. (2008): *La nueva evangelización I*. Buenos Aires: Agape-Saracho.
- TELLO, R. (2013): *La nueva evangelización II*. Buenos Aires: Agape-Saracho.
- TEMPORELLI, M. (2008): *María, mujer de Dios y de los pobres. Relectura de los dogmas marianos*. Buenos Aires: San Pablo.
- TRIGO, P. (2003): *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*. Santander: Sal Terrae.
- VON BALTHASAR, H. U. (1978): *Theodramatik II/2*. Einsiedeln: Johannes.
- VON BALTHASAR, H. U. (1981): «La maternidad envolvente de la Iglesia», en *El complejo antirromano. Integración del Papado en la Iglesia universal*. Madrid: BAC, 185-229.

Ponencia 8

La piedad popular, más allá del racionalismo y la superstición

PROF. D. FABRICE HADJADJ
Director del Instituto Philantropos

Recuerdo: en una Iglesia de La Habana, mujeres con prisas daban vueltas a la nave sin parar, pero pasando la mano de estatua en estatua, como rebotándola, acariciando los vestidos pintados de los intercesores de yeso.

Recuerdo: un viandante se detiene delante del porche, deposita su velita a los pies de la Virgen, echa en el cofre de hierro una moneda cuyo tintineo metálico toma el lugar de una plegaria, y enseguida se vuelve, dando la espalda al santuario donde al sacerdote está celebrando la Misa.

Recuerdo también: entre los exvotos que agradecen una curación azarosa o un aprobado en el examen de conducir, tres viejecillas, cuales Parcas caídas, recitan un rosario mecánico, y sus labios se asemejan a la ebullición de la sopa en una marmita, sus finos dedos pasan por las cuentas como un engranaje se engarza con otro.

No he visto las crucifixiones voluntarias de Filipinas, sin embargo, me acuerdo también de mí mismo: una tarde de angustia, cuando aún no creía en Dios, cuando me burlaba de Cristo, saqué de un cajón el rosario que me había dado un compañero católico, y me agarré a él como a un amuleto, una escala de cuerda, un salvavidas...

Me ha hecho falta comenzar por esas imágenes interiores de la piedad popular, a las que podría añadir esa otra imagen de peor gusto que encontré en Fátima y que cambiaba según la inclinación: inclínenla de un lado, tendrán ustedes un Jesús sentimental que eleva los ojos hacia un cielo azul cargado de amarillo; inclínenla del otro, helo aquí sanguinolento bajo el peso de una cruz en tonos eléctricos.

Puesto que hablo a Sevilla, a la sombra de la Maestranza, me convendría tal vez tomar también una imagen más local: una de esas fiestas religiosas, por ejemplo, donde hay menos gente en la Eucaristía que en la corrida. Pero prefiero tomar un ejemplo más profano: la de una *copla andaluza*.

Me acuerdo perfectamente de esa copla en francés, pero, al no encontrar el original, no he podido más que retraducirla al español, en una fiel infidelidad, o sea, fiel infidelidad que, en su muestra de afecto más que de ciencia, de reconstrucción personal más que de validez canónica, es tal vez el corazón mismo de nuestra cuestión. Escuchen bien. Todo el problema, y aún diría el misterio de la piedad popular, se encuentra aquí concentrado, porque aquí se reencuentra a la vez el escándalo y el amor, la blasfemia y la devoción:

Bonita, ¿cuándo seremos
Como los pies del Señor:
Uno encima del otro
¡un pequeño clavo entre los dos!?

Es un cuarteto anónimo, como esas oraciones sin ortografía que se pueden leer en el cuaderno que se encuentra en la peana de *Notre-Dame du Bon Secours*. Este cuarteto se refiere a la Cruz de Cristo para reclamar el abrazo más carnal, toma el lugar del dolor extremo como metáfora de la voluptuosidad. Es esto, con toda evidencia, una instrumentalización, un envilecimiento, un sacrilegio.

Al mismo tiempo, esta *copla* que aspira a prolongarse en *cópula* supone que el *cantaor* respira en una atmósfera católica: incluso en sus deseos más sensuales piensa aún en el crucifijo. De hecho, no canta esta *copla* a la ligera, como lo haría un francés, presto al *pecado galo*: el libertinaje. La lleva hasta la frontera entre la melodía y el grito, siguiendo los desgarradores arabescos del *cante jondo*. Como lo decía Federico García Lorca en su conferencia al Centro Artístico de Granada el 19 de febrero de 1922: «La figura del *cantaor* está dentro de dos grandes líneas; el arco del cielo en el exterior, y el zigzag que culebrea dentro de su alma». Esas dos grandes líneas son también las de la piedad popular: lo eterno y lo cotidiano, la fe en la verdad y la pasión que ciega, lo más espiritual y los más carnal, en una especie de cortocircuito, mientras que la parte intermediaria, racional, está obtusa o ausente.

Es más, cuando la oreja lo mira más de cerca, cuando la indignación ya no enturbia el juicio, se puede percibir que nuestra *copla* contiene más teología de la que un sabio moralizante puede llegar a constatar a primera vista. ¿No dice Tomás de Aquino que es sobre la Cruz sobre lo que Cristo instituyó el sacramento del matrimonio, signo de su unión con la Iglesia? Sus pies, el uno sobre

el otro, remachados por un clavo, ¿no serían el símbolo exacto de la indisolubilidad en la unión carnal? ¿Qué hemos de pensar? ¿Es la religiosidad popular una insuficiencia o un superávit? ¿Consiste en la pérdida de la ortodoxia litúrgica o en su sobreabundancia?

MÁS ALLÁ DE LA SUPERSTICIÓN

La expresión «religiosidad popular» conduce automáticamente a distinguir «religiosidad» de «religión». La religión, sin duda, sigue ahí, pero se ha vuelto borrosa, más afectiva que efectiva, y se acomoda fácilmente a ciertos residuos llamados «paganos», con peligro de sincretismo.

Pero ¿a qué se opone el adjetivo «popular»? ¿En qué consistiría una religión no popular? ¿Se trataría de una religión elitista? ¿Sapiente? ¿Remite «popular» a una clase social inferior, como un «proletario» frente a un «burgués»? ¿O bien evoca un tipo de práctica inferior, como el pop con respecto a la música clásica? La noción de pueblo parece sin embargo implicar el conjunto de clases, e Iglesia como «pueblo de Dios» implica un culto popular por naturaleza...

En un primer análisis, podríamos relacionar la piedad popular, si no a la superstición, al menos sí a una piedad que resbala más o menos apreciablemente sobre la pendiente supersticiosa. Tal sería la religiosidad del pueblo, distinta de la religión de los pastores o de los teólogos. El interés de tal visión consiste en que es pagana antes de ser cristiana. Se lee en los textos de los filósofos. Epicuro, en su carta a Meneceo, critica «a los que quieren atribuir a los dioses las opiniones del vulgo». El gran estoico, del que los andaluces se apropiaron llamándolo Séneca de Córdoba, promueve y subraya, en su tratado *De clementia* (II, 5, 1), esta oposición tajante: «*Religio deos colit, superstitio violat*. La religión honra a los dioses, la superstición les hace violencia».

La verdadera religión, según el filósofo pagano, debe pues separarse de la superstición, dicho de otro modo, de la religiosidad popular. El motivo de este divorcio está netamente definido en el *De Natura deorum* (II, 28, 71-72) de Cicerón: «No son solo los filósofos, sino también nuestros ancianos, los que separaron la religión de la superstición. En efecto, los que, todo el día, hacían oraciones y sacrificios para que sus hijos les sobrevivieran (*superstites*), fueron llamados supersticiosos (*superstitiosi*), y la palabra tomó después un significado más amplio. Pero los que observaban diligentemente (*diligenter*) las cosas relativas al culto de los dioses, y que, por así decir, las releían (*relegerent*), fueron llamados religiosos (*religiosi*), del verbo *relegere*... Fue así como los términos «supersticioso» y «religioso» se convirtieron, el primero en peyorativo, el segundo en laudatorio».

La superstición aparece aquí como una práctica ingenua, ignorante y utilitarista. Ignorante, porque no reflexiona, no se aplica a la relectura que

caracteriza a lo religioso. El religioso, como lo hemos escuchado, es el hombre del *relegere* y del *diligere*. Asume de forma racional y personal la herencia de la tradición, y esa asunción se hace *diligenter*, con una atención cuidadosa.

El supersticioso, por su parte, se provee a sí mismo de rituales, pero no tanto a partir de un *relegere*, sino más bien de un *neglegere*. Su ardor es una negligencia, porque está animada por una precipitación desordenada a la búsqueda de un resultado. En su carencia de reflexión, el supersticioso reduce el culto a una especie de tecnología del bienestar y de la longevidad. Sus prácticas no se encaminan hacia la vida inmortal de la virtud, sino a la supervivencia temporal. Imploran a los dioses con el fin de que los hijos sobrevivan a sus padres. Nos imaginamos fácilmente la deriva que los lleva a inmolar a los niños a Moloc, para granjearse sus favores. Resulta que la lógica que explica esta pseudo-religión es técnico-comercial: yo te doy esto para que tú me des aquello, yo hago relucir tu estatua para que tú hagas que llueva oro.

La superstición aparece en el fondo como una tecnocracia primitiva. Se juntan las manos de la misma manera que se aprieta un botón. La providencia debe reaccionar a ello de la misma manera que una máquina, distribuir los beneficios, con tal de que se haya introducido la ficha correcta en la ranura del ídolo.

Si la piedad popular regresa en nuestra época, es por motivo de su similitud. No es porque la ciencia hostigue la ignorancia, sino porque el tecnocientificismo y la superstición obedecen al mismo paradigma tecnocrático. Es que, simplemente, la forma nueva hace que caduque la forma anterior.

Tanto en un caso como en el otro, no se trata de abrirse a la divinidad que supera nuestros planes, sino de traer a nuestros planes una divinidad que no es más que un accesorio, una ventaja selectiva en la lucha por la supervivencia. El proyecto del hombre cibernético es la superstición 2.0. De ahí en deslizamiento de la religiosidad hacia la irreligión popular, y la sustitución del rosario por el *smartphone*. Lo que está en juego sigue siendo lo mismo: no dejarse desgarrar por una trascendencia, sino extender la satisfacción inmanente a nuestros intereses.

Sin embargo, esta mención sobre la superstición que se encuentra en Cicerón no es del todo una mención de Cicerón. Este la pone en boca de Lucilio Balbo, el estoico que habla en el libro (II) segundo, y responde a Cayo Veleio, que habla en el (I) primero. Pero hay un tercer libro. El que habla en él, para acabar, es el académico amigo de Cicerón, Cayo Cotta, quien por entonces era pontífice, encargado de vigilar la buena observancia de las prácticas religiosas de Roma.

Sabemos que Cicerón se reconocía a sí mismo menos en el estoicismo que en la nueva Academia. Aunque al final del *De natura deorum* declare que el discurso del estoico es «el más cercano a la verosimilitud», es el del académico el que concluye el diálogo. Mas este último se opone a toda racionalización de la religión. No teme adoptar estratégicamente algunas tesis que se burlan de la providencia divina, como la de Diágoras el Ateo, que declara ante unos cuadros votivos ofrecidos por unos marinos salvados de un naufragio: «¿No es

extraño? No se encuentran por ninguna parte exvotos de parte de los que perecieron en el mar» (III, 7). Cotta no tiene la intención de dar razón al ateísmo. Quiere —mostrando que la racionalización de la piedad es imposible— reevaluar la práctica popular, y rechazar, mucho antes que Kant, el proyecto de una *Religión en los límites de la razón pura*: «He aquí más o menos lo que tenía que decir sobre la naturaleza de los dioses, no para reducirla a la nada sino para haceros comprender hasta qué punto es oscura y cuan difícil es rendir cuenta de ella» (III, 39).

El pontífice Cotta es fiel en religión, pero escéptico en filosofía. También, después de haber criticado severamente la ambición de fundar la práctica ritual sobre una verdad filosófica, Cotta canta una religiosidad que concuerde con las verosimilitudes de la tradición. Según él, más que especular sobre la naturaleza de los dioses, conviene continuar rindiéndoles culto como lo hicieron nuestros padres (y nuestras abuelas), a partir de una fuente inmemorial, que sobrepasa todas nuestras argumentaciones. El racionalismo de los epicúreos y de los estoicos debe ceder el paso al tradicionalismo del académico, más indulgente con el folklor y con sus dudosas venas poéticas.

Igual que el teatro pagano opone el noble estilo de la tragedia al estilo vulgar de la comedia, la religión pagana opone una religión noble, reservada a un pequeño mundo, a una religiosidad popular, propia de la plebe. Esta religiosidad popular presente, pero deforma una verdad filosófica en mitos que hablan mejor a los sentidos. En India, los brahmanes poseen una ciencia que escapa a las castas inferiores, pero toleran que los principios de la no-dualidad (*advaita*) pasen a través de la trompa de Ganesh o los seis brazos de Shiva. Esta mitología es lo que podríamos llamar, con Spinoza, «el asilo de la ignorancia». Los filósofos tienen pues como tarea *des-mitologizar*, pasar de lo sensacional a lo racional, despojar a la religión de sus prendas populares para hacerla aparecer en su pureza sistemática.

De esta manera se separaron y se enfrentaron cada vez más, en la evolución del paganismo, un Dios para los filósofos y los dioses para el pueblo. Esta divergencia hizo nacer pronto una situación de crisis que desembocó naturalmente en la condena tanto de Protágoras como la de Sócrates. Lo racional y lo devocional no logran entenderse. El pueblo rinde un culto afectivo y sensible; los filósofos elaboran silogismos teológicos, y mientras que estos tienden a reducir al hombre a su alma, este tiende a reducirlo a su cuerpo. Los platónicos como Porfirio percibieron esta creciente brecha y no supieron cómo tajarla: unos se apartaron de las aspiraciones populares; los otros recurrieron a la astrología y a la magia.

Es en ese momento cuando sucede el anuncio del Evangelio: en el momento en que se excava la fosa entre la religión de los filósofos y la religiosidad del pueblo. Y este anuncio supera la antinomia de lo filosófico y lo popular, de la racional y lo devocional, del espiritualismo y del materialismo, porque el

Evangelio es una espiritualidad de la encarnación. No es, con todo, una resolución dialéctica del problema, es el misterio que desciende de las alturas.

También a los filósofos paganos les parecerá demasiado carnal. Para ellos, el alma solo se libera si se deshace de los lazos de la carne. La Buena Nueva, que habla de un hombre-Dios muerto y resucitado, les aparece como una villana aberración: propone una vuelta a la prisión del cuerpo, aparece como una concesión a las ambiciones vulgares, ligadas al miedo de la muerte. Por el contrario, el pueblo pagano corre el riesgo de caer en la confusión. Creerá ver en Pablo y en Bernabé avatares de Hermes y Zeus, venidos para visitarles y para concederles buena fortuna.

Los *Hechos de los Apóstoles* describen muy bien este doble desprecio antes del discurso de Pablo en el Areópago:

Algunos filósofos epicúreos y estoicos conversaban con él. Algunos decían: «¿Qué querrá decir este charlatán?». Y otros: «Parece que es un predicador de divinidades extranjeras». Porque anunciaba a Jesús y la resurrección (Hch 17, 18).

LA REVELACIÓN QUE SUPERA LA CONTRARIEDAD PAGANA

La contrariedad entre religión sapiente y religiosidad popular es, pues, una idea pagana, y logra como mucho que la primera tolere a la segunda mirándola por encima del hombro. La Revelación judía y cristiana no se sitúa en el nivel de la contrariedad. Viene de más arriba y de más abajo. Es don de ese Dios de dioses que se hace niño de pecho en un pesebre.

Tomás de Aquino, por supuesto, pudo retomar al cuento de la teología revelada la oposición entre religión y superstición, pero cambiándole el sentido. Por una parte, afirma que rezar para que nuestros hijos nos sobrevivan se puede hacer «según el culto de la verdadera religión»; por otra, evoca la posibilidad de una superstición sapiente, puesto que la idolatría puede ser la del concepto (*Summa theologiae*, II-II, 92, 1 y 2).

Para el doctor común, lo que testifica más admirablemente la verdad de la Revelación es justamente el acuerdo de lo más sabio y de lo más popular. Los artículos de fe de un muy alto tenor especulativo son llevadas por gente ordinaria, sin especialización filosófica: (cito) «La Sabiduría divina ha manifestado su presencia, la verdad de su enseñanza y de su inspiración a través de las pruebas que convenían, llevando a cumplimiento de manera muy visible —para confirmar lo que supera el conocimiento natural— obras muy por encima de las posibilidades de la naturaleza entera: curación maravillosa de enfermos, resurrección de muertos, sorprendente cambio de los cuerpos celestes, y, lo que es *más admirable*, inspiración del espíritu de hombres tales como los ignorantes o los simples, llenos del don del Espíritu Santo, que han adquirido en un

instante la más alta sabiduría y la mayor elocuencia» (fin de la cita) (*Summa contra Gentiles*, I, c. 6). Lo *mirabilius* se manifiesta, no tanto en las curaciones maravillosas, sino más bien en la superación de la religión sapiente y la religiosidad popular: unos hombres del pueblo dieron testimonio de una sabiduría más elevada en razón que la de los filósofos, como el misterio de la Trinidad, hasta el martirio.

Pero he aquí lo más elocuente. Cuando Tomás de Aquino, en un sermón, es decir, en una predicación que no estaba reservada a los universitarios, comenta el versículo «*Attendite a falsis... No os fieis de los falsos profetas*», no hace un elogio del discernimiento filosófico, sino de la piedad de la *vetula*, la viejecita: (cito) «Mirad, muy queridos hermanos, hay muchos filósofos y han dicho muchas cosas a propósito de cosas que conciernen a la fe, y apenas encontraréis dos que estén de acuerdo sobre un solo punto; y todos los que han dicho algo verdadero no lo han dicho sin dejar de mezclarle alguna falsedad. ¡Una viejecita bien sabe más hoy sobre lo que tiene que ver con la fe que todos los filósofos de antaño!» (fin de la cita) (Sermón 13).

La mayoría de las veces es la religiosidad popular la que es sospechosa de retroceso hacia el paganismo. Pero si lo que acabamos de explicar tiene algún valor, hay que admitir que esa regresión puede provenir de la religión sapiente, puesto que el paganismo consiste precisamente en la contradicción de ambas.

Hay un afamado teólogo andaluz, de Granada, que me parece que representa bien esta tendencia hacia la regresión pagana sapiente: es el *Doctor eximius*, Francisco Suárez. En el prólogo de sus *Disputationes Metaphysicae*, tiende a subordinar la Revelación al saber metafísico: (cito) «En la discusión de los misterios divinos intervienen esos dogmas metafísicos sin el conocimiento y la inteligencia de los cuales es apenas posible o incluso imposible poder tratar dignamente estos elevados misterios» (fin de la cita). Es verdad que aquí Suárez toma la circunstancia particular de la disputa y, por lo tanto, de un lugar en el que la argumentación y la apologética son necesarias. Pero no debería ignorar que lo que percute mejor en el hiper-intelecto obnubilado por la controversia no es tanto una nueva proposición especulativa, cuanto el paso del orden proposicional al orden existencial: el advenimiento de un drama íntimo, o la piedad sobrecogedora del *pauper*, del *idiotus* o de la *vetula*...

Se puede conjeturar que la regresión sapiente de Suárez es una reacción a la regresión popular del mundo andaluz tan febril, tan físico que parece que hubiera que compensarlo con mucha metafísica. Sea lo que fuere, el *Doctor Eximius* no llega hasta sostener la tesis extrema, y por así decir neopagana, de Guillermo de Ockham, según la cual la teología no tiene tanta necesidad de la fe: si hiciese verdaderamente falta creer para enseñar, dice, «el teólogo no tendría una disposición mejor que la de una viejecita».

He aquí de nuevo a nuestra *vetula*, esa beata desdentada que parece sostener su rosario como un talismán contra el mal de ojo y tragar la hostia como

un comprimido de aspirina. A los ojos de Jesús no es menos que la amada del Cantar de los Cantares. Ella dice «*le bon Dieu*» (el buen Dios), en lugar de decir solamente Dios; como el teólogo, y más que él, cree todavía en el diablo.

Ya he hecho la analogía entre la religión y el teatro griegos, mencionando que dicho teatro opone tragedia y comedia tal y como esa religión opone lo sapiente y lo popular. Sin embargo, al igual que la Revelación abre la vía al «*más-que-erudito-popular*», de la misma manera el teatro cristiano (uno de cuyos representantes más fuertes es el del Siglo de Oro español) inventa el «*más-que-tragicómico*». La analogía no es solo de secuencialidad, sino también analogía por causa y efecto. Las *comedias nuevas* y los *autos sacramentales* de Lope, Tirso o Calderón son expresiones a la vez literarias y populares de la fe católica. Los *autos* y *comedias de santos* se representaban precisamente el día del *Corpus*. Y los censores eclesiásticos de entonces no perdieron la oportunidad de criticar ese teatro como se critica la piedad popular.

Las polémicas en torno a lo que llamamos la *preceptiva dramática* no cesaron nunca entre 1570 y 1750, con ciertos periodos de tregua, sobre todo bajo Felipe IV. Se convocaba cada vez a Tertuliano, san Cipriano, san Agustín, como si no hubiésemos salido del circo romano. Se sospechaba que pintar las pasiones pudiese corromper la moral de las jóvenes.

En el año 1600, en su *Excelencias de la virtud de la Castidad*, el religioso José de Jesús María estima que «*la comedia destruye la honestidad de la república*». A esto responde un cierto Melchor de Cabrera y Guzmán en una *Defensa por el uso de la comedias y súplica al Rey nuestro para que se continúen*: (dice) «*La comedia es entretenimiento, no sólo lícito, sino necesario a la conservación de la república y reino*».

En una de sus obras maestras, *La gran comedia del mágico prodigioso*, escrita en 1637 para la celebración del *Corpus* en la ciudad de Yepes, Pedro Calderón de la Barca pone en escena el martirio de san Cipriano y santa Justina de Antioquía, a comienzos del siglo IV, y hace ver con esta ocasión la superación de la contrariedad pagana entre religión sapiente y religiosidad popular. Como en toda buena *comedia nueva*, la intriga se desdobra entre los personajes de la nobleza y los personajes del pueblo. Está la intriga del héroe, Cipriano, más bien trágica, y la de sus dos ayudantes, Moscón y Clarín, más bien cómica. Al comienzo de la obra, Cipriano aparece como estudiante pagano, que se retira lejos de una fiesta pública en honor de un nuevo templo consagrado a Júpiter. Él prefiere estar solo, en el bosque, meditando una palabra de Plinio sobre los atributos divinos, antes que mezclarse a la multitud supersticiosa. Critica el politeísmo y parece estar en el umbral de reconocer al Dios único. La situación corresponde muy bien a esa fosa que evocaba antes entre los dioses del pueblo y el Dios de los filósofos.

Mientras tanto, llega el demonio. Teme que Cipriano descubra al Dios de la Biblia. Y además quiere hacer caer a una joven cristiana, Justina, que se ha

decidido a consagrar su virginidad. Para matar dos pájaros de un tiro, intenta que Cipriano se vuelva irracional excitando en él la pasión por Justina, pasión que pretende fomentar enseñándole magia y adivinación. Cipriano, como otro Fausto, va pues a oscilar del racionalismo a la brujería. Esta oscilación, como ya lo he sugerido, es típica del hiato pagano entre filosofía y vida ordinaria. Las ideas demasiado abstractas no logran adaptarse a lo cotidiano, especialmente la pasión por una mujer, a pesar de que se pase de un extremo a otro: el sabio escéptico se abandona fácilmente a todas las supersticiones, con tal de encandilar a su hermosa doncella.

Pero el demonio ha cometido el error de apostar por el amor, como si *eros* fuese enemigo de *ágape*. Es esta la bisagra de la conversión: aquel que ama empieza queriendo violar a la otra, pero, si ama verdaderamente, acaba por renunciar a toda coacción, porque lo que quiere es al otro en cuanto otro, y la libre reciprocidad del amor.

Cipriano descubre su esclavitud. Se ve a sí mismo y ve que ha caído tan bajo que no tiene más remedio que ponerse en manos de una divina misericordia. Aquel que ha vendido su alma al Diablo no puede más que esperar la redención de Cristo. Lo declara delante del gobernador de Antioquía, mientras que este último se había resuelto a matar a todos los cristianos. Se siente indigno del perdón (lo que lo hace aún más digno): «¿Habrás para mí perdón? [...] ¿Cómo, si el alma he entregado al demonio mismo en precio de tu hermosura?». Y Justina le responde: «No tiene tantas estrellas el cielo, tantas arenas el mar, tantas centellas el fuego, tantos átomos el día, ni tantas plumas el viento, como Él perdona pecados». Ambos se unirán en verdaderas nupcias de sangre, las del martirio.

EL RIESGO DE LA ENCARNACIÓN

Si me he detenido en la intriga del *Mágico prodigioso* (título que parece designar antes al demonio, después a Cipriano, para revelarse, en la última réplica, como un nombre de Dios), es porque nos indica claramente por qué el cristianismo supera la contrariedad pagana entre religión filosófica y religiosidad popular: la sabiduría cristiana es una sabiduría del amor, y de un amor que es locura para los paganos, y fracaso para el demonio: «*Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito*» (Jn 3, 16). El abajamiento de este amor brota de más alto que las elevaciones de nuestra teología. He aquí por qué la piedad popular —la sabiduría de los niños chicos¹ y de las viejecitas— puede prevalecer sobre la sabiduría de los sabios.

1. Typique en Andalousie pour dire petits enfants. En Castille on dirait «niños pequeños».

En un *auto sacramental* titulado *El pleito matrimonial del Cuerpo y el Alma*, escrito, como siempre, para la fiesta del Santo Sacramento, Calderón hace hablar al Pecado en persona, es decir, al Diablo. Este testimonia su asco profundo por la naturaleza humana, que mezcla el espíritu y la materia, y después su indignación mayor aún al ver al Verbo eterno desposar esa naturaleza. Engañando a su propia envidia, adula al Alma para que se ensoberbezca y rechace su condición carnal:

Y siendo, otra vez lo digo,
tan bella y noble criatura
que su solar es la mente
de Dios, de donde su justa
omnipotencia la cría,
se la dan a que se infunda
en el informe embrión
de un cadáver sin figura
ni forma hasta aquel instante
que ella le anima y le ilustra;
al Cuerpo: un tosco villano
hecho de una masa impura,
lodo de saliva y tierra,
de tan bárbara, tan ruda
naturaleza él por sí
que sin ella acción ninguna
tiene, ni hay cosa que alcance
ni materia que discurra.

La puesta en escena llega hasta el punto de presentar la infusión del alma espiritual en el cuerpo como una violación, porque el cuerpo animal, al recibirla, le comunica también la corrupción del pecado original. Hubiéramos preferido evitar eso. Hubiéramos preferido que el alma se quedase pura y sin mancha, tal y como salió de las manos del Creador. Además, nosotros deseamos que la religión no sea deformada por la religiosidad popular con sus entusiasmos sincréticos, sus fervores supersticiosos, sus danzas entre Nuestra Dama y la Dama Duende, sus corridas que confunden el sacrificio de Cristo con la estocada del toro.

Pero tal deseo de separar la fe sin defecto de una religiosidad vulgar nos remite a la tentación de separar el alma inmortal y el cuerpo herido. Es el deseo de un diablo que, en nombre de una compasión destructora o de un falso rigor, nos lleva a rechazar la aventura peligrosa de la baba y el barro, y que preconiza el aborto.

Esta aventura peligrosa es el riesgo mismo de la Encarnación. Como dice Bernardo de Claraval en su tercer sermón para la vigilia de la Natividad: «Grande es su potencia, pero más admirable aún su misericordia, puesto que

aquel que podría haber solamente proveído [a nuestras necesidades], ha querido también venir [en persona]». Al no hablarnos directamente desde las lejanías del cielo, al hacerse carne, al confiar a pobres sacerdotes de carne el empeño de anunciar su Buena Nueva y de administrar sus sacramentos, al ofrecer a la carne de un pueblo ser su Cuerpo místico, Dios ha asumido el riesgo de todas las distorsiones y de todos los malentendidos, pero ese riesgo está a la medida de su misericordia, que ha querido descender al fondo de nuestras miserias, y transfigurarlas desde dentro.

Este largo rodeo es para entender mejor lo que dice Juan Pablo II en su Carta apostólica *Vicesimus Quintus Annus* (n. 18): «Esta piedad popular no puede ser ignorada ni tratada con indiferencia o desprecio [...] pero tiene necesidad de ser evangelizada continuamente, para que la fe que expresa llegue a ser un acto cada vez más maduro y auténtico. [...] Una pastoral litúrgica auténtica sabrá apoyarse en las riquezas de la piedad popular, purificarlas y orientarlas hacia la liturgia como contribución de los pueblos».

Riquezas y riesgos, he aquí la proliferación de la piedad popular: ¡esa piedad que recoge los frutos más jugosos y llenos de pepitas, las sandías de la Encarnación! Y es por eso —para conservar esas riquezas tan vivas, asumiendo, como en una carrera, el riesgo de la caída, pero esforzándose por no caer— que hace falta que sean purificadas sin cesar y orientadas.

Esta constatación me hace volver al *Pleito matrimonial* de aquel que, «sobre el gran teatro del mundo», comenzó como dramaturgo barroco para acabar como terciario franciscano, hasta sumergir su biografía en el silencio. En el fondo, la práctica religiosa perfectamente ortodoxa y la religiosidad popular están en una relación análoga a la que une la ceremonia del matrimonio y el acto carnal. En el día de la boda, los consentimientos se intercambian según las formas de la Iglesia. En la noche de bodas, los cuerpos se abandonan al abrazo, mezcla de posesión y desposesión, de voluptuosidad y angustia, de desnudez erótica y de despojo ético. Las bocas que habían pronunciado tan bien las palabras sacramentales pierden el sentido de la articulación para asemejarse al mugido de la bestia. Es, sin embargo, este acto carnal el que especifica la unión del hombre y la mujer. Es a él al que apunta la liturgia matrimonial en vestido inmaculado.

Este acto siempre está siempre mezclado con la concupiscencia. En él, la razón queda fácilmente sumergida por la pasión. Corre siempre el riesgo de la desviación y de la impureza. Tiene pues necesidad de ser re-evangelizado sin cesar, orientado, purificado, pero no por ello es menos esencial, se encuentra en el fundamento mismo de nuestro poder más increíble: el poder de engendrar, es decir, de ofrecer a Dios nuevas personas a las que amar.

Es el momento, para concluir, de volver a la *copla* de mi introducción. Nuestro oído, espero, ha ahondado lo suficiente como para acoger este *cante jondo*. El que habla aquí quiere estar con su amada como los pies del Señor

en cruz, uno sobre el otro, remachado por un pequeño clavo. A este voto burlesco, casi impío, no le falta una seriedad equivalente. El *cantaor* acarrea estos versos en una melodía que es también una queja, en la cual el deseo parece unirse al luto.

Siendo yo de origen sefardí oigo en esos acentos la oración de la sinagoga. Y en ese flamenco que fuerza a la bailaora a golpear a su alrededor el suelo con sus talones oigo ese martillo que incrusta los tres clavos en los cuatro miembros del Salvador. ¿Acaso habría yo de amordazar esta expresión popular por que podría resultar chocante a oídos puritanos? ¿Debería prohibirse la audacia de las *coplas andaluzas* para contentarse con cánticos etéreos que hayan recibido la aprobación eclesiástica?

No, tales *coplas* son el signo de una fe que sigue viva, hasta la quemadura. Son lo profano popular que brota de la piedad popular, la cual brota a su vez, como los labios carnosos de un beso, de la loca sabiduría de la Encarnación.

Étant d'origine sépharade, j'entends dans ses accents la prière de la synagogue. Et, dans ce flamenco qui force la danseuse à frapper autour de lui le sol de ses talons, j'entends ce marteau qui enfonce les trois clous dans les quatre membres du Sauveur. Vais-je bâillonner cette expression populaire parce qu'elle pourrait choquer de prudes oreilles ? Doit-on interdire l'audace des coplas andaluzas pour se contenter de cantiques éthérés, qui ont reçu l'approbation ecclésiastique ?

Non. De telles coplas sont le signe d'une foi encore vive, jusqu'à la brûlure. Elles sont le profane populaire issu de la piété populaire, elle-même issue, comme les lèvres pulpeuses du baiser, de la folle sagesse de l'Incarnation.

Ponencia 9

Hacer presente el amor de Dios en medio de su pueblo

HERMANA MARÍA DEL REDENTOR DE LA CRUZ
Superiora de la Comunidad de Roma de las Hermanas de la Cruz

INTRODUCCIÓN

Hacer presente el amor de Dios en medio de su pueblo. Imposible describir mejor en tan pocas palabras la misión que Dios inspiró a santa Ángela de la Cruz para ponerse al servicio de los últimos, y que tanto nos recuerda esa frase del Evangelio: «Amaos unos a otros como yo os he amado» (Jn 13, 34), que fue como la plataforma de arranque para santa Ángela de la Cruz, desde donde se lanzó a amar con locura a Dios y a sus hermanos, los pobres, hasta el extremo. Invitada a crucificarse frente a su Señor; enfrente y muy cerca, comprendió que una religiosa retirada del mundo, es decir, contemplativa, llenaba la primera parte de sus deseos; «pero ¿y mis hermanos los pobres, que tanto los amo? Yo no los puedo abandonar. Mi Dios hecho hombre por ellos y derramando hasta la última gota de su sangre, pues yo, a imitación suya, aunque nada les pueda dar, tendré el consuelo de llorar con ellos y sentir sus penas»¹. Y bien sabemos que estas palabras suyas no fueron una teoría, sino la demostración plena de un vivir día a día dando la vida por sus hermanos, los pobres y abandonados.

Jesús nos ha pedido solemnemente que escuchemos en el corazón su mandamiento: amarnos unos a otros como Él nos ha amado. Esto implica que

1. J. M. JAVIERRE, *Escritos íntimos*, Madrid 2006, 298.

la Iglesia, Pueblo de Dios, tiene como ley fundamental la ley del amor, amor a Dios y amor al prójimo según el mandamiento nuevo que Él nos dejó. Un amor que tiene dos direcciones: hacia dentro de la comunidad cristiana, potenciando y fortaleciendo la fraternidad, la vida en común, el amor afectivo y efectivo entre todos los que formamos parte de la familia de Jesús. Y hacia fuera, dando testimonio del amor gratuito y universal con que el Padre ama a todos en su Hijo, y de manera preferente a los más necesitados, independientemente de la raza, nación o religión de la que sean. Esto ha sido algo inherente a la condición de los discípulos de Cristo. Dios ama porque Dios es amor. Solo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios.

Así lo hemos entendido al elaborar esta ponencia en la celebración del II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular, relativa a hacer presente el amor de Dios en medio de su pueblo. Deseamos que, con ella, a través de nuestra reflexión teológica, podamos contribuir modestamente a fomentar y a estimular en todos las actitudes de gratuidad, de participación y de responsabilidad y solicitud solidaria en favor de los pobres de hoy y las nuevas pobreza. Y especialmente para motivar la colaboración en el proyecto de la Obra Social de este congreso «Centro de Noche», que tiene como fin apoyar el trabajo que se realiza desde los proyectos de atención en la calle a personas sin hogar, atendiendo las necesidades básicas, que implican las derivadas de la pernocta, higiene personal y ropería.

1. MIRAR LA REALIDAD HISTÓRICA DESDE EL EVANGELIO

Cuantos creemos en Dios y en la Buena Noticia de Jesucristo, contenida en su Evangelio, no podemos dar la espalda a la amarga realidad de la pobreza. Está en juego «la dignidad de la persona humana, cuya defensa y promoción nos ha sido confiada por el Creador y de la que rigurosa y responsablemente son deudores los hombres y mujeres de cada coyuntura histórica»².

Esta referencia a Jesús y al Evangelio, que Él anuncia como Buena Noticia para los pobres, es absolutamente necesaria para descubrir el auténtico y pleno sentido de la acción caritativo-social de la Iglesia y de los cristianos. Lo es también el conocimiento de la realidad de la pobreza en nuestro contexto histórico, si queremos servir a los pobres concretos que hoy tenemos con nosotros.

2. SAN JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 30 de diciembre de 1987, n. 47; Cf. DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dignitas infinita sobre la dignidad humana*, 8 de abril de 2024, nn. 36-37; 66.

1.1. Los pobres de hoy y las nuevas pobreza

Partiendo de la realidad inmediata que nos rodea³, la pobreza tiene el rostro de familias que se ven obligadas a abandonar su tierra para buscar formas de subsistencia en otros lugares; huérfanos que han perdido a sus padres o que han sido separados violentamente de ellos a causa de una brutal explotación; ancianos olvidados por sus familias, pero que ahora se han convertido en alivio económico de muchas de ellas; jóvenes en busca de una realización profesional; personas que sufren la guerra, torturas y encarcelamientos; víctimas de tantas formas de violencia, desde la prostitución hasta las drogas, y humilladas en lo más profundo de su ser; los inmigrantes, víctimas de tantos intereses ocultos; familias que sufren la crisis rural y del mar; numerosas personas marginadas y sin hogar que deambulan por las calles de nuestras ciudades, que vemos con frecuencia en los vertederos recogiendo el producto que otros desechan, para encontrar algo de comer o con qué vestirse⁴.

Al ser tantos los componentes de las situaciones de pobreza, así como tan relativos según los niveles de desarrollo en las diversas etapas de la historia y en los diferentes países y culturas, no es de extrañar que resulte difícil dar una definición precisa de la pobreza que pueda servir en todos los casos y situaciones. Además, es un hecho evidente que aun dentro del mundo de los pobres se dan diferentes niveles de pobreza. Entre los grados que se pueden establecer dentro de la pobreza, dos de ellos pueden considerarse como básicos: el de la pobreza extrema, equivalente al concepto de pobreza grave de la Comunidad Europea, y el de pobreza moderada o relativa. Ambos constituyen el colectivo social que está más allá del umbral de la pobreza, y ambos van unidos más o menos al concepto de exclusión social. Pero también en el mundo de los ricos existen bolsas de pobreza, donde tiene lugar la miseria y la marginación. Por ceñirnos a España solamente, recordemos de entrada la sangrante paradoja de que mientras el país en su conjunto es cada vez más rico, aumenta al mismo tiempo el número de pobres⁵.

En la edición de 2023 de los indicadores Urbanos del Instituto Nacional de Estadística (INE), enmarcados en el proyecto europeo *Urban Audit* sobre

3. Cf. FRANCISCO, *Mensaje I Jornada Mundial de los Pobres*, 19 de noviembre de 2017, n. 5; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, LXXXIII Asamblea Plenaria, Reflexiones en torno a la «eclesialidad» de la acción caritativa y social de la Iglesia, *La caridad de Cristo nos apremia*, 25 de noviembre de 2004, nn. 10-15.

4. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Documento de reflexión de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Iglesia y los Pobres*, 21 de febrero de 1994, 2-3; CV Asamblea Plenaria, Instrucción pastoral, *Iglesia, servidora de los pobres*, 24 de abril de 2015, nn. 3-11; FRANCISCO, *Mensaje III Jornada Mundial de los Pobres*, 17 de noviembre de 2019, n. 2; J. A. SAIZ MENESES, Carta pastoral 'Mira, hago nuevas todas las cosas' (Ap 21,5), Sevilla, 2022, 19-39.

5. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iglesia y los Pobres*, nn. 4 y 6.

las condiciones de vida en las ciudades de la Unión Europea, el Polígono Sur y Los Pajaritos de la ciudad de Sevilla aparecen, un año más, como los barrios más pobres de España. Sevilla es la ciudad con más barrios pobres de España. Córdoba tiene tres zonas en esta lista, mientras que Madrid y Alicante cuentan con dos zonas cada una. Según el INE, este estudio se hizo con los datos recogidos en 2020 en todas las ciudades de más de 250 000 habitantes.

1.2. La pobreza espiritual

Además de las referidas pobreza anteriores, hay otra menos visible, pero más honda, la pobreza espiritual, que afecta a nuestro tiempo y que trae consigo serias consecuencias personales y sociales. Esta pobreza se hace evidente en la indiferencia religiosa, el olvido de Dios, la ligereza con que se cuestiona su existencia, la despreocupación por las cuestiones fundamentales sobre el origen y destino trascendentes del ser humano, que influyen en el talante personal y en el comportamiento moral y social del individuo.

Los pobres también están necesitados de nuestra solicitud espiritual. Comprobamos con dolor que «la peor discriminación que sufren es la falta de atención espiritual. La inmensa mayoría de los pobres tiene una especial apertura a la fe; necesitan a Dios y no podemos dejar de ofrecerles su amistad, su bendición, su Palabra, la celebración de los Sacramentos y la propuesta de un camino de crecimiento y de maduración en la fe. La opción preferencial por los pobres debe traducirse principalmente en una atención religiosa privilegiada y prioritaria»⁶.

¡No se imaginan! Cuántas veces experimentamos, en el trato con ellos, cómo Dios entra en sus vidas solamente al constatar que nos hacemos como ellos, que curamos sus heridas, que tocamos su carne dolorida. Bastan estos gestos para que se abran, dejando entrar la acción de la gracia, y transformándose en hombres nuevos. Pienso, por ejemplo, en Pippo (Filippo), cuando entramos por primera vez a su casa, plagada de suciedad y de insectos, reñendo de todo lo que supiera a Dios y a la Iglesia. Cómo bastó el pequeño gesto de arrodillarnos a sus pies para lavárselos; pies abandonados de años y años, tan deformados que junto al bienestar del agua que los transformaba fue como si en su vida renaciera la esperanza y las ganas de vivir. En pocos días Pippo era un hombre vencido totalmente en manos de Dios, como niño pequeño en los brazos de su madre. Así lo vimos morir: con la sonrisa en los labios y bendiciendo a Dios⁷.

6. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013, n. 200. Cf. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Cuaresma 2006*, 29 de septiembre de 2005.

7. Experiencia vivida por las Hermanas de la Cruz de la Comunidad de Roma.

Santa Ángela de la Cruz y el beato José Torres Padilla, nuestros fundadores, fieles al ejemplo de pobreza de Cristo, pusieron nuestro Instituto al servicio de los pobres más pobres, los desheredados, los marginados, para llevarlos a Cristo. Santa Ángela buscaba que la Compañía de la Cruz estuviera instalada «dentro de la pobreza», no ayudando desde fuera, sino viviendo las condiciones existenciales propias de los pobres, haciéndose pobre con los pobres⁸. Así, piensa que ella y sus hijas pertenecen a la clase de los trabajadores, de los humildes, de los necesitados, «son mendigas que todo lo reciben de limosna»⁹.

Cristo y los pobres están en lo más profundo del corazón de santa Ángela de la Cruz. Nunca en su actividad espiritual y apostólica los pierde de vista. La contemplación de Cristo la lleva a los pobres y en los pobres ve a Cristo. Inseparablemente Cristo y los pobres son su razón de ser. De ahí que desee ser continuadora de Cristo en la evangelización de los pobres. Así podemos entender la fuerza que tenían aquellas palabras suyas escritas en su cuenta de conciencia al padre Torres: «siento tanto amor hacia los pobres, sea cual fuere su necesidad, que parece que mi corazón se multiplica para ser entero para cada uno de los pobres que se ven necesitados, y me ocupo de sus penas como mías»¹⁰.

2. FUNDAMENTOS DE LA ACTIVIDAD CARITATIVA-SOCIAL EN LA IGLESIA

La descripción que acabamos de hacer de la pobreza no puede reducirse a una fría constatación de la realidad. Todo aquel que tenga una actitud humanitaria y solidaria puede descubrir detrás de cada situación la existencia de seres humanos, de su especie y de su sociedad, que carecen día a día aún de lo más elemental para poder vivir con un mínimo de dignidad o, simplemente, para poder subsistir.

Por ello, la perspectiva de la fe hace que un análisis de la situación se convierta para la Iglesia en una exigencia que la impulsa, sin excusa posible, a comprometerse a trabajar en el mundo en favor de los pobres desde los sólidos fundamentos de carácter teológico, cristológico, pneumatológico, eclesiológico y escatológico.

8. El próximo año, nuestro instituto religioso celebrará el 150 aniversario fundacional, que tuvo lugar el 2 de agosto de 1875. En la primera biografía publicada sobre el padre José Torres Padilla, el autor, en el capítulo IV, hace una breve semblanza sobre santa Ángela de la Cruz, con objeto de enmarcar el momento histórico en el que el padre Torres la conoció. A partir de ahí, desarrolla la génesis histórica de la fundación de nuestro Instituto religioso, destacando la figura de santa Ángela de la Cruz como fundadora y la del padre Torres como cofundador. Cf. T. LEÓN MUÑOZ, *Padre José Torres Padilla. Apóstol de la caridad*, Madrid, 2021, 93-122.

9. Cf. SAN JUAN PABLO II, Homilía en la misa de beatificación de sor Ángela de la Cruz, Sevilla, 5 de noviembre de 1982, n. 3.

10. J. M. JAVIERRE, *Escritos íntimos*, 267.

2.1. Fundamento teológico

Dios escucha a los pobres que claman a Él y es bueno con aquellos que buscan refugio en Él con el corazón destrozado por la tristeza, la soledad y la exclusión. Escucha a todos los que son atropellados en su dignidad y, a pesar de ello, tienen la fuerza de alzar su mirada al cielo para recibir luz y consuelo. Escucha a aquellos que son perseguidos en nombre de una falsa justicia, oprimidos por políticas indignas de este nombre y atemorizados por la violencia; y aun así saben que Dios es su Salvador. Nadie puede sentirse excluido del amor del Padre, especialmente en un mundo que con frecuencia pone la riqueza como primer objetivo y hace que las personas se encierren en sí mismas¹¹. A partir de esta cercanía, concreta y tangible, comienza un genuino itinerario de liberación: «Cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad; esto supone que seamos dóciles y atentos para escuchar el clamor del pobre y socorrerlo»¹².

Es impresionante ver cómo el Señor regaló a santa Ángela un carisma siempre actual, porque, como dijo nuestro Señor «a los pobres siempre lo tendréis con vosotros» (Mt 14, 7). Ella, no se contenta con que sus hijas vayan a las casas de los pobres, sino que el dolor y la necesidad del hermano lo lleva vivo, latente en su corazón. Y quiso dejarnos bien claro aquel amoroso y precioso aviso, cuando escribió: «La campanilla de la puerta, siempre que se oiga, nos debe recordar el clamor de nuestros hermanos pidiéndonos que abramos nuestro corazón y derramemos nuestra caridad para aliviarlos, y cuando no se pueda de otra manera animarlos a padecer con la esperanza del reino»¹³.

2.2. Fundamento cristológico

La Encarnación del Verbo de Dios es por sí misma, de manera radical y esencial, el empobrecimiento de Dios. Jesús de Nazaret, el Hijo muy amado del Padre, en el que tiene sus complacencias, es el pobre por antonomasia, el existencialmente pobre, el vaciado —*kénosis*—, el abandonado por Dios a la vida humana que será su muerte, y el abandonado por sí mismo a la voluntad del Padre y a la voluntad de los hombres¹⁴.

11. Cf. FRANCISCO, *Mensaje II Jornada Mundial de los Pobres*, 18 de noviembre de 2018), n. 1.

12. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 187. Cf. S. RAMÍREZ, *La esencia de la caridad*, Salamanca, 1978; F. GARCÍA CADIÑANOS, «Evangelii gaudium: una Iglesia pobre y para los pobres», *Salmanticensis*, 61, 2014, 274-479.

13. J. M. JAVIERRE, *Escritos íntimos*, 325.

14. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iglesia y los Pobres*, n. 21. Cf. SAN JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, n. 9.

Este pobre de Yahvé, que es el pobre más grande de toda la historia del Pueblo de Dios, manifiesta un amor preferencial a los pobres y a los oprimidos. Tanto, que les concederá un título especial: ser sus representantes, sus delegados, sus presencias en la calle y en el mundo. Podríamos decir que Jesús nos dejó como dos sacramentos de su presencia: uno, sacramental, al interior de la comunidad: la Eucaristía; y el otro existencial, en el barrio y en el pueblo, en la chabola del suburbio, en los marginados, en los enfermos de sida, en los ancianos abandonados, en los hambrientos, en los drogadictos...¹⁵. Allí, como nos dice santa Ángela de la Cruz, está Jesús con una presencia dramática y urgente, llamándonos desde lejos para que nos aproximemos, nos hagamos prójimos del Señor, para hacernos la gracia inapreciable de ayudarnos cuando nosotros le ayudamos. «Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos, a prestarles nuestra voz en sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos»¹⁶. Los pobres, dice el papa Francisco, de cualquier condición y de cualquier latitud nos evangelizan, porque nos permiten redescubrir de manera siempre nueva los rasgos más genuinos del rostro del Padre¹⁷.

No podemos dejar pasar por alto estos renglones de oro, donde santa Ángela desvela con firmeza todo lo que el Señor le metió en su corazón a sangre y fuego. Escribe:

Nosotras, el fin que nos proponemos es hacernos pobres con el pobre para ganarlo a Dios, y los pobres están tan oscurecidos que nadie se ocupa de ellos. Pues así debemos ser nosotras: estar tan escondidas y oscurecidas que nadie se ocupe de nosotras. Y trabajar debajo de tierra es entrar en una casa de vecino, y en el último lugar hay una tísica o un enfermo o enferma con otra enfermedad contagiosa, que nadie se ocupa y moriría solo y desamparado si no fuera por las Hermanas. Estas entran, le asisten, le dan alimento; algunos se aperciben y les llama la atención que laven la ropa, limpien el suelo, curen las llagas y hagan cosas repugnantes sin que les mueva ni el interés ni el cariño, ni aún siquiera el conocimiento porque nunca lo habían visto. Muere la enferma, los tres o cuatro que lo han presenciado quedan edificados, muchos de éstos confiesan después de hacer muchos años que no lo hacían. Eso es trabajar debajo de tierra; porque a los pocos días se acaban las impresiones y nadie se acuerda de aquello más que Dios por quien se ha hecho¹⁸.

15. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *ibid.*, n. 22. Cf. FRANCISCO, *Mensaje V Jornada Mundial de los Pobres*, 14 de noviembre de 2021, n. 3.

16. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 198.

17. Cf. *ibid.*, nn. 198-199.

18. Escritos de santa Ángela para uso privado de las Hermanas de la Compañía de la Cruz, *Herencia de Madre*, Sevilla, 294-295.

2.3. Fundamento pneumatológico

Los Evangelios nos presentan a Jesús, el enviado del Padre, el Hijo único de Dios, como el servidor, como aquel que no ha venido a ser servido sino a servir (cf. Lc 22, 27). A lo largo de su vida, en su relación con los pobres, con los enfermos, con los marginados y los pecadores, Jesús se nos muestra como el hombre que vive para los demás, cumpliendo su discurso programático en la sinagoga de Nazaret: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungiendo, me ha enviado para anunciar la buena noticia a los pobres, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos, y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4, 21). Él encarna perfectamente la figura del siervo de Yahvé, que profetizara Isaías y cuyo oráculo se apropia en Nazaret. Algunos comentaristas piensan que Jesús en las palabras «hoy se cumple esta Escritura en mí» (Lc 4, 21), no piensa únicamente en su persona, ni limita el cumplimiento de la Escritura al tiempo de su propia existencia histórica. La mirada de Jesús es más dilatada: abarca el tiempo de la Iglesia. El Señor piensa también en nosotros los cristianos, sus seguidores, que a lo largo de la historia deberemos cumplir este Evangelio, esta buena noticia, al servicio de los pobres, los rotos por mil heridas físicas o morales, los enfermos, los presos, los mendigos y transeúntes, los inmigrantes¹⁹ o los que sufren por cualquier causa²⁰.

Los seguidores de Jesús debemos dejarnos mover, inspirar y orientar por el Espíritu Santo, si queremos vivir, crecer y madurar como cristianos, llamados a la perfección de la santidad. Por lo mismo, nos sentimos misioneros de la misión principal de Cristo, que fue —y sigue siendo en nosotros— la de anunciar el Evangelio a los pobres, liberar a los oprimidos y curar a los enfermos.

2.4. Fundamento eclesiológico

Sobre el referido fundamento pneumatológico se asienta la «*eclesiología del servicio*» del Concilio Vaticano II, que en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual nos dice: «No impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna. Solo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo,

19. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Exhortación pastoral *Comunidades acogedoras y misioneras. Identidad y marco de la pastoral con migrantes*, Madrid 2024, 1-68; J.A. SAIZ MENESES, Carta pastoral «Fui forastero y me hospedasteis», en *Iglesia en Sevilla*, n. 394 (semana del 10 de junio al 6 de julio de 2024), 3.

20. Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, n. 36. J. J. ASENJO PELEGRINA, Carta pastoral «Caritas Christi urget nos», 1 de septiembre de 2020, en *Orientaciones Pastorales diocesanas* (2016-2021) Sevilla, 10-11.

quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no juzgar, para servir y no para ser servido»²¹. Este debe ser el estilo de todos los miembros de la Iglesia, pues estamos llamados a continuar el ministerio del Señor de servir a los hermanos.

La misma historia de la Iglesia nos confirma esta verdad fundamental de la fe cristiana: el estilo de todos los miembros de la Iglesia es continuar el ministerio del Señor de servir a los hermanos. Cuando individual o comunitariamente la Iglesia y los cristianos vivían con entrañas de misericordia preocupados y entregados a los pobres, desprendiéndose de las riquezas propias para remediar la indigencia ajena, han florecido los santos, los grandes misioneros, los carismas de todas clases, la alegría espiritual y la caridad, la paz y la esperanza, y el Evangelio era más y mejor anunciado, y generalmente más creíble y más creído. Se podrían poner innumerables ejemplos de toda la historia de la Iglesia. Por poner uno solo, recordemos que en la Iglesia española del siglo XIX, pobre en tantos aspectos, hubo muchas vidas heroicas, mucha santidad. Nuestro Siglo de Oro ha sido calificado, no sin razón, como «el siglo de los santos». Sin embargo, si tenemos en cuenta el número de cristianos españoles elevados al honor de los altares, sin contar aquellos cuyos procesos están abiertos, el verdadero siglo de los santos en nuestra historia es el siglo XIX. Baste enumerar algunos nombres: san Antonio María Claret, santa María Micaela del Santísimo Sacramento, santa Teresa Jornet, santa Soledad Torres Acosta, santa Rafaela María del Sagrado Corazón, santa Vicenta María López Vicuña, santa Ángela de la Cruz, san Enrique de Ossó, san Francisco Coll, santa Joaquina Vedruna, el beato Manuel Domingo y Sol, el beato Marcelo Spínola o el beato José Torres Padilla, que ha sido beatificado el pasado 9 de noviembre. La lista sería interminable, y tanto más digna de ser valorada por las circunstancias, no pacíficas ni favorables, en que se santificaron inaugurando apostolados inéditos y viviendo heroicamente la mortificación, la abnegación, la vida de oración, el trabajo intenso..., lo que explica tanta fecundidad apostólica en tantas vidas entregadas al servicio de Dios y de los hermanos²².

Esta misión fundamental de la Iglesia hacia los pobres supone una permanente conversión, volcarnos, vaciarnos todos juntos hacia el lugar teológico de los pobres, donde nos espera Cristo para darnos todo aquello que necesitamos para ser verdaderamente su Iglesia, la Iglesia santa de los pobres y para los pobres. De aquí la necesidad de conocer, vivir y compartir el mundo de los pobres.

21. Constitución pastoral, *Gaudium et spes*, n. 3.

22. T. LEÓN MUÑOZ, *Padre José Torres Padilla*, 27-28. Cf. F. GARCÍA CADIÑANOS, «Evangelii gaudium», 479-480; L. J. F. FRONTELA, «La misericordia, rostro de las congregaciones religiosas nacidas en el siglo XIX», *Revista de Espiritualidad*, 75, 2016, 369-410.

2.5. Fundamento escatológico

La Sagrada Escritura nos recuerda que Dios escucha con gran misericordia «el grito de los pobres» (Ex 3, 7-9; cf. Sal 9, 13; Is 61, 1). La Iglesia de Dios, habitada y movida por su Espíritu, debe avivar en ella su amor misericordioso hacia los pobres, escuchando su llamada y prestando su voz a los que no tienen voz.

Hay que destacar que las palabras de condena de Cristo en el Evangelio no van directamente dirigidas a los causantes del mal que padecen los pobres. Lo que condena es el pecado de omisión, el desinterés ante los necesitados de ayuda, como en la alegoría profética del juicio final, o en la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro (cf. Mt 25, 42-45; Lc 16, 19-31). Ignorando al pobre que sufre hambre, que está desnudo, oprimido, explotado o despreciado, es al mismo Cristo al que desatendemos y abandonamos.

De aquí que el encuentro con el pobre no pueda ser para la Iglesia y el cristiano meramente una anécdota intrascendente, ya que en su reacción y en su actitud se define su ser y también su futuro, como advierten tajantemente las palabras de Jesús. Por lo mismo, en esa coyuntura quedamos todos, individuos e instituciones, implicados y comprometidos de un modo decisivo. La Iglesia sabe que ese encuentro con los pobres tiene para ella un valor de justificación o de condena, según nos hayamos comprometido o inhibido ante los pobres²³.

En uno de los escritos del beato José Torres Padilla, cofundador de nuestro Instituto religioso junto con santa Ángela de la Cruz, se menciona la misteriosa identificación de Jesús con sus predilectos, los pobres: Cuando servimos a los necesitados, servimos al Señor. Cuando vemos y tocamos a los pobres y enfermos estamos tocando la carne de Cristo, tomando sobre nosotros el dolor de los que sufren. Ellos, que son una viva imagen de Cristo pobre, serán los que clamarán a nuestro favor y no permitirán nuestra perdición el día del juicio²⁴.

Y esto, ¿cómo lo vivía santa Ángela? Para ella el enfermo era el mismo Cristo y de ahí esa preciosa costumbre que inculcó a sus hijas de besar las manos y los pies a los enfermos, al concluir su servicio con ellos. En ellos veía la presencia viva de Cristo. Y así lo vivía y así lo inculcaba a sus hijas. Cierta día en que las Hermanas estaban en la capilla, de retiro, llegó un aviso de un pobrecito grave. Y sor Ángela no lo dudó: sacó a nuestra hermana Juana de su retiro encomendándole que fuera urgentemente a asistirlo, pero sin desconectar

23. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iglesia y los Pobres*, n. 9.

24. Cf. J. TORRES PADILLA, Sermón en acción de gracias del establecimiento de las Hermanas de la Compañía de la Cruz en la solemne función celebrada en la Parroquia de San Martín, de Sevilla (11 de junio de 1876, domingo de la Santísima Trinidad), en documento 22 de la Copia Pública del Proceso diocesano sobre la vida, virtudes y fama de santidad del siervo de Dios José Torres Padilla.

de la presencia de Dios. Tan convencida iba la hermana que, al llegar a la casa del enfermo, ciertamente vio con asombro que era el mismo Cristo el que yacía en el lecho, cayendo de rodillas fuera de sí²⁵.

3. LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS, AL SERVICIO DE LOS POBRES

Después de haber analizado, en los apartados anteriores, los pobres de hoy y las nuevas pobrezas en la sociedad actual y los fundamentos teológicos de la actividad caritativo-social en la Iglesia, vamos a exponer ahora cuáles son los criterios de la acción caritativo-social de la Iglesia, con objeto de presentar, finalmente, los campos de acción caritativo-social, a través de los cuales se hace presente el amor de Dios en medio de su pueblo.

3.1. Criterios de acción caritativo-social de la Iglesia

Hasta la fundación del Estado moderno, en el mundo occidental era la Iglesia la encargada de atender todas las necesidades de los menesterosos, con albergues, hospitales, hospicios, comedores, escuelas, etcétera. El Estado social de hoy tiende a cubrir todos estos campos con los abundantes medios económicos que recauda de los contribuyentes, promoviendo así un trasvase de bienes que pretenden redistribuir de alguna manera la renta, disminuyendo así las grandes diferencias entre unas capas sociales y otras.

Ante esta realidad, el ejercicio caritativo-social de la Iglesia se fundamenta en una serie de criterios que son irrenunciables por su propia naturaleza y, por lo tanto, no pueden ser suplidos por ninguna institución. Veamos algunos de ellos.

3.1.1. Pertenece esencialmente a la constitución de la Iglesia

No se trata, por tanto, de una mera suplencia de aquellas necesidades que no estén atendidas por la Administración ni por la sociedad, sino de algo que brota de su mismo ser Iglesia, habitada y movida por el Espíritu Santo

25. Este hecho lo cuenta Hna. María del Salvador, y deja claro que «se limita a consignar sin calificarlo, puesto que no consta con evidencia su verdadero carácter». HERMANA MARÍA DEL SALVADOR, *Bosquejo Biográfico de Sor Ángela de la Cruz*, Madrid, 2012, 146-147. «a los pocos días de este hecho, cayó enferma de gravedad. Se había sentido mal y por seguir atendiendo sus quehaceres no echó mucha cuenta de la enfermedad, que cuando dio la cara estaba muy avanzada. Era tuberculosis. Durante casi dos meses sor Ángela se convirtió en su enfermera y la atendió con esmero, pero todo fue inútil. El 2 de julio murió». G. GAMITO, *Santa Ángela y la Sabiduría de la Cruz*, Madrid, 2024, 88-89.

para continuar la presencia y la misión de Cristo en el mundo, manifestando así el amor de Dios Padre a los hombres. Y esa misión la ejerce por tres caminos, que no son paralelos ni independientes, sino que están llamados a encontrarse porque se implican mutuamente. Así pues, la Iglesia cumple la misión de Jesús proclamando la Palabra, la Buena Noticia de salvación, y testimoniando cuanto cree y espera (*kerygma-martyria*), celebrando los sacramentos (*leiturgia*) y ejerciendo la caridad (*diakonía*). Estas tres acciones son inseparables²⁶.

Por lo tanto, para la Iglesia, la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia²⁷.

3.1.2. Ayudar a reemprender la vida con dignidad: promoción social y asistencia personal

Desde la Sagrada Escritura se constata que Dios responde siempre al grito de los pobres para curar las heridas del alma y del cuerpo, para restituir justicia y para ayudar a reemprender la vida con dignidad. La respuesta de Dios es también una invitación a que todo el que cree en Él obre de la misma manera, dentro de los límites humanos. Todos, como Iglesia, Pueblo de Dios, debemos acercarnos a los pobres, para que no piensen que su grito se ha perdido en el vacío. Probablemente es como una gota de agua en el desierto de la pobreza; y sin embargo puede ser un signo de cercanía para cuantos pasan necesidad, para que sientan la presencia activa de un hermano o una hermana. Lo que no necesitan los pobres es un acto de delegación, sino el compromiso personal de aquellos que escuchan su clamor. La solicitud de los creyentes no puede limitarse a una forma de asistencia —que es necesaria y providencial en un primer momento—, sino que exige esa «atención amante»²⁸, que honra al otro como persona y busca su bien²⁹.

Siguiendo el carisma de nuestro Instituto, el acompañamiento a las personas es básico en nuestra acción caritativa. Es necesario estar con los empobrecidos, hacer camino con ellos, y no limitarnos a dar a los empobrecidos, cubriendo solo sus necesidades básicas, sino, además, acercándonos a ellos,

26. Cf. J. J. ASENJO PELEGRINA, Carta pastoral «Caritas Christi urget nos», 11-12; BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, n. 25, a); P. J. CORDES, «'Deus caritas est'. Sobre la primera encíclica del Papa Benedicto XVI», en *Scripta Theologica*, 38, (2006/3), 971-981.

27. Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Directorio para el ministerio pastoral de los obispos *Apostolorum Successores*, 22 de febrero de 2004, n. 194.

28. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 199. Cf. F. GARCÍA CADÍÑANOS, «Evangelii gaudium», 488-492.

29. Cf. FRANCISCO, *Mensaje II Jornada Mundial de los Pobres*, n. 3.

tocando sus sufrimientos y compartiendo su dolor, buscando siempre la promoción integral de la persona, devolviéndoles la dignidad arrebatada y la confianza en sus propias capacidades.

Cuántas veces nos hace palpar el Señor con nuestras pobres manos estos resultados. Aún está viva en nuestra mente la historia de Elvia, madre de familia de tres hijos pequeños, consumida de cáncer en cama mientras el pobre marido se desesperaba buscando alguna solución. Los compañeros de oficina contaron la situación a las Hermanas de la Cruz y a partir de ahí todo cambió: en solo tres días Elvia abrió su corazón a las Hermanas: abandonaron la fe tras dejarse convencer por una secta que les quitó su libertad. El trato con las Hermanas y la gracia de Dios la llenó de esperanza, pidió la presencia de un sacerdote y no solo volvió a hacer profesión de su antigua fe en su lecho de muerte, sino que en su presencia se bautizaron sus hijos e incluso el mayor, preparado por una Hermana de la Cruz, pudo recibir a Jesús. Elvia murió en paz como lo había añorado, volviendo a ser hija de la Iglesia³⁰.

3.1.3. Integrada de manera visible y significativa en la sociedad

Dentro del marco de un Estado de derecho y no confesional, en una sociedad democrática y plural, la Iglesia no pretende invadir los campos que no le pertenecen —como pueden ser la economía o la política—, ni hacer competencia a otras instituciones que realizan actividades de carácter social, asistencial o promocional, con las que puede coincidir. Solamente desea hacer presente de manera pública y notoria, con paz y con respeto, en diálogo y colaboración con todos, el mensaje del Evangelio de Jesucristo como una oferta de Dios a los hombres. A este mensaje pertenece esencialmente prolongar en la historia la actuación del Señor «que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo» (Lc 24, 19).

En este sentido, teniendo en cuenta diversos estudios, podemos afirmar que la sociedad manifiesta una alta valoración y estima de la actividad caritativo-social de la Iglesia. De manera especial, la atención cercana, realista y eficaz hacia los necesitados; la ausencia de discriminación en la prestación de sus servicios; la penetración social entre los desheredados, que le permite llegar hasta donde la burocracia no podría hacerlo; así como el predominio del espíritu de servicio y de ayuda, de respeto y colaboración, más que de afán de poder o de competencia con otras instituciones gubernamentales o no gubernamentales.

30. Experiencia vivida por las Hermanas de la Cruz de la Comunidad de Roma.

3.1.4. Católica y ecuménica

Reconociendo la riqueza y complejidad de estos dos términos, en este criterio de actuación solamente queremos referirnos a los aspectos que podríamos llamar internacional e interconfesional que debe tener la acción caritativa y social de la Iglesia.

Por una parte, como católicos no podemos reducirnos a los problemas y las necesidades de nuestra parroquia, diócesis o autonomía política, sino que debe buscarse la solidaridad y la colaboración entre todas las diócesis, como una gran familia que comparte penas y alegrías, necesidades y posibilidades.

Pero esto tampoco es suficiente. Si la Iglesia ha sido siempre, por vocación, universal, hoy puede vivirlo y sentirlo más que nunca, cuando el mundo se ha convertido en la llamada aldea planetaria. Así, estamos vinculados a una comunidad de pueblos, en primer lugar, en la Unión Europea, que también es una comunidad de iglesias. Más allá, a todo el continente, así como a los otros continentes de la tierra, que los cristianos mejor que nadie podemos entender como una sola familia formada de hombres hechos a imagen y semejanza de Dios Padre, llamados a ser hermanos en Jesucristo y templos del Espíritu divino.

Además de católica, la acción caritativa y social debe ser ecuménica; es decir, en colaboración con los cristianos de otras confesiones, con los creyentes de otras religiones y con todos los hombres de buena voluntad, como el Concilio y el magisterio pontificio y episcopal insisten constantemente.

La Iglesia católica reconoce en todos los bautizados la presencia del Espíritu, que reparte sus carismas a quienes ha elegido para el bien común, y de hecho admira con gozo entre los hermanos separados el ejercicio de la caridad hacia el prójimo realizado con generosidad y entusiasmo. Asimismo, descubre en las diferentes religiones no cristianas la presencia secreta de la gracia de Dios, como semillas del Verbo, como ya comentara san Justino y ha recogido toda la Tradición, así como en todos los hombres de buena voluntad; «pues el que no está contra nosotros, está por nosotros» (Mc 9, 38-40; Mt 25, 31-46)³¹.

El papa Francisco quiso dedicar el último gran encuentro del Jubileo de la Misericordia a los considerados como los «últimos» en la sociedad. Hasta la Basílica de San Pedro se desplazaron unas 6000 personas marginadas socialmente. Allí nos invitó a todos, independientemente de la confesión religiosa, «para que nos dispongamos a compartir con los pobres a través de cualquier acción de solidaridad, como signo concreto de fraternidad»³².

31. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iglesia y los Pobres*, nn. 117-119.

32. FRANCISCO, *Mensaje I Jornada Mundial de los Pobres*, n. 6.

3.2. La acción caritativo-social de la Iglesia, presencia del amor de Dios

El mandamiento del amor a Dios y al prójimo nos lleva a tomar conciencia de los demás. Estamos llamados a vivir en fraternidad, en familia, y eso se traduce en justicia y solidaridad³³. La actividad de la Iglesia en todos sus miembros ha de ser una expresión del amor de Dios, recibido, compartido y proyectado, que busca el bien de la Iglesia y el bien de toda persona que se cruza en nuestro camino. El papa Francisco nos pide que vivamos como una Iglesia que sale a las periferias al encuentro del pobre, del más débil; una Iglesia que se conmueve, que se compadece y se acerca, que afronta las situaciones nuevas y aplica los remedios adecuados, que cura las heridas y aporta calidez al corazón, que acoge en casa³⁴.

Una experiencia preciosa vivida en Roma es la universalidad de las 150 familias a las que asistimos. Emociona comprobar cómo el día en el que les ofrecemos catequesis y distribuimos los alimentos, al llegar el momento en el que rezamos el padrenuestro, en el que todos alabamos al mismo Dios y Padre, cada cual expresa su agradecimiento en sus diversas culturas; ellos elevan los brazos y con los dedos señalan que la Divina Providencia a todos protege y ayuda. Incluso a veces llegan a arrodillarse y hasta tratar de besarnos los pies de agradecimiento. Esto nos avergüenza tanto...

La acción caritativa y social de la Iglesia, como Pueblo de Dios, fundamentada en el amor a Dios y en el amor al prójimo según el mandamiento nuevo que nos dejó el Señor, consiste en acoger, ayudar y trabajar con los pobres de hoy y las nuevas pobreza, promocionando a las personas para que lleguen a ser protagonistas de su propio futuro, desde el compromiso de la comunidad cristiana³⁵. En esta línea, las parroquias; Cáritas —que es el organismo oficial de la Iglesia para coordinar, orientar y promover la acción caritativa y social en la propia diócesis—, los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, el voluntariado individual y anónimo, el voluntariado asociado, las fundaciones canónicas, las organizaciones no gubernamentales de la Iglesia Católica, las hermandades y cofradías, las asociaciones privadas de fieles, los movimientos y muchas otras instituciones de la Iglesia, están presentes en todos los rincones de la Iglesia universal a través de las diócesis, donde llevan a cabo las diversas acciones caritativas y sociales, según el carisma que han recibido o los fines propios aprobados por la Iglesia.

33. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iglesia y los Pobres*, nn. 29-79.

34. J. A. SAIZ MENESES, Carta pastoral *'Mira, hago nuevas todas las cosas'* (Ap 21,5), 68. Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, nn. 19-39.

35. J. A. SAIZ MENESES, *ibid.*, 69. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción pastoral *Iglesia, servidora de los pobres*, 24 de abril de 2015, nn. 33-55; CÁRITAS ESPAÑOLA, *Modelo de Acción Social*, Madrid, 2009, 31-36.

Santa Ángela de la Cruz se adelantó a los tiempos concibiendo su condición de pobre, o mejor de mendiga, al oír las quejas de unos pobrecitos, a los que aconsejaban tener paciencia, mientras quien lo decía tenía su vida solucionada. Y ella, con esa luz de Dios tan fuerte, le bastó esto para dar su vida a su lema: «Hay que hacerse pobre con el pobre para llevarlo a Cristo. Y para que las palabras tengan fuerza nada mejor que vivir como ellos: asimilar su condición de pobres y mendigas verdaderas, a ejemplo de Jesucristo crucificado»³⁶.

Ellos hacen presentes los valores del Reino con entrega total a Dios y plena disponibilidad para servir a las personas concretas y a la sociedad, siguiendo el ejemplo del mismo Cristo³⁷. Ellos continúan abiertos a la acción del Espíritu Santo y a los signos de los tiempos para dar respuesta a los nuevos retos que presenta el mundo actual. No son superhombres, sino «vecinos de casa» que encontramos cada día y que en el silencio se hacen pobres y con los pobres. No se limitan a dar algo; escuchan, dialogan, intentan comprender la situación y sus causas, para dar consejos adecuados y referencias justas. Están atentos a las necesidades materiales y también espirituales, a la promoción integral de la persona³⁸.

En el contexto en el que nos encontramos, II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular, debemos tener en cuenta que las hermandades y cofradías, desde su creación, tienen un papel relevante en el servicio de la caridad y de la misión ante los pobres de hoy y las nuevas pobrezas, respondiendo con creatividad y valentía a las necesidades de nuestro tiempo. Recientemente, Ignacio Valduérteles Bartos³⁹ nos ha recordado que hace unos años se publicó un informe en el que se exponían los resultados de un trabajo realizado con las hermandades. En él se cuantificaba el importe total de las ayu-

36. *Summarium Testium Apostolicum*, Sor María del Salvador, T. XI, 436 § 7, en *Hispalen. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Angelae a Cruce Guerrero González, fundatricis sororum. Positio Super Virtutibus* (Roma, 1973).

37. Cf. J. I. BLANCO BERGA, «Contemplar la Encarnación», 18-22; J. C. MARTÍN MUÑOZ, «La dinámica de la Encarnación del Verbo en la Carta a los Hebreos», 35-41; C. SÁNCHEZ LIÑÁN, «La Encarnación en el Evangelio de San Marcos», 42-49, en El Prado, *Vivir nuestro ministerio en la dinámica de la Encarnación*. Asociación de Sacerdotes del Prado (abril-junio 2024), n. 259.

38. FRANCISCO, *Mensaje VII Jornada Mundial de los Pobres* (19 de noviembre de 2023), n. 5.

39. Ignacio Valduérteles Bartos es doctor en Administración de Empresas y director del Instituto de Investigación Aplicada a la Pyme. Su labor de investigación se ha centrado en la organización y gobierno de las organizaciones de personas. Ha sido hermano mayor de la Hermandad de la Soledad de San Lorenzo, de Sevilla. Desde hace años ha venido elaborando un completo modelo de pensamiento sobre las hermandades: su naturaleza, sus fines y su gobierno. Modelo que ha sido difundido en conferencias, artículos de prensa, libros, seminarios e intervenciones en los medios. Sobre estos temas ha publicado: *Hermandades para el siglo XXI*, Sevilla, 2011; *Informe sobre la Caridad en las hermandades de Sevilla I y II* (2014 y 2017), Sevilla; *Hermandades 360°*, Sevilla, 2017; *Cultura, hermandades, religiosidad popular*, Sevilla, 2024; *Las hermandades en la batalla de la cultura*, Sevilla, 2024; *La caridad en las hermandades. Un enfoque global*, Sevilla, 2024; *Guía esencial de las hermandades*, Córdoba, 2024.

das que las hermandades de Sevilla repartían desde sus comisiones de caridad. La cifra sorprendió a muchos, casi seis millones de euros. Hoy tras realizar un muestreo, podemos afirmar que esa cifra sería bastante mayor⁴⁰.

Pero esas cantidades se refieren solo a las ayudas cuantificables, fundamentalmente alimentos, ropa, pago de recibos o ayudas en metálico y eso es solo una parte de la caridad en las hermandades. Hay muchas más manifestaciones de esa caridad: atención a presos, mujeres en situación de vulnerabilidad, a conventos de clausura, comedores sociales, hogares de acogida, becas universitarias, atención a personas mayores que viven en soledad, compañía a los sintecho, economatos, atención médica o jurídica y muchas más actividades. Algunas muy creativas, como creativo es el amor.

Nuestra santa madre, Ángela de la Cruz, como buena sevillana, vibraba con las manifestaciones de fe del pueblo de Dios. Desde el inicio de la fundación de nuestra Compañía, el tierno amor que sentía hacia la Santísima Virgen la llevó a aceptar, gustosísima, que sus hijas fueran las Camareras de nuestra santísima Madre la Virgen de los Reyes. Privilegio que aún perdura hasta el día de hoy. Envuelta en su manto, murió nuestra hermana de la cruz san Gabriel, el 18 de diciembre de 1925, mientras bajaba las escaleras de su camarín, después de haber dejado preparada a la Señora⁴¹. También es conocido el esmero, la delicadeza y el amor con que sus hijas tratan a nuestra Santísima Madre la Esperanza Macarena. ¡Y no se imaginan el fervor y la devoción con el que alzamos nuestras plegarias al paso de las estaciones de penitencia por nuestras casas!

A pesar de su deseo de vivir oculta, retirada y pasar desapercibida, su sangre sevillana corría por sus venas y el amor apasionado por la Pasión de Cristo latía en el ardiente corazón de nuestra santa madre, como de cualquier hijo de su pueblo. ¡Cuánto gozará ahora viendo esa caridad y misericordia de los hermanos cofrades hacia sus hermanos más necesitados!, «pedacitos del corazón de Cristo», como le gustaba llamar a sus «pobrecitos». Les aseguro que desde el cielo santa Ángela está bendiciendo este magnífico II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular, que ha puesto a la ciudad de Sevilla en el foco de la piedad popular mundial.

Siguiendo el estudio de Valduérteles, para entender bien la actividad de las hermandades en el campo de la caridad es necesario diferenciar tres conceptos diferentes y complementarios, que en ocasiones se usan indistintamente: caridad, solidaridad y acción social.

40. I. VALDUÉRTELES BARTOS, «Caridad, solidaridad y acción social», periódico *ABC*, 23 de marzo de 2024, 8.

41. «H. San Gabriel en Sevilla (18-12-1925) cayó por la escalera de la Capilla Real envuelta en el manto de la Santísima Virgen de los Reyes y quedó muerta en el acto», HERMANA MARÍA DEL SALVADOR, *Bosquejo Biográfico de Sor Ángela de la Cruz*, 471, nota 21.

En la base está la caridad, virtud teologal, junto con la fe y la esperanza. Si hablamos de virtudes hemos de admitir que estas radican en las personas, no en las organizaciones, por eso la misión que propone la Iglesia a las hermandades es fomentar la caridad en los hermanos. La caridad solo se entiende a partir de Dios. Si no se tiene fe se ejercerá la filantropía, no se ejercerá la caridad.

Cuando nos referimos a la solidaridad estamos hablando de la conciencia de estar vinculado a los demás y a Dios, de sentirse vinculado a las necesidades de los demás, y la decisión de actuar en coherencia con esa mutua vinculación. Se presenta, por tanto, como virtud moral que ordena la sociedad y sus instituciones, por eso la primera solidaridad se da en la familia, donde se aprenden las virtudes de dependencia.

En tercer lugar, viene la acción social de las hermandades: las actividades que realizan para gestionar y distribuir los recursos materiales obtenidos a partir de la generosidad de sus hermanos y de las actividades que cada hermandad realiza para obtener recursos.

La acción social no es un fin es sí mismo, las hermandades no son entidades filantrópicas, es la manifestación externa del ejercicio de la caridad por parte de los hermanos y expresión de su solidaridad.

La caridad y la solidaridad son disposiciones interiores, no son evaluables ni cuantificables. Es necesario recurrir a su manifestación externa. Cuando la caridad se alinea con la solidaridad, se concreta en aplicar los recursos humanos y materiales obtenidos en la acción social, actuando el amor y la justicia. Es precisamente esa acción social la que dota a la sociedad sevillana de una especial cohesión interna en la que las hermandades asumen gran parte del protagonismo. Son la mayor y más eficaz movilización de la sociedad civil.

Dado que la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión filantrópica y que el modelo antropológico que detentan es especialmente sólido, al partir de una concepción cristiana del hombre, de su dignidad y libertad personal, se puede afirmar que las hermandades tienen una gran capacidad de influencia en la mejora de la sociedad, a partir de la caridad, al llevar a aquella los valores éticos.

Reducir la consideración de la caridad en las hermandades solamente a partir de los datos cuantificables de su acción social supondría una simplificación dramática de la verdadera naturaleza de su actividad, reduciendo el papel de las hermandades al de responsables subsidiarias del mantenimiento del estado de bienestar. Además de atender las necesidades de las personas, las hermandades están construyendo las bases morales de la economía, uniendo justicia y caridad. Por lo tanto, son las que tienen en su mano, en buena medida, la reconstrucción de nuestros valores morales.

Por eso, donde haya una persona pidiendo ayuda ante su pobreza, siempre habrá una hermandad dispuesta a ayudar, con la seguridad de que Dios se

lo pagará a cada hermano que forma parte de la hermandad. Esa es la grandeza de la caridad en nuestras hermandades⁴². De ahí que, como han afirmado recientemente los Obispos del Sur de España, la piedad popular se presenta como una escuela de compromiso cristiano, pues una vida de fe que no se traduzca en obras concretas de caridad no es auténtica⁴³.

En esta misma línea, el 6 de noviembre de 2021, el arzobispo de Sevilla, monseñor José Ángel Saiz Meneses, en su homilía de acción de gracias por la Misión evangelizadora de la Hermandad del Gran Poder a los Tres Barrios, los más pobres de Sevilla, con motivo de los 400 años de la hechura de la imagen del Señor del Gran Poder, expresó que el mensaje final que el Señor quiere de nosotros, «es una conversión personal profunda y una renovación de la vida», pues «el Señor del Gran Poder nos llama a colaborar en la construcción de su Reino aquí en la tierra, para que en una sociedad que se caracteriza por el ansia de riqueza y de poder, se construya su Reino de justicia y de paz, de verdad y amor. Nos llama a trabajar por el desarrollo de cada persona y de toda la comunidad, en la familia, en el trabajo, en el barrio, en la ciudad, en la diócesis». Finalmente, resaltando la importancia de esta misión en Sevilla y que de nosotros depende que se quede en un bello recuerdo sin apenas influencia transformadora o que marque un antes y un después en el corazón de las personas y de nuestras organizaciones y entidades, así como de las administraciones, nos invitó a contemplar el rostro de Nuestro Padre Jesús del Gran Poder con las siguientes palabras:

Es una invitación a contemplar su rostro, que es todo amor y misericordia; a contemplar su paso firme, con zancada larga hacia el Calvario, donde dará su vida en la cruz por la salvación de todos; a contemplar sus manos grandes, que sujetan la cruz con firmeza, porque quiere ser fiel hasta el final a la voluntad del Padre. Su mirada nos pregunta cómo está nuestra vida, qué hemos hecho hasta hoy por Él y por los hermanos más necesitados, y qué estamos dispuestos a hacer a partir de ahora. El Señor del Gran Poder nos llama a ser agradecidos, a perdonar, a amar a los demás, a trabajar por nuestros hermanos más desfavorecidos. Pidamos hoy la gracia de vivir muy unidos a Él, de experimentar su amor, su amistad,

42. *Ibid.*, 8; cf. *Hermandades 360º*, 54-57; J. SÁNCHEZ FABÁ, «Pasión de Cristo y nuevas pobrezas. El compromiso de la caridad en las Hermandades y Cofradías», en *Iglesia en Camino. I Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías y Religiosidad Popular (27 al 31 de octubre)*. Libro de Actas, Sevilla, 54-68; SAN JUAN PABLO II, *Jubileo de las Cofradías*, 1 de abril de 1984; BENEDICTO XVI, *Discurso a la Confederación de Cofradías de las diócesis de Italia*, 10 de noviembre de 2007; FRANCISCO, *Homilía en la Jornada de las Cofradías y de la Piedad Popular*, 5 de mayo de 2013; *Discurso a la Confederación de Cofradías de las diócesis de Italia*, 16 de enero de 2023.

43. Cf. OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA, Carta pastoral *María, Estrella de la Evangelización. La fuerza evangelizadora de la Piedad Popular*, 14 de junio de 2023, n. 31; F. GARCÍA CADÍÑANOS, «Evangelii Gaudium: una Iglesia pobre y para los pobres», 482.

y de participar en su Misión. Su Misión continúa en Sevilla, y hoy nos llama de un modo particular a participar en ella. Con su gracia seremos capaces, de la mano de María Santísima, nuestra Madre y maestra⁴⁴.

CONCLUSIÓN

Hoy el servicio eficaz a los pobres exige que, respetando toda iniciativa individual, se ofrezcan a los fieles y a todos los hombres de buena voluntad cauces de organización adecuada. La organización del servicio a los pobres tiene en la Iglesia una larga historia. En nuestra época esta organización ha adquirido nuevas modalidades, contando con la ayuda de las ciencias sociales y técnicas modernas de organización. Es un progreso. Pero a condición de que haya plena fidelidad a las motivaciones evangélicas y al carácter eclesial del servicio a los pobres.

El adecuado servicio a los necesitados exige, además de la acción de las organizaciones nacidas en la Iglesia, el esfuerzo de la mutua colaboración entre las instituciones. Y no solo por razones de eficacia. La razón más profunda está en la comunión eclesial. La Iglesia es radicalmente misterio de comunión con Cristo y con el Padre en el Espíritu Santo y esto ha de manifestarse en toda su actividad pastoral incluida su acción caritativo-social.

Una dimensión de la caridad cristiana que debe animar las actividades de servicio a los pobres es la atención a cada persona. La organización exige hoy unos servicios técnicos, una burocracia. Pero hay que cuidar que estos servicios estén siempre orientados a la relación personal con aquellos a quienes hay que prestar ayuda. Esta misma relación interpersonal debe ocupar un lugar preeminente en el seno de cada institución y en la relación entre las instituciones. El Espíritu de amor mueve a toda la Iglesia hacia una comunión que supone relación entre las personas.

Esperamos que a través de los documentos citados del magisterio pontificio y los correspondientes a la Conferencia Episcopal Española, así como la aportación de algunos autores y lo específico de nuestro carisma, haber contribuido para alentar a cuantos trabajan en esta importante parcela de la vida de la Iglesia. Más aún, para que la colaboración en el proyecto de la Obra Social de este Congreso «Centro de Noche» sea una llamada que Jesús nos dirige a todos y nos dejemos guiar por el Espíritu Santo en el amor y en el servicio a los pobres que no tienen hogar, pues, como nos ha recordado el papa Francisco ante el Jubileo Ordinario de la Esperanza 2025, «los pobres, como nos decía san Lorenzo, son el tesoro de la Iglesia».

44. J. A. SAIZ MENESES, *Homilía en la Misa de acción de gracias por la Misión del Gran Poder*, Catedral de Sevilla, 6 de noviembre de 2021.

Para terminar, siguiendo el carisma de nuestra madre fundadora, recordemos que, en el servicio a los pobres, en todas sus dimensiones, es donde se proyecta nuestro destino eterno. Bien podríamos decir, por tanto, teniendo en cuenta la necesaria adaptación del mensaje cristiano a las condiciones sociales de cada tiempo y lugar, que el programa de actividades que realicemos como exigencias de la acción caritativa y social será la piedra de toque para los cristianos y la Iglesia de nuestro tiempo, para que el Señor pueda decirnos al fin de nuestra vida terrena y al final de los tiempos: Venid, benditos de mi Padre, porque estaba parado y me disteis trabajo; era inmigrante y me acogisteis; estaba hundido en la droga, el alcoholismo o el juego, y me tendisteis una mano para levantarme; era un feto y me defendisteis contra el aborto para que pudiera nacer y vivir; estaba muy anciano, enfermo y solitario, y vinisteis a limpiarme, hacerme la comida y a darme compañía; era un niño de la calle, sin familia y sin techo donde cobijarme, y me buscasteis un hogar donde poder crecer con afecto y con dignidad; era un niño que, por circunstancias de la vida, fui abandonado por mi madre, y unos brazos llenos de ternura me acogieron y me dieron todo el amor que llevaban en su corazón; fui un campesino en un país de desarrollo, sin tierras ni trabajo, y luchasteis para defender mis tierras y mis derechos... etcétera.

Que este II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular, unido al amor de la Santísima Virgen María, madre de los pobres, se convierta en una oportunidad de gracia, para hacer un examen de conciencia personal y comunitario, y preguntarnos si nuestra actividad caritativa y social responde fielmente a los principios fundamentales del Evangelio, la Buena Noticia de salvación, anunciada por nuestro Señor Jesucristo, Redentor, que está sentado a la derecha de Dios Padre e intercede por toda la humanidad.

Muchísimas gracias a todos en nombre de las Hermanas de la Cruz. Les aseguro que ahora están rezando por todos ustedes.

II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular

Caminando en esperanza

MESAS REDONDAS

Sevilla, del 4 al 8 de diciembre de 2024

Mesa redonda 1

Arte y estética

MODERADOR

JOSÉ RODA PEÑA

PONENTES

ANTONIO JOAQUÍN SANTOS MÁRQUEZ

ARACELI MONTERO MORENO

JUAN JESÚS LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ

FRANCISCO MONTES GONZÁLEZ

Trascoro de la Santa Iglesia Catedral de Sevilla

5 de diciembre de 2024, 11:00 h

El arte de la platería al servicio de la piedad popular en el culto a la Eucaristía y a la Virgen María en Andalucía

The Art of Silversmithing at the Service of Popular Piety in Eucharistic and Marian Cults in Andalusia

DR. D. ANTONIO JOAQUÍN SANTOS MÁRQUEZ
Universidad de Sevilla

Los metales preciosos siempre han estado asociados a lo divino. Todas las culturas antiguas tuvieron en alta estima el amarillo brillante del oro y el blanco resplandeciente de la plata, tonalidades refulgentes que venían a evocar lo supremo y trascendente. El cristianismo asumió toda esta tradición, utilizándola como medio para percibir la omnipresencia de Dios a través del reflejo de la luz brillante, dorada y coloreada. Esta manera de dar a entender la gloria celestial tendrá su punto de partida en Oriente con el desarrollo de la teología de la luz de Pseudo Dionisio el Areopagita, asumida en Occidente a través de la reformulación que hará el abad Suger de San Denis en el siglo XII, añadiendo el valor crematístico del metal como el más apropiado para la casa de Dios y cuya consecuencia será el rico y suntuoso arte gótico. Si a eso unimos que el Concilio de Trento reafirmará dicha tradición de manifestar lo sagrado a través de los conceptos trascendentes de la luz y la riqueza material, entendemos el comportamiento y el desarrollo del arte de la orfebrería en la Iglesia católica durante el Barroco.

Andalucía será una de las regiones españolas que mejor refleje este fenómeno, manteniéndose como un rasgo propio de su identidad cultural y religiosa. Grandes manifestadores eucarísticos, altares, tronos marianos, coronas auríferas para las advocaciones marianas más queridas, así como otras muchas tipologías de orfebrería, se siguen haciendo empujadas por una piedad

popular que ve en ello una expresión de su religiosidad, enraizada en la tradición barroca y que permite mantener una actividad artística importante en torno a estas artes del metal en sus ciudades y pueblos. Una tradición que tendrá en la devoción eucarística y mariana un importante campo de desarrollo artístico, por lo que centraremos nuestro estudio en estos dos apartados, realizando un recorrido histórico, general y representativo de cómo el pueblo andaluz ha entendido su piedad a través de las grandes obras de orfebrería que aún hoy día atesoramos en nuestra tierra.

LA PLATERÍA EN EL CULTO POPULAR A LA EUCARISTÍA EN ANDALUCÍA

El culto a la Eucaristía es sin duda uno de los más vinculados con el arte de la platería. La necesidad de manifestar al Santísimo Sacramento ante los fieles ha justificado la ejecución de relicarios en metal precioso, único material que podía acoger a la Sagrada Forma. El origen de esta tradición está en la institución de la fiesta del Corpus Christi con la bula *Transiturus de hoc mundo* promulgada por Urbano IV el 8 de agosto de 1264. Sin embargo, la muerte del papa provocó que se paralizase su difusión, habiendo que esperar a Clemente V para que ratificase la fiesta en el Concilio de Vienne (1311-1312) con la promulgación de la bula *Si Dominus in sanctis ieus* en 1312, y haciéndola definitivamente oficial para toda la Iglesia universal en 1314, fruto de una deliberación consistorial con el colegio apostólico que determinó añadir dicha resolución a las conclusiones del referido concilio. Por lo tanto, se elevaba la fiesta de la Eucaristía a la categoría de solemnidad dentro del calendario litúrgico de la Iglesia católica, aunque de nuevo la muerte del pontífice meses después provocó su paralización, hasta que su sucesor Juan XXII promovió la publicación de las aludidas conclusiones o *Decretales Clementinas* en 1317, donde se incluyó dicha constitución, dándose con ello el definitivo fundamento jurídico-canónico a la festividad¹.

No obstante, en Andalucía esta fiesta no tendrá importancia hasta el siglo XV, periodo en el que comenzarán a aflorar las primeras referencias sobre la organización de esta procesión eucarística. Granada será ejemplo del auge celebrativo alcanzado por esta festividad en dicha época, ya que, tras su conquista y gracias al patrocinio de los Reyes Católicos, el Corpus Christi se convirtió en su fiesta principal, donando Isabel la Católica un ostensorio que, a pesar de sus múltiples reformas, se conserva como reliquia hasta nuestros días². No obstante, en el resto de las ciudades andaluzas serán sus cabildos

1. TRENS (1952: 1-21). RUBIN (1991). RUBIN (1991: 181-183). VIZUETE MENDOZA (2002: 17-42).

2. BERTOS HERRERA (1992).

eclesiásticos y sus preladados los que promoverán la fiesta en dicha centuria y los que encargarán nuevos relicarios donde manifestarán la grandeza de la Eucaristía, imponiéndose un modelo torreado propio de las tierras hispanas y cuyo origen está en el concepto del antiguo relicario contenedor de lo sagrado, reflejo del *Sancta Santorum* donde habitaba Dios Sacramentado³. De aquellas torres primitivas del siglo XV nada queda, habiendo que esperar a los inicios de la centuria siguiente para hallar los primeros ejemplos en nuestras catedrales, reflejo de una clara consolidación de esta tipología en las procesiones. La custodia de asiento de la catedral de Córdoba es la más antigua y sobresaliente de las conservadas, labrada por el renombrado orfebre Enrique de Arfe en 1514, y en ella se advierte la monumentalidad que adquirieron estos manifestadores eucarísticos⁴. Le sigue el encargo que la catedral de Cádiz realizó al platero sevillano Juan de Ortega para ejecutar su famoso Cogollo, singular relicario gótico que desde 1533 se convirtió en el tabernáculo donde se venerará la Sagrada Forma en la procesión del jueves posterior a la solemnidad de la Santísima Trinidad (fig. 1)⁵. Una tradición que se consolidará en la catedral de Jaén, cuyo cabildo buscó en la capital andaluza al más reputado artista del Renacimiento, Juan Ruiz el Vandalino, quien entre 1533 y 1541 estuvo labrando el maravilloso torreón plateresco que desgraciadamente fue destruido en la Guerra Civil⁶.

Pero si bien las catedrales marcarán el paso de estas manifestaciones sacramentales, no faltaron otras poblaciones menores en favorecer una fiesta que, a partir del Concilio de Trento, adquiere tintes grandilocuentes y singulares en nuestra tierra. Los casos de la campiña sevillana labrados por Francisco de Alfaro para Marchena, Écija y Carmona⁷, en los que todo el pueblo a través de sus parroquias participaría en la construcción de magníficas torres eucarísticas, ejemplarizan el empuje contrarreformista de este fenómeno, el cual tendrá en la custodia de Juan de Arfe de la catedral hispalense de 1587, la manifestación más genuina del triunfo de la Eucaristía en la Contrarreforma (fig. 2)⁸.

Durante el Barroco, otras catedrales andaluzas, debido a diferentes factores, también se empeñarán en crear grandes torreones sacramentales que se convertirán en verdaderos ejemplos de la grandiosidad y riqueza de la arquitectura y el ornato de la época. Ese fue el caso de la custodia de la catedral de Cádiz, una obra monumental labrada por Antonio Suárez en 1664, la cual cobijará en su primer cuerpo el referido Cogollo y será reflejo de la importancia

3. SANZ SERRANO (2000a: 17-37).

4. MARTÍN RIBES (1983).

5. HERRERA GARCÍA (2024: 122-123).

6. SANZ SERRANO (2000a: 72-80). RUIZ SÁNCHEZ (2002).

7. SANZ SERRANO y SANTOS MÁRQUEZ (2013: 101-121).

8. SANZ SERRANO (1978).

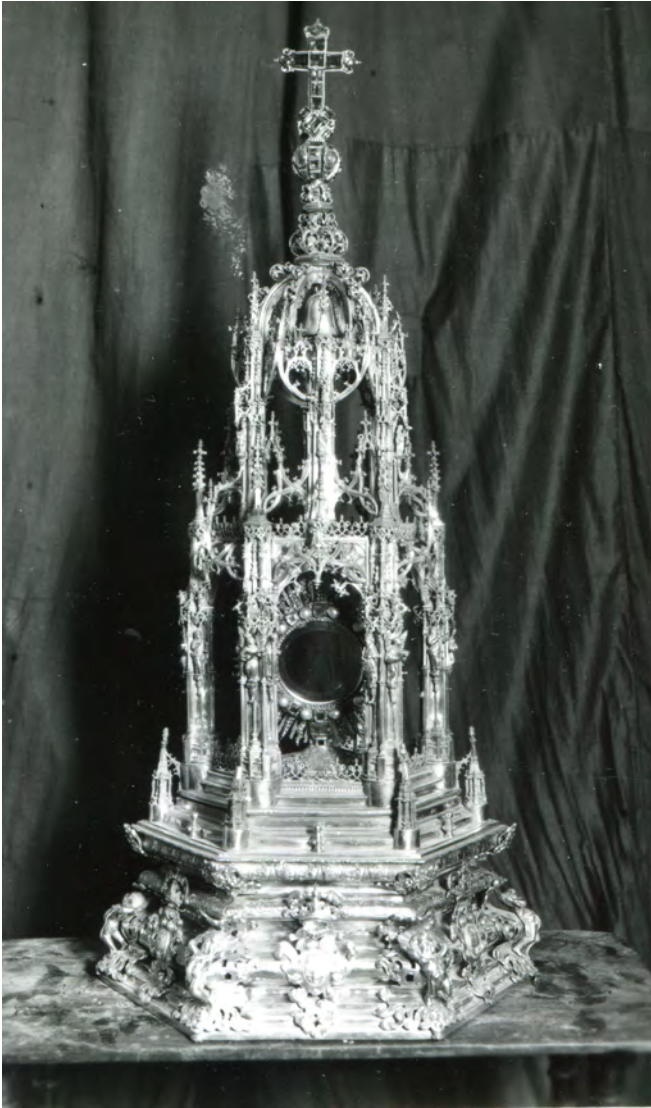


Figura 1. Juan de Ortega, custodia de asiento «el Cogollo» de la catedral de Cádiz, 1533

económica que estaba adquiriendo la ciudad a la sombra del comercio indiano⁹. Otro caso singular fue el de la catedral de Baeza, que en un incendio pereció su ostensorio antiguo, lo que propició que su cabildo encargase la elegante torre eucarística actual al antequerano Gaspar Núñez de Castro en 1701 y que no acabó hasta 1710¹⁰. De igual forma en estos años se gestaron otras

9. SANZ SERRANO (2000b: 31-42).

10. CRUZ VALDOVINOS y GARCÍA Y LÓPEZ (1979: 58-60).



Figura 2. Juan de Arfe, custodia de asiento de la catedral de Sevilla, 1587

custodias de asiento para poblaciones de menor entidad, como la desaparecida en estilo rococó de la parroquia de San Miguel de Morón de la Frontera (Sevilla), creación de José Alexandre y Ezquerro de 1764, considerada la de mayor altura de todas las que se habían labrado hasta el momento y cuya arquitectura se difuminaba entre motivos de rocalla (fig. 3)¹¹. Una tendencia estética que terminará con la llegada del rigor académico, el cual hará que

11. SANTOS MÁRQUEZ (2017: 76-81).



Figura 3. José Alexandre y Ezquerro, custodia de asiento de la parroquia de San Miguel de Morón de la Frontera, 1764

incluso se destruyan obras consideradas «erráticas» como lo ocurrido con la custodia de oro de la catedral de Sevilla, torre aurífera rococó utilizada en las procesiones claustrales de las octavas y que fue fundida para financiar la guerra contra Francia en 1796¹². El Neoclasicismo impondrá de nuevo el concepto arquitectónico a estas torres, como se aprecia en el templete eucarístico de La Rambla (Córdoba), obra de Damián de Castro de 1781¹³, donde aparecen el orden gigante y la planta centralizada, rasgos clásicos que se repetirán en otras custodias de asiento como la de Manuel de Aguilar y Guerrero de la parroquia

12. SANZ SERRANO (2003: 569-594).

13. NIETO CUMPLIDO y MORENO CUADRO (1993: 151).

de Montilla (Córdoba) de 1809¹⁴. Una estela clasicista que se va a mantener en el templete eucarístico de la colegiata de San Sebastián de Antequera, obra de Francisco Durán Jaramillo de 1881, donde también se evidencian otros elementos de tradición barroca preconizando el regionalismo que se impondrá en el siguiente siglo¹⁵.

A partir de mediados del siglo XX, se labrarán nuevas torres procesionales debido a dos causas fundamentales: en primer lugar, para reponer las antiguas custodias desaparecidas en la Guerra Civil, y, en segundo lugar, por la necesidad de poseer un ejemplar significativo y digno para las catedrales de las nuevas diócesis que se crearon en nuestro territorio. Con respecto a la primera causa, la catedral de Almería fue la primera en recuperar la importancia de la fiesta con una nueva torre de plata, obra labrada en Madrid por José Puigdoler en 1959¹⁶. De igual manera, la catedral de Málaga se propondrá a partir de 1957 recuperar el antiguo ajuar del Corpus pericido en la contienda, estrenando en 1965 un clásico templete, obra de los talleres de Félix Granda de Madrid, donde procesionará una copia labrada por Seco Velasco de la antigua custodia de Bernardo Montiel de 1809¹⁷. De igual manera, la catedral de Jaén hizo lo propio con la custodia del Vandalino, destruida en 1936 y felizmente reproducida en 1985¹⁸. Por otra parte, la creación de las diócesis de Jerez y Huelva y la erección de sus respectivas catedrales tuvieron como consecuencia la ejecución de este tipo de ostensorio procesional, siendo la custodia de asiento jerezana una obra de Gabella Baena de 1952¹⁹ y la onubense, en forma de templete neobarroco, de Fernando Marmolejo Camargo y estrenada en ese mismo año²⁰.

Pero no hay que olvidar que, de forma paralela a este desarrollo de la fiesta, van a ir surgiendo asociaciones de laicos empeñados en mantener y favorecer el culto al Santísimo Sacramento del Altar. Son las hermandades o cofradías sacramentales que nacen gracias al abrigo de varias personalidades como Teresa Enríquez, la llamada Loca del Sacramento, que a partir de su estancia en Sevilla y haciendo valer la bula de *Pastor Aeternis* dada por Julio II en 1508, fundaría las cofradías más antiguas de la ciudad. Un fenómeno que recibiría un impulso definitivo con la bula *Dominus Noster Iesus Christus*, otorgada por Pablo III en 1538, en que erigía a la Archicofradía Sacramental de la Minerva como madre y maestra de todas las que se fundaran con

14. NIETO CUMPLIDO y MORENO CUADRO (1993: 152).

15. SANTOS MÁRQUEZ (2020: 291).

16. TORRECILLAS CANO (2007: 303-306).

17. RODRÍGUEZ MARÍN (1997: 134-135). SANCHEZ-LAFUENTE GÉMAR (1997: 577).

18. RUIZ SÁNCHEZ (2002).

19. ALONSO DE LA SIERRA ET AL. (2005: 214).

20. ESPINAR CAPPÀ (2003: 243-244).

posterioridad, recibiendo con ello todas las prebendas e indulgencias que poseía la romana²¹. Ambas bulas condicionaron la fundación de cofradías similares en el resto de Andalucía, con la consecuente organización de un culto de veneración eucarística. Para ello, en los primeros momentos se recurrirá a pequeños relicarios que derivarán en una pieza portátil a manera de torre donde se visualizaba la Sagrada Forma, como los que se conservan en San Salvador de Úbeda (Jaén), atribuido a Francisco Muñiz hacia 1550²², Guadalcanal (Sevilla), labrado por Pedro de Torres en 1550²³, o el de Hernando de Ballesteros el Mozo de la parroquia de Lora del Río (Sevilla) de 1574²⁴. Una tipología que tendrá un corto recorrido, pues los últimos ejemplares se fabricarán a principios del siglo XVII, como se constata en los de la parroquia de Santa María de Sanlúcar la Mayor²⁵ y el de Gaspar de Ledesma de San Pablo de Baeza²⁶, aunque en tierras americanas aún se mantendrá en el tiempo, como se puede comprobar en el ostensorio mexicano conservado en Villarrasa (Huelva), donado por el indiano Pedro Jiménez Delgado a la cofradía sacramental de esta población en 1675²⁷.

Una desaparición del modelo de ostensorio torreado que vendrá determinada por la arrolladora presencia de un nuevo tipo caracterizado por presentar su viril circular con forma de sol al rodearse de una aureola de rayos. Sin ningún género de dudas, su aparición vino determinada por la posición de supremacía que adquirió este sacramento tras el Concilio de Trento. En efecto, en sus cánones se legitimaba el culto de latría ofrecido a Cristo presente en la Eucaristía y, por ende, se ratificaba una serie de prácticas medievales centradas en la pía costumbre de exponer el Sacramento de la Eucaristía ante los fieles, ya que en ello estos expresaban su devoción y su confesión de fe en Jesús²⁸. En esta reafirmación de dicho culto medieval tendrá un papel fundamental la figura de san Carlos Borromeo. El prelado milanés tomó un piadoso rezo que se venía haciendo ante el Santísimo Sacramento en varias iglesias de la capital lombarda, conocido como el de las Cuarenta Horas, y lo reorganizó para definirlo en el sínodo milanés de 1565, lo cual hizo que se convirtiera en una práctica litúrgica canónica para toda su diócesis. Tal fama adquirió este culto que fue emulado en otras ciudades, teniendo especial importancia su llegada a Roma bajo el patrocinio de san Felipe Neri, pues allí finalmente recibirá el beneplácito papal de Clemente VIII con su constitución

21. RODA PEÑA (1996: 19-35).

22. MESA BELTRÁN (2017: 129-131).

23. ESTERAS MARTÍN (1990: 28-30).

24. SANTOS MÁRQUEZ (2007: 143-150).

25. CRUZ VALDOVINOS (1992: 94-95).

26. CRUZ VALDOVINOS y GARCÍA Y LÓPEZ (1979: 37-39).

27. PÁEZ MEDINA (2023: 51-92).

28. PONCE CUÉLLAR (2000: 22-23).

Graves diuturnae del 25 de noviembre de 1592, donde definitivamente se institucionalizaba el rezo de las Cuarenta Horas ante el Santísimo Sacramento para todo el orbe católico, exhortando a que esta oración fuera continuada e ininterrumpida durante varios días al año²⁹. A estos cultos se agregaron el desarrollo de las octavas eucarísticas, que, si bien tenían un origen medieval, ahora se conciben como octavas mayores, esto es, la repetición durante los ocho días posteriores a la fiesta del Corpus Christi de la veneración y culto al Santísimo Sacramento.

Por lo tanto, se genera la costumbre de la exposición continuada del Santísimo Sacramento de la Eucaristía, y para ello se van a necesitar expositores que debían ser más pequeños y manejables, los cuales, imbuidos del espíritu tridentino y barroco, pronto revelaron un simbolismo ante el fiel que se traduciría en una verdadera visión celestial. Pues como el mismo Dios se hacía presente en la Sagrada Forma, esta debía manifestarse ante los creyentes como reflejo de su grandeza y omnipotencia. De ahí que la mejor manera de simbolizar lo divino de la Eucaristía era la de hacer totalmente visible en el viril la Hostia Consagrada, desposeerla de toda esa trama arquitectónica que podía impedir su visibilidad, y sobre todo rodearla de una ráfaga de luz que viniera a traducirse en una verdadera teofanía³⁰. Como consecuencia, se concebía el relicario como un sol luminoso que además venía a reforzar alegóricamente a Jesús Sacramentado como luz del mundo y sol de justicia. Una simbología a la que además se añadía, en el concepto circular del viril y el sol, la evocación a la infinitud de Dios³¹.

En las primeras décadas del siglo XVII muchas de estas cofradías sacramentales labrarán ostensorios solares que seguían los modelos geométricos habituales en la estética manierista, adornados con botones de esmaltes y con el picado de lustre. Entre los casos más significativos encontramos los de Melchor de Silva de Santa Ana de Triana de 1615³², el de Juan de Ledesma Merino para la Hermandad Sacramental de Dos Hermanas (Sevilla) de 1619³³, o los ostensorios anónimos de la parroquia de Villamartín (Cádiz) de 1637 y de la parroquia de El Coronil (Sevilla) de 1652³⁴. Un modelo muy repetitivo que se diversificará gracias al ornamento durante el Barroco, sin duda, el periodo de mayor esplendor de esta tipología. La monumentalidad, la riqueza y el simbolismo se van adueñando de estas piezas como se puede comprobar en la ma-

29. CARMONA MORENO (2003: 635-651).

30. Sobre el concepto de la ráfaga lumínica sinónimo de divino y sobrenatural, ver MÂLE (2001: 152).

31. HEREDIA MORENO (2002: 168). CAMPA CARMONA (2011: 17).

32. SANTOS MÁRQUEZ (2016: 496-497).

33. BARRERO RODRÍGUEZ (2022: 14).

34. LINARES RODRÍGUEZ (2000: 19-20).



Figura 4. Juan Laureano de Pina, custodia de sol de la parroquia de San Miguel de Jerez de la Frontera, 1674

nuestros días, con obras que intentan emular estilos antiguos, especialmente prevaleciendo el estilo neobarroco.

gistrado custodia de sol que Juan Laureano de Pina labrará para la Hermandad Sacramental de San Miguel de Jerez en 1674 (fig. 4)³⁵, en la del salmantino Manuel García Crespo de la catedral de Guadix de hacia 1720³⁶, en la riquísima custodia del Millón de la seo gaditana de 1721³⁷, o en el singular ostensorio labrado por Damián de Castro para Villa del Río (Córdoba) en 1758³⁸. Además, estos viriles se cargarán de referencias eucarísticas, como el pelicano que José Alexandre colocaba en los astiles de sus custodias, como sucede en el ejemplar de Arcos de la Frontera (Cádiz) de 1763 (fig. 5)³⁹. Además, tampoco faltan entre los bienes de estas corporaciones sacramentales ostensorios venidos de las Indias, como la custodia peruana de la Hermandad Sacramental de la Virgen de las Angustias de Granada, donada en 1727 por el canónigo de la catedral de Quito don Luis Pérez Navarro⁴⁰, o las llegadas desde tierras novohispanas a las parroquias del Tahal (Almería)⁴¹ o Cortegana (Huelva)⁴². Una tipología cuya fortuna no decaerá durante el Neoclasicismo, teniendo un recorrido importante con piezas tan bellas como los de las hermandades sacramentales de Utrera (fig. 6)⁴³, y que llega hasta

35. NIEVA SOTO (1988: 90-93).

36. HEREDIA MORENO (2010: 305-306).

37. CRUZ VALDOVINOS (2009: 247-262).

38. NIETO CUMPLIDO y MORENO CUADRO (1993: 177).

39. SANTOS MÁRQUEZ (2018: 90-99).

40. ROMERO SÁNCHEZ y ESPINOSA SPÍNOLA (2016: 233-252).

41. CRUZ SERRANO (2007: 295-296).

42. PALOMERO PÁRAMO (1992: 78-79).

43. SANTOS MÁRQUEZ (2022b: 122-145).

Además de estos ostensorios, la exposición eucarística traerá consigo la recreación de verdaderos escenarios efímeros creados *expro-feso* para su manifestación ante los fieles. No hay la menor duda que el caso más significativo de estas tramos barrocas la hallamos en el magnífico altar de plata de la catedral de Sevilla creado para las octavas del Corpus y la Concepción y el triduo de Carnestolendas (fig. 7). Una megalómana creación barroca que fue concebida entre 1724 y 1745 por el pintor y arquitecto Domingo Martínez y materializada por los orfebres Tomás Sánchez Reciente y Manuel Guerrero de Alcántara, y el latonero Andrés Alonso Ximénez, reutilizando el sol y la corona del antiguo aparato que habían sido labrados por el genial Juan Laureano de Pina a finales del siglo anterior⁴⁴. Pero no fue el único. En todo su



Figura 5. José Alexandre y Ezquerro, custodia de sol de la parroquia de Santa María de Arcos de la Frontera, 1763

territorio episcopal hispalense, especialmente en las iglesias principales y bajo el auspicio de las hermandades sacramentales, se crearon aparatos similares para estos cultos, con casos tan representativos como el de las parroquias de Morón de la Frontera (Sevilla), Santa María de Arcos de la Frontera (Cádiz), San Miguel de Jerez, la colegiata del Salvador de Sevilla, la prioral de Santa María de Carmona (Sevilla), el de la colegiata de Olivares (Sevilla), o los de Santiago y Santa María de Utrera (Sevilla)⁴⁵. No faltaron los manifestadores argénteos de menor tamaño, como la elegante pieza rococó labrada por Damián de Castro para la parroquia de Cabra (Córdoba) en 1780⁴⁶.

Tampoco debemos olvidar que una de las finalidades que tuvieron estas corporaciones sacramentales fue la de llevar la comunión a los enfermos. Para ello se ejecutaron los portaviáticos que tuvieron su máximo esplendor durante el siglo XVIII, evidenciándose como, según la zona eclesiástica, prevaleció un formato concreto. En Sevilla tuvo un éxito importante el portaviático

44. SANTOS MÁRQUEZ (2023).

45. SANTOS MÁRQUEZ (2011: 519-533).

46. NIETO CUMPLIDO y MORENO CUADRO (1993: 210).



Figura 6. Joaquín González y Felipe de Azcona, custodia de sol de la parroquia de Santa María de Utrera, 1825

con forma de Pelicano⁴⁷, en Córdoba las bulbosas y verticales arquetas coronadas⁴⁸, o en Granada la bolsa apuntada y timbrada igualmente por una presea⁴⁹. Una diversidad que se fue homogeneizando en el siglo XIX, momento en el que se imponen conceptos más sobrios, destacando la caja ovalada soportando el Cordero Místico sobre el libro cerrado con los siete sellos del que tenemos ejemplos prácticamente en todo el territorio andaluz. Además, durante el siglo XVIII comenzó a utilizarse un pequeño altar o trono para la procesión pascual de enfermos o en la administración del viático. Con forma de libro para ser llevado por el acólito en la procesión, en la casa del enfermo se abría adquiriendo la apariencia de altar con dosel para colocar decentemente la Eucaristía⁵⁰.

Pero la orfebrería de estas corporaciones sacramentales no solo era empleada en los objetos sagrados, sino también en muchas de las insignias, piezas de iluminación y otros elementos decorativos que se utilizaban en los cultos externos e

internos. Ejemplo pueden ser las demandas petitorias como las de la Sacramental del Salvador de Sevilla, o las insignias como las de la Sacramental de Santa Ana de Triana, todas obras barrocas de fines del siglo XVII⁵¹. Los faroles de plata para acompañar al Santísimo en el viático tampoco faltaron en estas corporaciones, así como lámparas y candelabros para iluminar sus capillas

47. SANTOS MÁRQUEZ (2018: 97-98).

48. NIETO CUMPLIDO y MORENO CUADRO (1993: 160-162).

49. SÁNCHEZ REAL (2007: 279).

50. Esta tipología tuvo su origen en Sevilla, aunque también hallamos algunos ejemplares en Andalucía oriental como en Laujar de Andarax (Almería). MONTOLLA VILLEGAS (2007: 291).

51. SANTOS MÁRQUEZ (2016: 504).



Figura 7. Juan Laureano de Pina, Domingo Martínez, Tomás Sánchez Reciente, Manuel Guerrero de Alcántara, altar de plata de la catedral de Sevilla, 1690-1742

y altares, como aquellos que se crearon para el culto eucarístico en la catedral de Sevilla en 1771⁵². Y finalmente, tampoco podemos olvidar los guio-

52. SANTOS MÁRQUEZ (2018: 170).

nes sacramentales labrados en plata como los onubenses de las hermandades de Cumbres Mayores y Trigueros, ambas de la provincia de Huelva⁵³, y los estandartes y los soles argénteos tan característicos de las procesiones antequeranas y malagueñas del Barroco, como los conservados por la Hermandad del Socorro de Antequera⁵⁴.

PLATERÍA AL SERVICIO DEL CULTO A MARÍA SANTÍSIMA

La Virgen María ha jugado un papel esencial en la piedad popular andaluza. Desde el medievo, la Madre de Dios se convirtió en objeto de especial veneración y su papel de intercesora siempre tuvo una alta consideración en el sur hispano. Desde la conquista del valle del Guadalquivir por Fernando III el Santo en pleno siglo XIII, el culto a María se manifestó en múltiples apariciones que reflejaban el esencial apoyo a la gesta cristiana, circunstancia que generó una devoción popular que se magnificó durante la Contrarreforma, imponiéndose la idea de María como reina celestial por ser madre del Rey del Universo. De ahí que los atributos regios se convirtieron en señas de identidad de su iconografía, por lo que la orfebrería será el arte que mejor traduzca ese argumento teológico, sin olvidar que, de igual manera, la plata y el oro ennoblecían su imagen y reforzaban su carácter sagrado. Por estas razones, la piedad popular engalanará a María con adornos, atributos y otros elementos singulares, que además redundarán en el prestigio de la advocación.

Un enriquecimiento de la imagen de la Virgen María, del que ya contamos en Andalucía con ejemplos medievales, siendo un caso paradigmático el de la Virgen de los Reyes, la devoción de San Fernando que sirvió para la bendición de la antigua mezquita aljama sevillana y que luego sería colocada en la capilla regia, desde donde, aún hoy, la preside⁵⁵. Una imagen de vestir desde su origen y que portó atributos regios como el trono y la «Corona de las Águilas», donada por la propia esposa del rey santo, doña Beatriz de Suabia, para que sirviera de presea a esta imagen y que refleja ese traspaso de los atributos regios a la Virgen que se llevó a cabo en esta época⁵⁶. Así, estos atributos de reina fueron comunes en todos los iconos marianos, bien labrados en talla, bien de orfebrería, llegando incluso a cubrirse su imagen de chapa de plata imitando la túnica y el manto, tal y como sucedió con Santa María de la Sede (fig. 8), titular de la seo hispalense, cuyos capitulares en 1368 tuvieron a bien

53. HEREDIA MORENO (1980: 101, 175-176).

54. SANTOS MÁRQUEZ (2022a: 262-263).

55. LAGUNA PAÚL (2013: 137-138).

56. LAGUNA PAÚL (2015: 345-361).

revestirla de plata y oro para manifestar con ello su majestad⁵⁷.

Características que durante la Contrarreforma se reafirmaron e incluso se engrandecieron, añadiéndose además del atributo de la corona o los vestidos argénteos, el cetro, las ráfagas y los rayos envolventes, las medias lunas, los tronos para procesiones públicas y un largo etcétera que tendrá como finalidad transmitir a dichas imágenes la inmensa devoción popular canalizada a través de donaciones particulares, cofradías o instituciones religiosas y civiles. Precisamente, en algunas devociones principales se mantendrá la tradición de revestimiento argénteo de la imagen, como sucedió con la Virgen de Villaviciosa de la catedral de Córdoba bajo la munificencia del obispo Bernardo Fresneda en 1577, momento en el que también se le añadió una peana donde se recogen diferentes escenas milagrosas de la llegada de la Virgen desde Portugal hasta la sierra cordobesa⁵⁸. No

obstante, el ejemplo más representativo del Barroco es el de la Virgen del Rosario del monasterio de Santa Cruz el Real de Granada (fig. 9), la cual recibirá un vestido de plata labrada, enriquecido con gemas y esmaltes, a la moda cortesana de la época de Felipe III y conocido como el «vestido perpetuo». Esta prenda fue donada en 1628 por las hermanas terceras dominicas María, Jerónima y Catalina de la Torre⁵⁹. Un atuendo argénteo que será emulado por la Virgen de la Antigua de Almuñécar (Granada)⁶⁰, y que tendrá también un paralelo en la camisa y falda de plata labrada que posee la Virgen de los Milagros de El Puerto de Santa María (Cádiz) y que fueron donadas



Figura 8. Virgen de la Sede, recubierta en plata por el platero Sancho Martínez en 1366-1368, catedral de Sevilla

57. PALOMERO PÁRAMO (1985: 592-594).

58. MORENO CUADRO (2006: 77-81).

59. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (2016: 235-250).

60. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (2016: 246-248).



Figura 9. Vestido en plata de la Virgen del Rosario del monasterio de Santa Cruz el Real de Granada, 1628

en 1671 por los duques de Medinaceli⁶¹. Una tradición que no faltó tampoco durante el siglo XVIII, singularizado en el caso de la Virgen de la Candelaria de la catedral cordobesa, recubierta de plata por Damián de Castro en 1757⁶².

No obstante, lo habitual fue que dichas prendas de vestir fueran de ricos tejidos, si bien, a principios del siglo XVIII comenzaron también a popularizarse la utilización de blondas argénteas rematando los laterales del manto y creando un perfil triangular a la imagen, tal y como sucedió con las ráfagas de martillo de la Virgen del Rocío, donadas en 1733 por los hermanos Isabel

61. BECERRA FABRA (2007: 53).

62. MORENO CUADRO (2006: 156).



Figura 10.
Ráfaga de
encajes en plata
de la Virgen de
la Mesa de la
parroquia de
Santa María
de la Mesa de
Utrera (Sevilla),
hacia 1700

y José Carlos Tello de Eslava⁶³, y que también poseen otras devociones como la Virgen de Belén de Pilas (Sevilla) y Santa María de la Mesa de Utrera (Sevilla) (fig. 10)⁶⁴.

De igual manera, las tocas blancas que cubrían las cabezas de estas imágenes vestideras comenzaron a enojarse con la aparición de rostrillos de plata, oro y piedras preciosas, los cuales se convirtieron en una señal de identidad de la iconografía mariana andaluza. Entre los rostrillos barrocos más singulares se encuentran los de las imágenes de la Virgen de Gracia de Carmona, la Virgen

63. GONZÁLEZ GÓMEZ y CARRASCO TERRIZA (1981: 296).

64. PRIETO SÁNCHEZ y NÚÑEZ DÍAZ (2020: 65).



Figura 11. Damián de Castro. Rostrillo de la Virgen del Valle, Écija, 1765

del Valle de Écija (fig. 11) o Consolación de Utrera, todas ellas devociones de la provincia de Sevilla, sin olvidar los de la Virgen de Araceli de Lucena (Córdoba) y la Virgen de los Remedios de Antequera (Málaga)⁶⁵. En otras ocasiones, serán joyas prendidas en las ropas de la Virgen las que adquieran un papel iconográfico de primer orden, como sucedió con la desaparecida cruz de oro con esmeraldas engastadas que donó el arzobispo fray Bernardo Alonso de los Ríos (1677-1692) a la Virgen de las Angustias de Granada, la cual fue un atributo más de su icono dieciochesco⁶⁶; o el perfumador en forma de barco labrado en oro que Rodrigo Salinas donó en 1575 a la Virgen de Consolación de Utrera, símbolo por

autonomasia de esta advocación mariana⁶⁷.

Pero, sin duda, este carácter regio se singularizó por la corona sobre las sienes de la Virgen. Desde el quinientos, en estas coronas se impone el concepto imperial, caracterizado por unas bandas que nacen del canasto y que arqueadas y cruzadas soportan en su centro el orbe crucífero. Ejemplos de esta tipología se conservan a partir del siglo XVII, como la corona de la Virgen de la Antigua de la catedral de Granada, obra de Diego Cervantes Pacheco de 1654⁶⁸, aunque existieron piezas anteriores y que conocemos gracias a los retratos a lo divino de varias advocaciones marianas, como las representaciones más antiguas de la Virgen de la Cabeza de Andújar, donde apreciamos coronas imperiales inspiradas en los modelos quinientistas⁶⁹. Un tipo que tendrá su mejor versión barroca en el magnífico diseño que realizó el platero cordobés Tomás Jerónimo de Pedrajas para la Virgen de la Victoria de Málaga en 1751⁷⁰.

No obstante, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, lo habitual fue que estas coronas se rodearan de una aureola luminosa de rayos que incrementaba

65. MEJÍAS ÁLVAREZ (2016: 577-596).

66. LÓPEZ GUADALUPE MUÑOZ (2017: 37).

67. MAYO RODRÍGUEZ y HERNÁNDEZ GONZÁLEZ (2008).

68. SÁNCHEZ-LAFUENTE GÉMAR (2004: 554-555).

69. LÁZARO DAMAS (2009: 110)

70. SÁNCHEZ-LAFUENTE GÉMAR (2006: 466)



Figura 12.
Grabado de la
Virgen del Mar de
Almería, 1727

su carácter celestial. Unas diademas que en un principio serán sencillas bandas de rayos rectos y flameados, como la que muestra la Virgen del Mar en un lienzo anónimo conservado en la catedral de Almería y en grabados de la época (fig. 12)⁷¹, pero que pronto se irán enriqueciendo con ornamentos cincelados y esmaltes como sucede con la que donó el portugués Gonzalo Núñez de Sepúlveda para la Inmaculada Grande de la capilla de San Pablo de la catedral hispalense, obra de Luis de Acosta de 1655⁷². Una corona manierista que será modelo para otras que se cubrirán de un aparatoso repujado vegetal

71. ALARCÓN CANDELA (2007: 245-247).

72. QUILES GARCÍA (2020: 3).



Figura 13. Bernabé García de los Reyes, corona de la Virgen de los Dolores de Osuna, 1747

de traza barroca, como las que labró Ignacio del Villar en 1690 para la Virgen y Santa Ana de la parroquia mayor de Triana (Sevilla)⁷³, o la original y rica presea cordobesa de Bernabé García de los Reyes perteneciente a la Virgen de los Dolores de Osuna (Sevilla) de 1747 (fig. 13)⁷⁴.

No obstante, estas coronas comienzan a transformarse con la llegada de la rocalla, especialmente la ráfaga que se abomba y deforma la original diadema ultrasemicircular, para convertirse en aureolas movidas con una base de querubes, nubes u hojarasca de la que parten unos rayos biselados más naturalistas. Unas preseas que se pueden ejemplarizar con la corona de la Virgen del Rosario del Sagrario de Sevilla, obra de José Alexandre de 1760 (fig. 14)⁷⁵, existiendo casos con diseños muy originales como el de la Virgen de la Soledad de Écija (Sevilla) de Damián de Castro, cuya ráfaga se resuelve a manera

73. SANTOS MÁRQUEZ (2016: 305-306)

74. SANTOS MÁRQUEZ (2020: 375-388).

75. SANTOS MÁRQUEZ (2018: 168).



Figura 14. José Alexandre y Ezquerro. Corona y ráfaga de la Virgen del Rosario de la parroquia del Sagrario de Sevilla, ha. 1770

de una versión del Toisón de Oro con rayos (fig. 15)⁷⁶. De hacia 1800 es la corona de oro que labró el zaragozano Vicente Gargallo Alexandre para la Virgen de Gracia de Carmona (Sevilla), una proporcionada pieza de transición al Neoclasicismo⁷⁷.

Esta última corona en oro puede considerarse un precedente a las que se fabricarán a partir del siglo XX cuando comiencen a celebrarse las coronaciones canónicas de aquellas devociones más populares, tras incluirse su rito en el Pontifical Romano en 1897. En Sevilla se celebrará la primera coronación

76. GARCÍA LEÓN (2006: 217-236).

77. SANZ SERRANO (1990: 102-103).



Figura 15. Damián de Castro, corona de la Virgen de la Soledad de Écija, 1765

canónica andaluza y será en 1904 cuando sea coronada la Virgen de los Reyes, quien recibió una elegantísima corona regia, de inspiración medieval, labrada en oro, con piedras preciosas y esmaltes, por los orfebres Pedro Vives y Ferrer y Manuel de la Torre⁷⁸. La segunda advocación en recibir este reconocimiento fue la Virgen de la Cabeza de Andújar (Jaén) en 1909, para lo cual se confeccionó una riquísima corona de oro y pedrería de tipo imperial que desapareció en 1936⁷⁹.

En 1913 tuvo lugar la coronación popular de la Esperanza Macarena, para la que se ejecutó su icónica corona de oro. Esta magnífica obra de joyería fue labrada por José de los Reyes, basándose en el diseño de estilo regionalista de Juan Manuel Rodríguez Ojeda, la cual, representará toda una revolución y transformación en el concepto de la corona sevillana, especialmente en su original aureola de rayos alternando con *candelieri*, convirtiéndose además en un modelo a seguir para otras muchas durante todo el siglo XX en Andalucía⁸⁰.

78. PALOMERO PÁRAMO (1989: 594-596).

79. LÁZARO DAMAS (2009: 103-114).

80. PALOMERO PÁRAMO (1989: 301).

En ese mismo año tuvo lugar la coronación canónica de la Virgen de las Angustias de Granada, cuya corona fue ejecutada por el italiano Marabini, creando una verdadera joya de orfebrería, donde los rubíes, los zafiros, las esmeraldas, los brillantes, los diamantes y las perlas se engarzaron con una filigrana en oro que reproducía el modelo de la alta corona imperial que se convirtió en otro símbolo iconográfico de esta advocación⁸¹. Parecida es la corona de oro y diamantes que fue labrada por Joyería Reyes para la coronación canónica de la Virgen de los Milagros de El Puerto de Santa María en 1916, la primera imagen mariana coronada en la provincia de Cádiz⁸². De igual manera, otra de las coronas más logradas del siglo XX será la realizada para la coronación canónica de la Virgen del Rocío de Almonte (Huelva) en 1919, la cual, fue realizada por Ricardo Espinosa de los Monteros inspirándose en la mencionada de la Concepción grande de la catedral hispalense⁸³.

Después de la Guerra Civil, se llevarán a cabo las coronaciones canónicas de la Virgen de la Victoria de Málaga (1941), de la Virgen del Rosario de Cádiz (1947) y la de Nuestra Señora del Mar (1959), para las que se recurrieron a los famosos diseños del taller madrileño de Félix Granda. Muy original por su carácter calado es la presea aurífera de la Virgen de la Merced de Jerez de la Frontera, obra de Fernando Marmolejo de 1961⁸⁴, y también la corona del cordobés González Ripoll que poseía la Virgen de la Cinta de Huelva y que fue utilizada para su coronación canónica en 1992⁸⁵.

Pero como dijimos en un principio, estas coronas se acompañaron del cetro, otro atributo alusivo a su carácter regio y que la Virgen suele portar en su mano derecha. Aunque no se han conservado en un número relevante, sí hay casos igualmente singulares de los siglos XVII y XVIII. Por ejemplo, tenemos el cetro manierista de la mencionada Virgen de la Antigua de Almuñécar (Granada), si bien los ejemplos conservados más ricos y monumentales son los de finales de la centuria siguiente, como se puede comprobar en el cetro labrado en plata dorada y con apliques de pedrería donado en 1776 a la Virgen de Araceli de Lucena (Córdoba)⁸⁶ o el neoclásico de la Virgen de Gracia de Carmona de 1806⁸⁷.

Además, a la iconografía mariana se incorporarán otros atributos que serán labrados en plata y que están relacionados con la asociación teológica entre María y la mujer apocalíptica vista por San Juan, por lo que, tras el fervor inmaculista del siglo XVII, tanto devociones letíficas como dolorosas los

81. CARRASCO TERRIZA (1989: 84-85).

82. PRIETO SÁNCHEZ y NÚÑEZ DÍAZ (2020).

83. GONZÁLEZ GÓMEZ y CARRASCO TERRIZA (1981: 301).

84. ESPINAR CAPPÀ (2003: 284).

85. GONZÁLEZ GÓMEZ y CARRASCO TERRIZA (1981: 343).

86. LÓPEZ SALAMANCA (1995: 86-87).

87. SANZ SERRANO (1990: 101).



Figura 16. Damián de Castro, ráfaga de la Virgen de la Soledad de Écija, 1765

incorporarán a su iconografía. Estos elementos fueron la aureola de sol, la media luna a los pies y las estrellas en la corona. De las aureolas o ráfagas rodeando toda la imagen tenemos excelentes conjuntos que se reparten por toda Andalucía, destacando especialmente los ejecutados durante el periodo rococó. La ráfaga más sobresaliente es sin duda la realizada por Damián de Castro para la Virgen de la Soledad de Écija (Sevilla) hacia 1765 (fig. 16), al asumir la plasticidad y blandura de la rocalla en una aureola de donde nacen unos rayos biselados que le dan un sentido de verdadera aparición celestial⁸⁸. La repercusión

88. GARCÍA LEÓN (2006: 217-236).



Figura 17. Damián de Castro, media luna de la Virgen de la Soledad de Écija, 1765

de este modelo fue inmediata, ya que en 1773 la patrona de esta misma localidad sevillana, la Virgen del Valle, incorporará una ráfaga parecida, al igual que también lo hará la patrona de Santaella (Córdoba), con una obra semejante realizada por Juan de Aguilar en 1793⁸⁹. Imágenes letíficas que se acompañan de monumentales medias lunas colocadas a los pies, destacando la del referido Castro de la astigitana Virgen de la Soledad, donde destaca el perfil humano del cuarto creciente y su superficie de rocalla y cartelas donde se reproducen las Arma Christi (fig. 17)⁹⁰. Muy interesante y parecida en su perfil antropomorfo es la media luna novohispana de la Virgen de la Oliva de Salteras (Sevilla), donada en 1749⁹¹.

Otros ejemplos del siglo XVIII de conjuntos de ráfagas en forma de ocho y medias lunas a los pies de las imágenes son los de la Virgen del Amparo y la Virgen de la Alegría, ambas de Sevilla. La primera ráfaga fue labrada por Tomás Rafael de Pedrajas y Blas Amat hacia 1760⁹², mientras que la de la Alegría es de 1771 y fue ejecutada por Antonio Méndez⁹³. Unas ráfagas que mantendrán este mismo diseño hasta nuestros días, destacando ejemplos históricos como el de la Virgen de Gracia de Carmona (Sevilla), labrada en oro en 1875,

89. MOYANO LAMAS (1988: 115-116).

90. GARCÍA LEÓN (2006: 217-236).

91. GONZÁLEZ POLVILLO (2005: 236-237).

92. SANZ SERRANO (1978: 245).

93. SANZ SERRANO (1978: 131).



Figura 18. Detalle del lienzo de la Virgen de la Cabeza donde se recrea la procesión de la imagen en las andas de plata. Bernardo Asturiano, 1680

o la de la Virgen de la Cabeza de Andújar (Jaén), cuya pieza actual, obra de Angulo de Lucena, es una réplica de la estrenada para su coronación⁹⁴.

Para finalizar no podemos concluir sin hablar de las andas y tronos en los que muchos de estos simulacros procesionaron desde el siglo XVI. Uno de los casos más antiguos y que marcaron el procesionar de la advocación jienense de la Virgen de la Cabeza de Andújar, es el testimonio documental fechado en 1582 de las andas encargadas a los plateros Sebastián de Córdoba y Rodrigo de León y que vemos en algunas representaciones pictóricas de su procesión (fig. 18)⁹⁵. Un tipo de andas que reproducía el modelo de tabernáculo de cuatro columnas cubierto por una media naranja, ya teorizado por Juan de Arfe como las andas ideales para estas imágenes, y cuyo ejemplo más antiguo conservado en Andalucía es el templete de la Virgen de Araceli de Lucena (Córdoba), obra de Martín Sánchez de la Cruz de 1628⁹⁶. Un modelo clásico que evolucionará hacia características más barrocas, como por ejemplo el concepto calado en su estructura que posee el de la Virgen de la Merced de Jerez de la Frontera, obra de Juan Díaz de Mendoza realizada en 1648, o la riqueza en su repujado barroco de las que Diego Gallegos labró para la Virgen de Setefilla de Lora del Río (Sevilla) en 1690 (fig. 19)⁹⁷. Igualmente, originales son las andas de la Virgen

94. LÁZARO DAMAS (2009: 121).

95. LÁZARO DAMAS (2009: 103).

96. MORENO CUADRO (2006: 104).

97. LOZANO (1986: 90-91).



Figura 19. Diego Gallegos, andas de la Virgen de Setefilla, 1690

de la Caridad de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), por presentar unas columnas torsas ejecutadas en ébano con pámpanos de plata y una cúpula calada, obra comenzada en 1608 y reformada hacia 1700⁹⁸; unos soportes que se repiten en las

98. CRUZ ISIDORO (1997: 299-305).



Figura 20. Francisco de Luna, andas de la Virgen de Gracia de Carmona, 1738

de la Virgen de los Santos de Alcalá de los Gazules (Cádiz)⁹⁹. Diferente es el modelo barroco que fue labrado para la Virgen de Gracia de Carmona, pieza local ejecutada en 1734 por Francisco de Luna (fig. 20)¹⁰⁰. En ella, los cuatro varales soportan una techumbre adintelada, en cuyo centro se abre una media naranja, cubriéndose toda su superficie por una riquísima ornamentación floral y alegórica repujada. Su versión neoclásica la encontramos en el monumental templete de la Virgen de los Milagros del Puerto de Santa María, ochavado y con parejas de columnas esquineras, para rematar en una airosa figura de la Fe, además del conocido trono de la Virgen del Rocío de Almonte, diseñado en 1813 por el escultor Juan de Astorga¹⁰¹. Un tipo de baldaquino argénteo que tendrá un largo recorrido posterior en el siglo XX y cuyo colofón está en el ejecutado entre 2017 y 2022 para la patrona de Córdoba, la Virgen de la Fuensanta.

BIBLIOGRAFÍA

- ALARCÓN CANDELA, C. (2007): «La Virgen del Mar», en M. Romera Domene (comp.), *Luminaria. 2 milenios de Cristianismo en Almería*. Almería: Obispado de Almería, 245-247.
- ALONSO DE LA SIERRA, L., ALONSO DE LA SIERRA, J., POMAR RODIL, P. y MARRISCAL, M. A. (2005): *Guía artística de Cádiz y su provincia (I)*. Cádiz y Jerez. Sevilla: Fundación Lara.
- BARRERO RODRÍGUEZ, J. (2022): «Un ostensorio de plata dorada. Una de las joyas de la parroquia de Santa María Magdalena», *«La Semana»*, 14. Dos Hermanas, 26 de octubre.
- BECERRA FABRA, A. (2007): «Tres congregaciones en torno a la Virgen de los Milagros de El Puerto de Santa María (s. XVII y XVIII)», *Revista de historia de El Puerto*, 39, 41-60.
- BERTOS HERRERA, M. P. (1992). *La custodia del Corpus Christi de Granada (siglos XVI al XX)*. Granada: Gráficas Alhambra.
- CARMONA MORENO, F. (2003): «Cuarenta Horas. Culto eucarístico con siglos de tradición», en F. J. Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *Religiosidad y ceremonias en torno a la eucaristía: actas del simposium* (vol. 2). Madrid: Estudios Superiores del Escorial, 635-651.
- CARRASCO TERRIZA, M. J. (1989): *Santuarios marianos de Andalucía oriental*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- CRUZ ISIDORO, F. (1997): *El Santuario de Ntra. Sra. De la Caridad de Sanlúcar de Barrameda. Estudio histórico-artístico*. Córdoba: Cajasur.
- CRUZ SERRANO, P. (2007): «Custodia», en M. Romera Domene (comp.), *Luminaria. 2 milenios de Cristianismo en Almería*. Almería: Obispado de Almería, 295-296.

99. <https://historiadealcaladelosgazules.blogspot.com/2012/08/el-robo-en-el-santuario.html>

100. MIRA CABALLOS y VILLA NOGALES (1999: 203-204).

101. GONZÁLEZ GÓMEZ y CARRASCO TERRIZA (1981: 303).

- CRUZ VALDOVINOS, J. M. (1992): *Cinco siglos de platería sevillana*. Sevilla: Tabapress.
- CRUZ VALDOVINOS, J. M. (2009): «Miguel Calderón de la Barca, Pedro Vicente Gómez de Ceballos y la custodia del Millón de la catedral de Cádiz», en J. Rivas (coord.), *Estudios de platería. San Eloy 2009*. Murcia: Editum, 247-262.
- CRUZ VALDOVINOS, J. M. y GARCÍA Y LÓPEZ, J. M. (1979): *Platería religiosa en Úbeda y Baeza*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses. Excma. Diputación Provincial de Jaén.
- DE LA CAMPA CARMONA, R. (2013): «Sub his figuris vere latitur de iconografía eucarística: prefiguradas, signos y símbolos», en A. M. Ramos Suárez (dir.), *Tantum Ergo Sacramentum. Fe, Arte y Cultura en Marchena*. Marchena: Editorial Marantania, Marchena, 13-33.
- ENGUID, M. (1802): *Catecismo litúrgico compuesto y ordenado por la mayor instrucción de jóvenes eclesiásticos. Tomo II*. Madrid: Por Cano.
- ESPINAR CAPPÀ, A. M. (2003): *Fernando Marmolejo Camargo*. Sevilla: Ediciones Guadalquivir.
- ESTERAS MARTÍN, C. (1990): *El arte de la platería en Llerena. Siglos XV al XIX*. Madrid: Ediciones Tuero.
- GARCÍA LEÓN, G. (2006): «En torno a la producción de Damián de Castro en Écija (Sevilla)», en J. Rivas (coord.), *Estudios de platería: San Eloy 2006*. Murcia: Editum, 217-236.
- GONZÁLEZ GÓMEZ, J. M. y CARRASCO TERRIZA, M. J. (1981): *Escultura mariana onubense*. Huelva: Diputación de Huelva.
- GONZÁLEZ POLVILLO, A. (2005): *La Virgen de la Oliva de Salteras. Historia, arte y devoción en los siglos XVI al XX*. Salteras: Ayuntamiento de Salteras.
- HEREDIA MORENO, M. C. (1980): *La orfebrería en la provincia de Huelva. Tomo II*. Huelva: Diputación de Huelva.
- HEREDIA MORENO, C. (2002): «De arte y de devociones eucarísticas: las custodias portátiles», en J. Rivas Carmona (coord.), *Estudios de Platería, San Eloy 2002*. Murcia: Editum, 163-182.
- HEREDIA MORENO, C. (2010): «El culto a la eucaristía y las custodias barrocas en las catedrales andaluzas», en M. C. Lacarra (coord.), *El barroco en las catedrales españolas*. Zaragoza: Diputación de Zaragoza, 279-310.
- HERRERA GARCÍA, F. J. (2024): «Plateros escasamente conocidos en la Sevilla de la primera mitad del XVI: Diego de Vozmediano, Hernando de Antezana y Rodrigo Gallego», en L. Illescas, A. J. Santos, M. C. Di Natale, S. Intorre y J. Rivas (coords.), *Las artes suntuarias al servicio del culto divino (XVI-XVIII)*. Sevilla: Enredars, 97-128.
- LAGUNA PAÚL, T. (2013): «Devociones reales e imagen pública en Sevilla», *Anales de Historia del Arte*, 23, 127-157.
- LAGUNA PAÚL, T. (2015): «El robo de la corona de las Águilas y las coronas del siglo XIX de la Virgen de los Reyes», *Laboratorio de Arte*, 17, 345-361.
- LÁZARO DAMAS, M. S. (2009): «El tesoro de la Virgen de la Cabeza de Andújar. Una mirada a través del tiempo», *Boletín. Instituto de Estudios Giennenses*, 202, 101-136.
- LINARES RODRÍGUEZ, A. (2000): *Cinco siglos de platería en Villamartín*. Villamartín (Cádiz): Ayuntamiento de Villamartín y Unicaja.

- LÓPEZ SALAMANCA, F. (1995): *Documentos para una historia de María Santísima de Araceli 1751-1800*. Lucena: Colección Biblioteca Lucentina.
- LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. (2016): «La virgen del Rosario del Convento de Santa Cruz la Real en la Granada barroca», *Revista de Humanidades*, 27, 233-269.
- LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. M. (2017): «Iconografía de la Virgen de las Angustias de Granada. Aspectos compositivos y simbólicos», en J. M. López-Guadalupe Muñoz y M. L. López-Guadalupe Muñoz (coords.), *Iconografía de la Virgen de las Angustias de Granada*. Granada: Diputación de Granada, 13-48.
- LOZANO, J. M. (1986): *Un pueblo andaluz y su Virgen. Historia de Lora y Setefilla*. Lora del Río: Ayuntamiento de Lora del Río.
- MÁLE, E. (2001): *El arte religioso de la contrarreforma*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- MARTÍN RIBES, J. (1983): *Custodia procesional de Arfe*. Córdoba: Caja Provincial de Ahorros y Asociación de Amigos de Córdoba.
- MAYO RODRÍGUEZ, J. y HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, S. (2008): *Una nao de oro para Consolación de Utrera*. Utrera: Siarum Editores.
- MEJÍAS ÁLVAREZ, M. J. (2004): «El rostrillo, joya mariana por excelencia: A propósito de un dibujo de la Biblioteca Nacional de España», en L. Illescas, A. J. Santos, M. C. Di Natale, S. Intorre y J. Rivas (coords.), *Las artes suntuarias al servicio del culto divino (XVI-XVIII)*. Sevilla: Enredars, 577-596.
- MEJÍAS ÁLVAREZ, M. J. (2016): «El arte de la platería en la Real Parroquia de Santa Ana de Triana Plata y plateros durante los siglos XVIII y XIX», en A. Rodríguez Babío (coord.), *Santa Ana de Triana: aparato histórico-artístico*. Sevilla: Real Parroquia de Santa Ana de Triana, 509-523.
- MESA BELTRÁN, J. A. (2017): «Custodia templete», en R. Anguita Herrador (comp.), *Maestros Plateros en Jaén*. Jaén: Fundación de la Caja Rural de Jaén, 129-131.
- MIRA CABALLOS, E. y VILLA NOGALES, F. (1999): *Carmona en la Edad Moderna. Religiosidad y arte, población y emigración a América*. Carmona: Ayuntamiento de Carmona.
- MONTOLLA VILLEGAS, V. (2007): «Altar Portátil», en M. Romera Domene (com.), *Luminaria. 2 milenios de Cristianismo en Almería*. Almería: Obispado de Almería, 291.
- MORENO CUADRO, F. (2006): *Platería cordobesa*. Córdoba: Cajasur.
- MOYANO LAMAS, P. (1988). *Santa María del Valle. Santaella (Córdoba)*. Córdoba.
- NIETO CUMPLIDO, M. y MORENO CUADRO, F. (1993): *Eucharística Cordubensis*. Córdoba: Cajasur.
- NIEVA SOTO, P. (1988): *Plata y plateros en la Iglesia de San Miguel de Jerez*. Jerez de la Frontera: Consejo Superior de investigaciones Científicas. Confederación Española de Centros de Estudios Locales. Sociedad-Centro de Estudios Históricos Jerezanos.
- PÁEZ MEDINA, S. (2023): «Plata mexicana en Villarrasa: la donación del indiano Pedro Jiménez Delgado», *Huelva en su Historia*, 17, 51-92.
- PALOMERO PÁRAMO, J. M. (1985): «La platería en la Catedral de Sevilla», *La Catedral de Sevilla*. Sevilla: Ediciones Guadalquivir, 675-645.
- PALOMERO PÁRAMO, J. M. (1989): «Las artes suntuarias: bordados, orfebrería y cerámica», en C. Amigo Vallejo y L. de Pablo-Romera y de la Cámara (prols.),

- Esperanza Macarena en el XXV Aniversario de su Coronación Canónica*. Sevilla: Ediciones Guadalquivir, 287-392.
- PALOMERO PÁRAMO, J. M. (1992): *Plata labrada de Indias. Los legados americanos a las iglesias de Huelva*. Huelva: Patronato Quinto Centenario.
- PONCE CUÉLLAR, M. (2000): «La Eucaristía: teología y piedad popular», en R. Tejada Vizuete (com.), *Eucaristía hoc facite in meam commemorationem 2000*. Badajoz: Archidiócesis Mérida-Badajoz, 22-23.
- PRIETO SÁNCHEZ, L. y NUÑEZ DÍAZ, I. (2020): *Las joyas en el vestir de la Virgen*. Sevilla: Almuzara.
- QUILES GARCÍA, F. (2020): «Luis de Acosta, platero, y Pedro Roldán, escultor. Sobre la amistad que les unió y en relación con un Belén que compartieron», *Quintana*, 20, 1-12.
- RODA PEÑA, J. (1996): *Hermandades Sacramentales de Sevilla*. Sevilla: Ediciones Guadalquivir.
- RODA PEÑA, J. (2021): «La custodia procesional de asiento», en J. Roda Peña (com.), *Pange Lingua. Custodias de Sevilla*. Sevilla: Consejo General de Hermandades y Cofradías de la ciudad de Sevilla, 86-91.
- RODRÍGUEZ MARÍN, F. J. (1997): «La festividad del Corpus Christi malagueño a través de su historia», *Isla de Arriarán: revista cultural y científica*, 9, 117-138.
- ROMERO SÁNCHEZ, G. y ESPINOSA SPINOLA, G. (2016): «El mecenazgo indiano en Andalucía oriental: el caso de don Luis Pérez Navarro», en I. Rodríguez Moya, M. A. Fernández Valle y C. López Calderón (eds.), *Arte y patrimonio en Iberoamérica tráficos transoceánicos*. Castellón: Universitat Jaume I, 233-252.
- RUBIN, M. (1991): *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*. Nueva York: Cambridge University Press.
- RUIZ SÁNCHEZ, A. (2002): *Ventura y desventura de una joya del arte renacentista andaluz. La custodia grande de la Catedral de Jaén*. Historia y realidad. Córdoba: Cajasur publicaciones.
- SÁNCHEZ REAL, J. (2007): «Portaviáticos», en M. Romera Domene (com.), *Lumina. 2 milenios de Cristianismo en Almería*. Almería: Obispado de Almería, 279.
- SÁNCHEZ-LAFUENTE GÉMAR, R. (1997): *El Arte de la Platería en Málaga. 1550-1800*. Málaga: Universidad de Málaga.
- SÁNCHEZ-LAFUENTE GÉMAR, R. (2004): «Formación y pérdida de un patrimonio: La platería en la catedral de Granada», en J. Rivas (coord.), *Estudios de platería, San Eloy 2004*. Murcia: Universidad de Murcia, 545-562.
- SANTOS MÁRQUEZ, A. J. (2011): «Los tronos de octavas: una monumental tipología eucarística del antiguo Reino de Sevilla», en J. Rivas (coord.), *Estudios de platería: San Eloy 2011*. Murcia: Editum, 519-533.
- SANTOS MÁRQUEZ, A. J. (2016): «El arte de la platería en la Real Parroquia de Santa Ana de Triana: plata y plateros durante los siglos XVI y XVII», en A. Rodríguez Babío (coord.), *Santa Ana de Triana: aparato histórico-artístico*. Sevilla: Real Parroquia de Santa Ana de Triana, 489-508.
- SANTOS MÁRQUEZ, A. J. (2018): *José Alexandre y Ezquerria y el triunfo de la rocalla en la platería sevillana*. Sevilla: Diputación de Sevilla.

- SANTOS MÁRQUEZ, A. J. (2020): «Los históricos atributos de plata de Nuestra Madre y Señora de los Dolores de Osuna (siglos XVIII-XIX)», en J. Rivas Carmona, *Estudios de platería: San Eloy 2020*. Murcia: Editum, 375-388.
- SANTOS MÁRQUEZ, A. J. (2022a): «La plata labrada de la Archicofradía del Socorro», en J. Romero (coord.), *La Archicofradía de la Virgen del Socorro de Antequera. Historia y patrimonio cultural*. Antequera: Estípite y Hermandad del Socorro, 241-339.
- SANTOS MÁRQUEZ, A. J. (2022b): «La custodia de sol en las antiguas parroquias de Utrera», en J. Apresa, E. Lucenilla y A. Cabrera (coords.), *Custodias y tronos de plata de Utrera*. Utrera: Consejo de Hermandades y Cofradías de Utrera, 122-145.
- SANTOS MÁRQUEZ, A. J. (2023): *El altar de plata de la catedral de Sevilla*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- SANZ SERRANO, M. J. (1978): *Juan de Arfe y la Custodia de Sevilla*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- SANZ SERRANO, M. J. (1990): «El tesoro de la Virgen de Gracia de Carmona», en J. M. Carmona Domínguez (ed.), *La Virgen de Gracia de Carmona*. Carmona: Hermandad de Nuestra Señora la Santísima Virgen de Gracia, 71-123.
- SANZ SERRANO, M. J. (2000a): *La Custodia Procesional. Enrique de Arfe y su escuela*. Córdoba: Cajasur.
- SANZ SERRANO, M. J. (2000b): *La custodia de la Catedral de Cádiz. Una integración de estilos*. Cádiz: Ayuntamiento de Cádiz y Fundación Vipren.
- SANZ SERRANO, M. J. (2003): «La custodia de oro de la Catedral de Sevilla», en J. Rivas (coord.), *Estudios de platería: San Eloy 2003*. Murcia: Editum, 569-594.
- SANZ SERRANO, M. J. y SANTOS MÁRQUEZ, A. J. (2013): *Francisco de Alfaro y la renovación de la platería sevillana en la segunda mitad del siglo XVI*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla. Instituto de la Cultura y las Artes de Sevilla.
- TORRECILLAS CANO, J. (2007): «Custodia Procesional», en M. Romera Domene (com.), *Luminaria. 2 milenios de Cristianismo en Almería*. Almería: Obispado de Almería, 303-306.
- TRENS, M. (1952): *Las custodias españolas*. Barcelona: Editorial Litúrgica Española.
- VIZUETE MENDOZA, J. C. (2002): «Teología, Liturgia y Derecho en el origen de la fiesta del Corpus Christi», en G. Fernández Juárez (coord.), *La fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 17-42.

El reto de la conservación y restauración del patrimonio de carácter religioso

The Challenges of Religious Heritage Conservation and Restoration

SRA. D^a. ARACELI MONTERO MORENO
Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (IAPH)

1. ANTECEDENTES

El patrimonio de carácter religioso es en España y concretamente en Andalucía, muy rico y numeroso. Las hermandades y cofradías son entidades receptoras de un patrimonio vivo, dotado de una gran significación y especial complejidad, que se acrecienta por su carácter devocional y valor de uso. Estas características, unidas a su riqueza material, técnica y cultural, les hace formar parte de nuestro legado patrimonial, pero también les supone una mayor vulnerabilidad ante los agentes de alteración que puede provocarles complejas situaciones conservativas con riesgo para su integridad.

Por sus connotaciones funcionales, estos bienes participan en numerosos actos litúrgicos, devocionales y procesionales. Aunque bien es cierto que esta utilidad ha prolongado la vida de un gran número de ellos hasta nuestros días, que si no es por esta causa probablemente se hubieran perdido en el transcurso del tiempo por el simple abandono, en contraposición, también ha sido el origen de daños irremediabiles, que no han sido subsanados en su momento de forma adecuada a los principios básicos de la conservación y restauración actuales. En ese momento se pueden suscitar dudas sobre cómo mantener la dualidad inherente de estas obras, por un lado, su función, que responde a la labor evangelizadora de la iglesia, y, por otro lado, su preservación futura (fig. 1).

Esta funcionalidad de los bienes ha contribuido en gran medida a ampliar su conocimiento en la sociedad, fomentando su disfrute y su merecido reconocimiento cultural, que de no haber sido por esta cualidad, difícilmente se hubiera producido. De un modo gradual, han ido calando en las distintas formas de percepción, provocando vínculos con las personas que trascienden al propio bien y su contexto, según el carácter de cada pueblo, sus gustos y sus necesidades, llegando a convertirlos en referentes religiosos. De forma paralela, mientras mayor es la repercusión de este conjunto patrimonial, mejor se conoce, adquiere más valor y se aviva el interés por protegerlo y preservarlo.

La singularidad de este patrimonio hace que desde el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (en adelante IAPH), hoy en día se plantean nuevas investigaciones en métodos de estudio, sostenibilidad y conservación específicos. Apoyándose en una dilatada experiencia de más de treinta años a través de numerosas intervenciones en bienes muebles de diversas tipologías o soportes, con una vocación de aprendizaje continuo y una gran capacidad para la investigación aplicada, el IAPH ha ido forjando un alto conocimiento de gran valor. Desde esta base se profundiza en nuevos enfoques de interés metodológicos y maneras de hacer que, junto al apoyo científico, permiten avances en el campo de la conservación del patrimonio cultural, favoreciendo el desarrollo ordenado de la intervención, que está en constante actualización, donde la teoría se contrasta y comprueba su efectividad con la práctica.

En un momento de fuerte demanda social de resultados y acciones de conservación en el patrimonio, el IAPH, como fruto de sus experiencias, ha originado estrategias en este ámbito adaptadas a las particularidades y necesidades de cada obra en su contexto actual, que, en este caso concreto, son las derivadas de su carácter religioso y devocional (fig. 2).

Mejorar la conservación material y preservar los valores patrimoniales de estos bienes, desde el equilibrio armónico de todos ellos, es el gran reto al que nos enfrentamos. Implicar a la sociedad, receptora de este legado, en los procesos de conservación y restauración, conlleva el estudio de planteamientos para canalizar esta participación en pro del interés público y potencial valor cultural que, como tal, hay que transferir.

2. DENOMINACIÓN DE LOS BIENES PATRIMONIALES DE CARÁCTER RELIGIOSO

Los bienes patrimoniales de carácter religioso requieren de una denominación que sea capaz de aglutinar todas las cualidades y características que le son inherentes. Para otorgar una definición acorde a su significación, se toman como punto de partida recientes estudios acerca de cuál sería la terminología idónea



Figura 1. Cristo de la Agonía. Juan de Mesa. Bergara (Guipúzcoa)



Figura 2. Bienes portadores de devoción



Figura 3. Acto de devoción

que contenga todas las características que lo hacen singulares y únicos, desde el contexto actual¹.

En primer lugar, no cabe duda de la naturaleza patrimonial de estos bienes, que como tal forman parte de lo cultural. Tal como refrenda la Unesco, esto quiere decir que están constituidos por los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos característicos de una sociedad. Este carácter social, participativo y dinámico, hace ya que se visualicen como portadores de significados que continuamente son interpretados por una comunidad que les reconoce su valor y significación. Son bienes, por tanto, intrínsecamente relacionados con el pueblo (fig. 3).

En segundo lugar y como consecuencia de esta relación, se destaca un aspecto clave de esta conexión como es la devoción. Este término se entiende desde la pertenencia, en su significación de veneración y contemplación, estableciendo en algunos un apego, no impuesto, que los convierte en parte de la memoria colectiva de una comunidad (fig. 4).

En tercer lugar, junto al valor cultural y devocional, estos bienes son poseedores de una funcionalidad mantenida a lo largo del tiempo. La premisa de esta funcionalidad es en la mayoría de los casos su consideración de vehículos de una devoción, donde se adscriben a una manifestación cultural

1. MONTERO, PÉREZ y VILLANUEVA (2024).



Figura 4. La imagen como medio de devoción

superior, como puede ser la Semana Santa u otros rituales (peregrinaciones, romerías y procesiones)² (fig. 5). En definitiva, su importancia reside en lo simbólico frente a lo material, en su continuidad a través de las prácticas devocionales, que es una de las razones por las que se mantienen en uso y permanente actualización dentro de la cotidianidad de su día a día.

Por tanto, este conjunto de bienes puede recibir la denominación de «patrimonio devocional en culto activo»³ (fig. 6), algo que trasciende lo puramente religioso y le otorga una consideración más actual del concepto. Esta adscripción terminológica engloba numerosas tipologías de bienes, entre los que se

2. MONTERO, PÉREZ y VILLANUEVA (2024: 33).

3. MONTERO, PÉREZ y VILLANUEVA (2024: 35).



Figura 5. Palio de Virgen en su salida procesional



Figura 6. Paso de Cristo en su salida procesional

encuentran las imágenes titulares, así como los ajuares o enseres de diferente naturaleza, con los que se establecen diferentes escalas según su grado de relación con sus devotos, fieles o custodios.

3. LA CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO DEVOCIONAL EN CULTO ACTIVO

Una vez identificados los bienes objeto de estudio, se plantean las cuestiones conservativas que les afectan y que le aseguran su pervivencia en el entorno de la sociedad para su bienestar y disfrute.

3.1. Qué se entiende por conservación

Por conservación se entiende un conjunto de medidas y acciones que permiten la permanencia e integridad material del bien cultural, a partir de directrices precisas. En este concepto se engloba la conservación preventiva, la curativa y la restauración, donde la primera equivale a un conjunto de medidas indirectas, mientras que las otras dos corresponden a las acciones directas sobre los daños, con el objetivo de detener los procesos de alteración y mejorar la legibilidad, dentro de los cánones del respeto absoluto a su integridad.

3.2. Fundamentos de la conservación

El punto de partida para adoptar estas medidas conservativas se encuentra en las exigencias y directrices de la normativa vigente⁴, en concreto en el proyecto de conservación. Este documento forma parte del proceso de reflexión previa que requiere toda actuación y la garantiza. En el proyecto se plasma el conocimiento crítico desde la base de los principios que fundamenta la intervención, el respeto a la integridad material y la pervivencia de todos los valores de estas obras, en sintonía con los dictámenes de los documentos y textos internacionales en materia de conservación. En él se justifica, describe y planifica todas las acciones sobre los bienes, conformando una guía para su planteamiento.

En esta fase de estudio participan numerosos factores, sin olvidar que es el bien el que demanda, en cada caso concreto, los criterios de actuación adaptados a sus necesidades, entendiéndose en ellas el estado material, conservativo y su contexto, como envolvente que aglutina todos sus valores⁵.

4. Artículo 22.1 de la Ley 14/2007, de 26 de noviembre, de Patrimonio Histórico de Andalucía.

5. MONTERO, PÉREZ y VILLANUEVA (2024: 37).



Figura 7. Ejemplo de veneración y devoción

Por otra parte, hay que comprender la naturaleza cultural de estos bienes devocionales. Tal como ya se apuntado anteriormente, existe una relación de pertenencia identitaria con el pueblo que le otorga valores y significación (fig. 7). Sin embargo, esta consideración no es permanente y lo que hoy puede estar cargado de devoción, en otro momento puede cambiar debido a la continua evolución de su interpretación⁶. La sociedad por tanto juega un papel crucial para el reconocimiento, interpretación y valor de su patrimonio y cómo tal forma parte de las medidas derivadas de los procesos conservativos.

6. MONTERO (2021: 82).

Esta relación intrínseca hace que los bienes culturales y concretamente los cargados de devoción, requieran de un conocimiento que trasciende lo meramente material. Este requisito fundamental exige comprender el entorno del bien en su contexto, donde se incluye esa carga inmaterial que le aporta el valor social y de uso continuado, así como la percepción que una comunidad tiene del mismo. Como consecuencia del uso, las obras cambian, se ajustan y modifican a nuevos usos, adaptándose a las determinaciones del tiempo.

Por todo ello es premisa básica en su conservación, su consideración global, como un todo indivisible, donde cada bien es portador de las etapas que conforman su historia, donde el tiempo hasta el momento actual forma ya parte del mismo, lo hace auténtico y les otorga un valor mayor. Esta es la verdadera significación del bien y con estas claves de respeto se deben afrontar las medidas conservativas, desde los principios de sostenibilidad.

3.3. Cuestiones que afectan a la conservación

Como consideración general, los agentes de alteración que afectan a la conservación son comunes a cualquiera de sus tipologías. Las causas derivadas de su naturaleza y técnica, así como las provenientes de su entorno, donde se insertan todas las condiciones ambientales, pueden provocar daños a veces irreversibles en estas obras. La acción humana es uno de las más dañinas, con consecuencias múltiples y en muchos casos de difícil recuperación, a veces por el desconocimiento, que origina una mala praxis, por la falta de capacitación y formación del personal que las realiza o por simples negligencias.

Por otra parte, estos bienes dotados de una gran singularidad y complejidad técnica, evolutiva y valorativa requieren de un gran conocimiento crítico para comprender sus necesidades conservativas, cuya exigencia puede ser un hándicap que dificulta en ocasiones la realización de un buen diagnóstico. No hay que olvidar que normalmente se trata de obras que han tenido una historia material compleja, que a lo largo de la misma se ha ido readaptando y modificando hasta obtener su la imagen actual, requiriendo por tanto un alto grado de entendimiento (fig. 8).

La funcionalidad y exposiciones a los actos derivados del culto, inherentes a la propia concepción de estos bienes, puede provocar también una serie de consecuencias que hacen peligrar su integridad si no se adoptan las medidas adecuadas.

Otra cuestión que afecta a su conservación y de forma paralela al estudio de los bienes del patrimonio devocional es la dificultad de acceso a la información. Este problema está motivado por diversas causas, como la ausencia de archivo accesible e inventariado, o directamente no conservado, por destrucción o por intereses diversos de las propias corporaciones reacias a compartir



Figura 8. Detalle de repolicromía en una imagen

la información. Otras veces es la falta de documentación por escrito, dejando constancia de hechos o información que puede ser de interés a través de transmisiones orales, basadas en la memoria de los miembros más longevos de una corporación, que con el tiempo se terminan desvirtuando o perdiendo si no se toman las medidas oportunas.

En otros casos, esa carencia de información tiene sus bases en considerar que determinadas actuaciones anteriores no corresponden a los criterios de conservación vigentes, o no las valoran relevantes para la obra en la actualidad; por ejemplo, en las imágenes, sustituciones de elementos (como candeleros, articulaciones, postizos, lágrimas, atributos, manos, etc.), transformaciones (de cabello, corona, sudario...) o incorporaciones (tales como vástagos, elementos metálicos y peanas, etc.). En el caso de tejidos, las transformaciones como los pasados a nuevo soporte o enriquecimientos ornamentales (fig. 9); y en los documentos, incorporación de anotaciones, añadidos, aprovechamiento de encuadernaciones, sobreescritura en el texto, borrado de imágenes o eliminación de contenidos⁷.

7. MONTERO, PÉREZ y VILLANUEVA (2024: 40).



Figura 9. Pasado de bordado con modificaciones en el diseño

Otras veces les afecta la disociación, término complejo que alberga un riesgo a largo plazo, de ahí su importancia y consideración a tener en cuenta. Surge de la tendencia natural a desordenar o deshacerse de un bien o alguna parte constitutiva del mismo, ubicándolo en otro lugar sin dejar constancia de este cambio. A largo plazo se producirá una incapacidad de asociar este bien con su contexto y se perderá la información o la capacidad de recuperarla. Este agente de alteración incide por tanto en la pérdida de valor del objeto en un futuro que puede ser inmediato en muchos casos. Un tipo de disociación es la custodia que tradicionalmente se ha venido haciendo, hasta hace unos años, de enseres de las instituciones, en domicilios particulares u otras dependencias ajenas a su lugar de ubicación. El olvido, unido a falta de interés o la lentitud de los procesos de recuperación pueden provocar pérdidas irremediables.

4. LA POSICIÓN DEL IAPH EN LA CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO DEVOCIONAL EN CULTO ACTIVO

El reconocimiento social del IAPH es referente en la adopción de medidas conservativas, gracias a los resultados de sus proyectos en este ámbito de actuación. Sus actuaciones sobre los bienes devocionales con un culto activo se acometen desde el fundamento del conocimiento e investigación científica especializada, desde la reflexión crítica, la experimentación contrastada y un método de trabajo preciso, gracias a lo cual se limita al máximo el margen de error. La proyección social de la institución se ha consolidado por la calidad de sus actuaciones, contribuyendo progresivamente al aumento de la conciencia patrimonial en la sociedad⁸.

4.1. Actuar con metodología

La metodología genérica que sigue el IAPH en el desarrollo de las acciones de conservación comienza siempre con una primera fase de estudios, que permite a continuación establecer el diagnóstico, que es la conclusión fundamental del estado de conservación. El diagnóstico a su vez forma parte del documento de proyecto de conservación, donde se expone la propuesta de las acciones a seguir. Esta fase de conocimiento es integral, comprende tanto la materia, la técnica, la degradación del bien, así como los valores culturales y el contexto del mismo.

Este conocimiento adquirido de los bienes, con la incorporación del resultado de las investigaciones llevadas a cabo en el ámbito patrimonial, se

8. DEL ESPINO y GÓMEZ (2022: 35).



Figura 10. Detalle de un proceso de intervención en obra textil

encuentra en continua evolución. Solo comprendiendo la relación directa entre todos estos condicionantes se podrá determinar las acciones que requieren. Además, los resultados obtenidos tras un proceso de estudio, en muchos casos, sirven de aplicación a otros proyectos, por lo que se produce una transferencia de conocimientos y una mejora para futuras intervenciones, hecho que resulta clave para la sostenibilidad de estas medidas conservativas. Esta es la base de la filosofía para la intervención en el IAPH, el conocimiento como éxito de su metodología de actuación.

La segunda fase del método de trabajo es la operativa, donde se materializa la propuesta de medidas y acciones directas de conservación y restauración (fig. 10). Aunque la aplicación de estas acciones tiene un uso ponderado y evaluado para cada tipología de bien cultural, atendiendo a las exigencias, necesidades y función del bien en el contexto social-cultural en el que esté inmerso, todas ellas se apoyan a su vez en unos criterios generales y comunes que siguen unos principios de actuación básicos, destacando como generalidad el respeto a las necesidades del bien basado en el conocimiento global.

4.2. Experiencia consolidada

A través de los más de treinta años de vida de la institución y haciendo balance de su trayectoria, se puede comprobar el gran número de intervenciones llevadas a cabo en obras emblemáticas para la sociedad en el ámbito devocional. Unas veces con más reconocimiento académico que otras, en todas las actuaciones se han tenido en cuenta los factores que la individualizan para el

establecimiento de criterios de actuación que han servido de base a las intervenciones posteriores (fig. 11).

Los bienes activos trascienden su carácter material y en ellos se incorporan los avances que se han generado en aspectos concretos y tangibles a través de sus intervenciones. Como generador de conocimiento y su aplicación al servicio de la conservación del patrimonio cultural y en concreto el devocional, el IAPH se ha convertido en un referente por su innovación en técnicas científicas y tecnológicas, que le conlleva investigar en tratamientos más especializados que den respuestas a estos nuevos retos conservativos que se presentan en la actualidad.

En este ámbito de estudio se encuentra la conservación del patrimonio devocional en culto activo y desde este punto de vista se abordan los procesos de conservación y restauración.



Figura 11. Detalle del rostro de una imagen con graves problemas de conservación

4.3. Conocimiento global del bien y su contexto

La necesidad de un conocimiento del bien desde todas sus perspectivas, técnica, material, así como de sus transformaciones y progresos, valores, significados y situación tutelar, antes de acometer una intervención, es la clave del éxito de la misma, pues delimita la conservación y la metodología a seguir.

La información que se demanda para adquirir un conocimiento íntegro supera lo puramente técnico y material, es decir, no basta solo con las aportaciones científicas, sino las del ámbito cultural y conservativo del propio objeto, así como el de su contexto, para tener en cuenta una visión global de todas sus necesidades y de la valoración objetiva de sus requerimientos⁹. Esta forma de enfrentarse a la conservación y restauración evita interpretaciones según la concepción que el autor de la intervención tenga de la realidad histórica y valores de los bienes, hecho que ha sido muy común en actuaciones llevadas a cabo

9. GONZÁLEZ LÓPEZ (2015: 170).

en el conjunto de los mismos. Su diversidad, heterogeneidad y complejidad, sumada a la carga de valores, en su sentido más amplio, hace que requieran la aplicación de todas las vías de conocimiento necesarias para realizar acciones de conservación y restauración.

Además de este conocimiento básico, el IAPH tiene una posición de arraigo con la sociedad receptora de estos bienes. A lo largo de estos años y las investigaciones al respecto, es bien sabido que una intervención en un bien no siempre se percibe por igual por los grupos sociales, entre otras cosas porque es algo evidente que las valoraciones en un mismo bien son diversas dependiendo de donde se provengan (fig. 12). El cambio que puede producir una intervención suscita en ocasiones miedo, inseguridad o incertidumbre a que se alteren los vínculos de unión y pertenencia de algunas personas con los bienes objeto de intervención.

En una época en que la mayor parte de estas acciones operativas se mantenían ocultas, el IAPH ha incorporado desde sus inicios en sus proyectos, canales de información necesarios con los grupos custodios de estos bienes devocionales, a través de los cuales se ofrece los conocimientos adquiridos para el desarrollo de la intervención, de acuerdo con los principios de transparencia y vocación social. Esta información se expone desde el punto de vista del experto y especialista en la materia, donde se implementa el resultado del conocimiento adquirido del contexto y el valor del bien, aminorando por tanto el impacto que puede producir en los determinados grupos sociales. En este sentido, el IAPH es consciente del alto valor espiritual para sus devotos, reconociendo el apego y el vínculo que se establece entre ellos, tiene muy interiorizado en sus procesos de trabajo esta conexión durante todo el tiempo que dure la intervención.

Los problemas cambian, los objetivos se modifican y las acciones de conservación se insertan en un todo mayor cuyo centro, además de la pervivencia material de los bienes, es la coherencia y conveniencia, en relación con todos los aspectos con los que se vincula este patrimonio, atendiendo a sus necesidades y teniendo en cuenta el respeto y la perdurabilidad de la materia como aglutinante de valores¹⁰.

4.4. La incorporación de los grupos sociales en los procesos de conservación

Siendo conocedores de la importancia de la comunicación y transferencia de resultados de las intervenciones, el IAPH aboga por el diálogo abierto y continuado entre especialistas y propietarios durante todo el tiempo que dure la intervención. Esta medida es una manera de crear vínculos con este sector de la

10. MONTERO, PÉREZ y VILLANUEVA (2024: 39).



Figura 12. Imagen fotografiada como signo de valoración por determinados grupos sociales

sociedad propietaria y custodia de estos bienes. Esta interrelación obliga paulatinamente al diálogo y a la participación razonada en el seguimiento y desarrollo de un proyecto de esta envergadura. Durante las reuniones o comisiones de trabajo, se deja constancia de los acuerdos, las decisiones tomadas o las sugerencias, siendo estas un medio para documentar los procesos y ofrece una gran base de datos de información para el futuro.

Esta relación se fundamenta en la transparencia y su mejora es continua, sin perder de vista que los niveles de participación están dentro de la normativa vigente que se aplica a la conservación de los bienes muebles. Esta actitud invita a colaborar, involucrarse y aportar lo máximo, incorporando en estos procesos activos a todas aquellas profesionales que contribuyan desde sus disciplinas, a la mejora de la intervención, reforzando con ello la importancia de los equipos interdisciplinares.

Este logro del IAPH de la participación social en sus proyectos, ofrece seguridad a los propietarios, al sentirse respaldados en todo momento por la decisión tomada. Además, les sirve de aprendizaje al tener respuestas a sus dudas, preguntas y necesidades. El compartir información logra el entendimiento y el convencimiento sobre la necesidad de intervención de los bienes, al superarse las incertidumbres (fig. 13). Gracias a este proceso participativo que va calando



Figura 13. Detalle del estado de conservación de una imagen

cada vez más, se toman decisiones acertadas de conservación por parte de los grupos que custodian este patrimonio y que como tales tienen que proteger.

4.5. Medidas conservativas

Las medidas conservativas se abordan en este contexto sociocultural y de conocimiento. Desde la base de los principios básicos y fundamentales de la conservación del patrimonio cultural, siempre bajo el paraguas del criterio general de respeto a su integridad material y la pervivencia de todos sus valores culturales, se determinan tres acciones que fomentan la conservación de estos bienes en el IAPH. Por una parte, la actuación mediante estrategias conservativas, por otra, la adopción de medidas preventivas y de mantenimiento, y, por último, las asesorías técnicas y la difusión como medida básica de protección.

4.5.1. Estrategias conservativas

Las estrategias conservativas aplicadas al patrimonio devocional se enmarcan dentro de la base de los criterios reconocidos y avalados por los textos y

documentos en esta materia, así como la normativa vigente, donde el IAPH proyecta todo su conocimiento en cada actuación que acomete de forma individualizada.

En la actualidad, las acciones conservativas enfocadas a este singular patrimonio se articulan en torno a bienes que han sufrido numerosos cambios, con una historia material compleja que requieren de respuestas que en ocasiones suponen un verdadero reto.

Las estrategias establecidas se direccionan en torno a la aplicación de tratamientos que están argumentados en las investigaciones y conocimiento adquirido. El reto consiste por un lado en conservar la materia y por otro en permitir su funcionalidad sin atentar a su conservación, teniendo en cuenta la materia como sustento de los valores del bien, entre los que la estética ocupa un lugar relevante y a su vez muy relacionado con los sentimientos que evoca en el devoto.

Atendiendo al carácter devocional de culto de este conjunto de bienes, las investigaciones se encauzan fundamentalmente en estas dos direcciones:

4.5.1.1. Conservación de la estructura material adecuando sus necesidades a las acciones derivadas de los actos procesionales y culturales

En este sentido las intervenciones están marcadas por potenciar la estabilidad estructural de los soportes en uso con las tensiones y tracciones derivadas de su funcionalidad. También en las estructuras portantes, incorporando especialistas de disciplinas como la ingeniería para determinar las tensiones a las que se someten determinadas obras en determinados actos procesionales y las consecuencias en un futuro inmediato (fig. 14). Se investigan soluciones que mejoren los materiales tradicionales de refuerzo, siempre que estén testados, recurriendo para ello a la constante evolución de la ciencia en la aportación de nuevos materiales y su adaptación al campo de la conservación.

4.5.1.2. Recuperación de la percepción de los bienes en su contexto

Para ello se investigan las soluciones formales de la obra en su conjunto, a veces eliminando adiciones y otras recuperando elementos ocultos que permitan su mejor apreciación en el contexto actual donde está inserta. En la percepción que suscitan se tienen en cuenta las reconstrucciones y las reintegraciones de zonas perdidas, siempre y cuando se tengan datos para su realización, sin que ello suponga una modificación o cambio. La restitución de la lectura de un bien devocional requiere de una interpretación crítica para atenerse a los límites permitidos.

En la recuperación de la percepción, se trata de delimitar todo aquello que interfiera en el entendimiento de este bien, dependiendo de lo que afecte su



Figura 14. Acto procesional de un palio

contemplación y lo que evoque a la mayoría de las personas a los que va dirigido, es decir, se debe tener en cuenta el porcentaje del grupo social que asume este bien como propio y centro de su devoción. Con ellos hay que establecer un diálogo abierto de intercambio de información (fig. 15).

En este campo de estudio tan complejo como es la percepción, se proyecta la investigación que sirve de ayuda a la toma de decisiones colegiadas, que afecta especialmente a aquellos bienes que soportan una mayor carga devocional, como son las imágenes titulares. Es para ello determinante el conocimiento de su historia material, desde los distintos estratos de policromía u otros materiales constituyentes, dependiendo de su naturaleza, hasta sus consecuencias conservativas, para emitir propuestas de intervención que no interfieran con el carácter devocional. Se destaca especialmente la eliminación de barnices que, aunque no supongan problemas conservativos, puedan alterar la



Figura 15.
Momento de
contemplación y
acto de devoción

percepción de una imagen sagrada, que por el hecho de estar barnizada impida apreciarla como preceptivamente se debería observar en su origen de creación. Sirva de ejemplo un Cristo muerto donde no se aprecien los estigmas o las secuelas del martirio, el color verdoso o los relieves del cuerpo, al estar camuflados por capas de barniz que desvirtúen la contemplación de su verdadera significación¹¹. Este hecho tiene el mismo efecto con repintes o repolicromías (fig. 16). En estos casos es fundamental el conocimiento del valor inmaterial y simbólico para la comprensión actual de la obra por parte de un determinado grupo, antes de emitir una propuesta.

Otro ejemplo relevante son los traspasos de bordados en obras textiles a otros soportes. Es esta una situación muy habitual realizada en el ámbito

11. MONTERO, PÉREZ y VILLANUEVA (2024: 46).



Figura 16. Imagen con intervenciones anteriores

artesanal que a veces puede tener consecuencias cuando se exceden en reconstrucciones y reparaciones, con el fin exclusivo de mejorar la estética y permitir a toda costa la funcionalidad inherente a la creación de la propia obra textil. Siendo consciente de la importancia de la conservación de estas piezas, se están desarrollando estudios e investigaciones relacionadas con la

naturaleza de estos soportes atendiendo a una demanda social cada vez mayor en este campo de actuación. Se trata de investigaciones novedosas e innovadoras en nuevos materiales de reconstrucción de lagunas de fibras textiles para la mejora estética de las obras, que no supongan interferencias con sus materiales constituyentes y sean claramente discernibles (fig. 17).

4.5.2. Medidas preventivas y de mantenimiento

Además de las medidas conservativas, el IAPH ha desarrollado iniciativas preventivas y programas de mantenimiento para solucionar alteraciones sistemáticas derivadas de la funcionalidad, pero sin tener que limitarla. La prevención y el mantenimiento son dos acciones complementarias que engloban una serie de actividades de carácter preventivo y operativo, que suponen una gran ayuda a la pervivencia de las obras garantizando su estabilidad e integridad. La importancia del mantenimiento es tal que está reflejado incluso en la normativa estatal y andaluza que, con carácter vinculante, lo incorpora en los proyectos de conservación. La prevención y el mantenimiento evitan intervenciones directas a medio y largo plazo, ampliando el espectro de la actuación, extendiéndose al entorno, al ser una de las principales causas de alteración de los bienes patrimoniales de cualquier índole y que por tanto requiere un exhaustivo control. Sus efectos no son inmediatos, al no haber una subsanación directa de la alteración, pero garantizan su efectividad de forma gradual. La adopción de medidas derivadas del resultado de estudios microclimáticos del medio y su incidencia en los bienes, de un modo sistemático y regular, evitará muchos efectos de alteración y disminuirán las intervenciones directas.

En el IAPH se apuesta por un mantenimiento programado, organizando las acciones en función de su grado de operatividad y su incidencia en los bienes, como un medio para asegurar su perdurabilidad.

A este respecto se encuentran los controles de temperatura y humedad, recomendaciones de manipulación o de anclaje de la ornamentación no artística de la obra en su uso procesional. En este campo se engloban las tareas de mantenimiento y prevención, tanto de bienes del patrimonio procesional que



Figura 17. Detalle de lagunas en un soporte textil

se han restaurado en el IAPH, como de otros cuyos tratamientos no son curativos, sino sencillamente preventivos.

Gracias a la evolución de los criterios y principios de la restauración científica promulgados desde el IAPH, la concienciación de la sociedad sobre la importancia de cuidar su patrimonio ha aumentado considerablemente en las últimas décadas. Hoy en día son muchas hermandades, instituciones, cofradías, agrupaciones u otros grupos similares, las que acometen estas labores preventivas, demostrando con estas acciones una madurez y responsabilidad en beneficio de la conservación de los valores culturales y sociales de sus bienes (fig. 18).

4.5.3. Asesorías técnicas

El IAPH realiza también un servicio de orientación y acompañamiento de los propietarios de los bienes, aportando soluciones técnicas relacionadas con su conservación y el valor patrimonial, cuando así lo que requieren. Se trata de asesorías sobre intervenciones realizadas por terceros que pueden suscitar debates sobre la conservación o restauración, recuperación de diseños originales, eliminación de intervenciones anteriores u otras casuísticas concretas, tan complejas como variadas. De este modo se ofrece una garantía y seguridad en los propietarios ante la toma de algunas decisiones. Las asesorías técnicas orientan también sobre la definición de los valores culturales y la viabilidad de la puesta en valor y acciones directas sobre los bienes, las técnicas y procedimientos que mejor garantía ofrezcan para la conservación y, por tanto, en su repercusión en la sociedad¹².

4.5.4. Difusión y formación

Partiendo de la implicación social de las hermandades y cofradías en el cuidado de su patrimonio, cada vez es mayor la conciencia de su importancia, a nivel histórico, artístico e inmaterial, teniendo en cuenta que este aspecto abarca ámbitos como el cultural y el devocional. Por ello la formación y la difusión en las personas encargadas de su custodia, son un aspecto importante para contribuir a una preservación cada vez mayor.

En este sentido existe cada vez una mayor demanda, planteada por parte de estos grupos sociales hacia instituciones especializadas en la materia, por conocer las estrategias conservativas y las herramientas básicas y necesarias

12. MONTERO, PÉREZ y VILLANUEVA (2024: 46).



Figura 18. Exposición de saya de Virgen

IAAPH

CÓRDOBA/2023

CURSO FORMATIVO

EL INSTITUTO ANDALUZ DEL PATRIMONIO HISTÓRICO ANTE LA CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO DE LAS COFRADÍAS

SESIÓN 1 / 3 de Octubre
Presentación
Metodología del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico

SESIÓN 2 / 4 de Octubre
Escultura policromada

SESIÓN 3 / 5 de Octubre
Patrimonio textil
El papel del historiador del arte

SESIÓN 4 / 10 de Octubre
Pintura
Técnicas de examen por imagen
Pasos procesionales y retablos

SESIÓN 5 / 17 de Octubre
Platería
Análisis científicos aplicados al patrimonio de las cofradías

SESIÓN 6 / 18 de Octubre
Patrimonio inmueble
Conservación preventiva

SESIONES 7 - 8 / 25 y 26 de Octubre
Gestión documental: administración, conservación y digitalización del patrimonio documental

Lugar: FUNDACIÓN CAJA RURAL DEL SUR
Centro Cultural "José Luis García Palacios"
C/ de la Radio, 1

Dirigido a las Juntas de gobierno de las hermandades y cofradías, priorías y mayorías de las mismas así como a las personas interesadas en la conservación patrimonial.

Las sesiones serán celebradas de 19:00 a 21:00 h

CURSO GRATUITO.
Plazas limitadas hasta completar aforo.
Inscripción en la web de la Agrupación de Hermandades y Cofradías de Córdoba.
www.hermandadesdecordoba.es

AGrupación DE HERMANDADES Y COFRADÍAS DE CÓRDOBA

AYUNTAMIENTO DE CÓRDOBA

IMDE³C

Junta de Andalucía

Consejería de Turismo, Cultura y Deporte

Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico

Fundación CAJA RURAL DEL SUR

Figura 19. Cartel formación (Rafael de Rueda)

para mantener sus obras en las mejores condiciones, así como la forma de gestionar una actuación y conocer todos los recursos disponibles especializados para llevarla a cabo. Este interés origina actividades de formación dirigidas a estas personas, que las consideran un medio idóneo para conseguir estos propósitos (fig. 19).

5. REFLEXIONES FINALES

La conservación y restauración de los bienes de patrimonio religioso, identificados como bienes devocionales en culto activo, requieren de una reflexión para su actividad conservativa dentro de los principios vectores de esta disciplina. Queda demostrado que la metodología de trabajo y el conocimiento, que es la base de las acciones directas, supone un proceso intelectual complejo, fruto del estudio interdisciplinar, a su vez necesario para el entendimiento global de estos bienes. Solo desde este conocimiento se podrá abordar la conservación material y la recuperación de los valores intrínsecos o adquiridos de estos bienes, así como la incidencia en sus valores protegidos.

En esta tipología concreta es necesario ampliar este conocimiento al contexto y en un sentido más amplio a la sociedad y sus demandas, dando respuestas en forma de estrategias de intervención adaptadas a modelos más sociales y sostenibles.

Desde instituciones como el IAPH, alineado con la corriente crítica de la conservación y restauración vigente, se es consciente de la singularidad de estos bienes devocionales en culto activo y de sus necesidades. Ante esta realidad se ha impulsado la participación de los propietarios y custodios en los procesos de su conservación, donde el IAPH, con sus especialistas técnicos, se posiciona como entidad mediadora, informadora y formadora.

Comprender un proceso de conservación desde la información y el conocimiento ayuda a entender los valores de estos bienes, definir los aspectos auténticos de los mismos, los conceptos de recuperación de un tiempo material o la percepción dentro de un contexto social que a lo largo del tiempo ha sido cambiante. Este proceso participativo, antes y durante todo el tiempo que dure una actuación conservativa, permite dar a conocer sus particularidades y así poder tomar las decisiones correctas en los tratamientos de acuerdo con sus necesidades reales, sin alterar su función ni la visión que un determinado grupo social tiene de ella, desde un equilibrio siempre justificado con los principios de la conservación.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR JIMÉNEZ, J. A. (2011): «Imágenes de culto y factores de alteración en las Hermandades y Cofradías sevillanas», *Ge-conservación*, 2, 2, 147-162.
- CASTELLANO, B. y GARCÍA DE CASASOLA, M. (2020): «La conservación de la arquitectura del Movimiento Moderno. Metodologías para conocer, metodologías para actuar». En J. L. Gómez Villa (coord.), *re-HABITAR el Carmen. Un proyecto sobre patrimonio contemporáneo*. Sevilla: Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, 76-98.
- CONSEJO DE EUROPA (2005): Convenio Marco del Consejo de Europa sobre el valor del patrimonio cultural para la sociedad. Serie de Tratados del Consejo de Europa, n.º 199. 27 de octubre. Faro.
- DEL ESPINO, B. y GÓMEZ, J. L. (coords.) (2022): *Guía básica para el uso, la gestión y la intervención en el patrimonio cultural de Andalucía*. Sevilla: Consejería de Turismo, Cultura y Deporte. Junta de Andalucía, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- GÓMEZ, J. L., y MONTERO, A. (coords.) (2023): *Guía metodológica para la redacción de proyectos de conservación de bienes muebles*. Sevilla: Consejería de Turismo, Cultura y Deporte. Junta de Andalucía, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- GONZÁLEZ LÓPEZ, M. J. (2015): «Análisis de los criterios de intervención en Bienes Eclesiásticos», *GE-conservación*, 7, 7, 50-59.
- IAPH = Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (2020): (1990-2020). *30 años al servicio del Patrimonio Cultural de Andalucía*. revista PH, n.º 100 (separata especial 30 años del IAPH). Sevilla: Consejería de Turismo, Cultura y Deporte. Junta de Andalucía, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- MACARRÓN, A., CALVO, A. y GIL, R. (2019): *Criterios y normativas en la conservación y restauración del Patrimonio Cultural y Natural*. Madrid: Síntesis.
- MONTERO, A. (2021): *Análisis de la intervención en el patrimonio textil: una propuesta metodológica de criterios y estudio para su conocimiento, actuación y mantenimiento* [Tesis doctoral inédita]. Sevilla: Universidad de Sevilla
- MONTERO, A., PÉREZ, V. y VILLANUEVA, E. (2024): «El patrimonio devocional en culto activo. Buenas prácticas para su conservación», *revista PH*. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, 112, 30-60.
- MORENTE DEL MONTE, M. (2006): «El concepto actual de patrimonio cultural», *revista PH*, 58: 40-43.
- MUÑOZ, S. (2003): *Teoría contemporánea de la restauración*. Madrid: Síntesis.
- Ley 14/2007, de 26 de noviembre, del Patrimonio Histórico de Andalucía. Boletín Oficial de la Junta de Andalucía, n.º 248, de 19 de diciembre de 2007.
- Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español. Boletín Oficial del Estado, n.º 155, de 29 de julio de 1985.
- PÉREZ, V. y VILLANUEVA, E. (2017): «Existencias, persistencias, resistencias: La experiencia en el IAPH», *Jornadas Internacionales de Escultura Liger*a. Valencia: Ajuntament de València, Regidoria de Patrimoni Cultural i Recursos Culturals, Servici de Recursos Culturals: 55-67.

- SEGUEL, R., BENAVENTE, A. y OSSA, C. (2010): «Restauración de imágenes de culto: propuesta teórica metodológica para la intervención de objetos de devoción», *Conserva*, 15, 47-65.
- SIRACUSANO, G. (2009): «Entre ciencia y devoción. Reflexiones teóricas e históricas sobre la conservación de imágenes devocionales», *La restauración en el siglo XXI. Función, estética e imagen* (IV Congreso del Grupo Español del GEIIC. Cáceres, 25, 26 y 27 de noviembre). Madrid: Grupo Español del IIC, 241-248.
- UNE (2020): UNE-EN 15898. Conservación del patrimonio cultural. Principales términos generales y definiciones. Madrid: Asociación Española de Normalización.
- UNESCO, ICOMOS e ICCROM (1994): *Conferencia de Nara sobre autenticidad*. Nara.
- VICENTE, T. (2015): «Los criterios en conservación y restauración del siglo XX, en el nuevo contexto mediterráneo, a las puertas del nuevo siglo. ¿Idoneidad o necesidad de redefinición?», *Anuario TAREA*, 2, 74-107.

La función de la imagen sagrada. La escultura procesional

The Function of the Sacred Image. Processional Sculpture

DR. D. JUAN JESÚS LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ
Universidad de Granada (España)

Reflexionando sobre hermandades y religiosidad popular resulta inevitable tratar, tarde o temprano, el tema de la imagen sagrada. En consecuencia, se propone aquí hacer una sucinta revisión histórica, partiendo del hecho de que el cristianismo emplea desde antiguo la pedagogía visual de la imagen sagrada, lo que ha sido objeto de debate acerca del uso y límite de la veneración de las mismas¹.

1. LA IMAGEN A DEBATE

Aunque no es el espacio oportuno para una reflexión minuciosa sobre el tema, deben sentarse los fundamentos teóricos de la imagen en el cristianismo que se van aquilatando a lo largo del debate. Dos puntos parecen centrar de inicio la cuestión: la función (reducida inicialmente a la instrucción didáctica) y la pertinencia de la veneración. Un tercer elemento queda obviado en el debate, pero se asume implícitamente, y es el carácter representativo y por ende identificativo e identitario que la imagen asume para los cristianos. Los inicios del arte cristiano, con representaciones simbólicas de carácter ambiguo en tiempos de la iglesia perseguida, ya lo habían dejado sentado. Tras la Paz de la

1. Un marco general para la imagen religiosa en BELTING (2009).

Iglesia y la liberalización del culto, la cuestión se puede centrar en esos aspectos. Conocido es el alegato de San Gregorio en plena crisis iconoclasta sobre la pedagogía visual que permitía superar la falta de instrucción del común de la población para acceder a los contenidos de la fe a través de las propias Sagradas Escrituras². Por otra parte, importaba y mucho definir hasta qué grado se podía considerar sagrado lo que en sí era un objeto material, eso sí, representativo de una realidad trascendente. El Concilio de Nicea lo sanciona de modo tajante al sentar que la honra dada al objeto corresponde a su prototipo, no a la materialidad de la imagen³.

La espiritualidad medieval abunda en esta vía anagógica como enuncia santo Tomás de Aquino. El aquinatense definía con precisión un papel mediador en las imágenes «que nos conducen a Dios encarnado», al tiempo que alentaba a trascender de la imagen en sí «que tiende a la realidad de la que ella es imagen». Ello bastaba, a su juicio, para sentenciar un culto de latría a las imágenes de Cristo. Pero también contaba con la defensa de la postura contraria, como ocurre con san Bernardo de Claraval, que renuncia al adorno y a la imagen para defender una *meditatio* únicamente espiritual (en cierta medida anicónica, cuando no iconófoba), sin apoyos en el mundo de lo sensible o visible: «se muestra la hermosa figura de un santo o una santa y se cree más sagrada, cuanto más coloreada. Corren los hombres a besarla y se les invita a dar; y más se admira la belleza que se venera la santidad» (San Bernardo, *Apología a Guillermo de Saint Thierry*, ha. 1121-1124)⁴.

Es evidente que la práctica de la veneración de las imágenes no se ceñía al estricto margen conceptual definido por la teología, sino que su aspecto vivencial en ocasiones transgredía aquello sancionado por la Iglesia. Dicho de otro modo, el debate seguía abierto y fue uno de los puntos de reflexión crítica por parte de la Reforma protestante. De hecho, Calvino, reivindicando la pureza anicónica original del cristianismo, llegó a sentenciar que «representar a Dios con imágenes es corromper su gloria». Esa preocupación tuvo presencia obviamente en el Concilio de Trento, donde en su última sesión se trató el espinoso tema de las imágenes sagradas⁵ y se definió con cierta precisión aquellos puntos que podían resolver las dificultades que la cuestión planteaba, fundamentalmente en tres aspectos:

- Cuál era el límite de la veneración debida de las imágenes que representaban a los personajes sagrados, recogiendo la doctrina anterior de que

2. En su carta al obispo Sereno de Marsella, define con claridad las imágenes como biblia de los iletrados. Citado por PLAZAOLA (1996: 175-176).

3. Cf. PLAZAOLA (1996: 195).

4. Cf. MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA (1990: 71-72).

5. El decreto conciliar «De invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus» corresponde a la XXV sesión del Concilio. *Vid.* en LÓPEZ DE AYALA (1819: 353-358).

la honra dada a la imagen se transfería a su prototipo de modo que no se veneraba la representación sino lo representado: «Se deben tener y conservar [...] las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios y de otros santos, y [...] se les debe dar el correspondiente honor y veneración [...] porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas».

- El papel pedagógico que podían desempeñar las imágenes, confiando en buena medida al ámbito de lo sensorial la vía de adquisición de la instrucción doctrinal ya que la imagen resultaba un lenguaje universal: «Por medio de las historias de nuestra redención [...] se instruye y confirma el pueblo recordándoles los artículos de la fe y recapacitándoles continuamente en ellos» y «se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos».
- La vigilancia sobre los abusos cometidos en la veneración de las imágenes, tanto en la corrección de lo representado como en la honestidad y conveniencia de la representación misma, al margen de profanidades, o como en las ceremonias de que eran objeto, sobre todo aquellas de culto público como procesiones y romerías: «Que no se coloquen imágenes algunas de falsos dogmas, ni que den ocasión [...] de peligrosos errores» y «enséñese al pueblo que esto no es copiar la divinidad [...]». «Destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias, y en el sagrado uso de las imágenes»; «que no se pinten ni adornen las imágenes con hermosura escandalosa; ni abusen tampoco los hombres de las fiestas de los santos, ni de la visita de las reliquias para tener combitonas y embriagueces [...]».

El uso de la imagen, pues, se convertía en elemento asociado al culto católico y signo de diferenciación frente a musulmanes y protestantes, como con vehemencia defendía el jesuita Martín de Roa en su obra *Antigüedad, veneración y fruto de las sagradas imágenes i reliquias: historias i exenplos [sic] a este proposito* (Sevilla, por Gabriel Ramos Vejarano, 1623):

Por esto es muy conforme a razón que en el templo se pongan las imágenes de los cortesanos del cielo de Jesucristo, y de sus santos bienaventurados [...]. Bien diferentes son los templos de los herejes, cuatro paredes solas con un techo como pajar de cortijo: viudos de sacramentos, de altares, de ornamentos, de sacrificios, de imágenes, más parecidas a mezquitas de moros, que a iglesia de cristianos: zahurdas de demonios, no casas de Dios⁶.

6. Citado por ARIAS MARTÍNEZ (2019: 1205). Desarrolla los argumentos de este jesuita VINCENT-CASSY (2023: 21-45).

Pese a los inconvenientes que suscitaba el uso y veneración de las imágenes sagradas, que los había, en este debate pesó mucho el enorme potencial de comunicación de las mismas, demasiado importante como para ser desaprovechado, un perfecto complemento al discurso oral del sermón, hasta quedar incorporado inseparablemente en la vivencia religiosa.

2. LA FUNCIÓN DIDÁCTICA Y LA FUNCIÓN EMPÁTICA

Con todo lo anterior quedaba, pues, perfectamente enmarcada la función didáctica que la imagen, dentro de ciertos parámetros de corrección, podía y puede ejercer. No solo se obviaba con ello el problema del acceso mayoritario a la cultura escrita sino que de alguna manera se venía a reconocer cierta incapacidad en el común para la comprensión de lo abstracto y para el cultivo de una espiritualidad profunda, algo que podría ser salvado a través de la concreción que otorgaba la imagen, ese hacer visible lo invisible (*Per visibilia ad invisibilia*). Desde San Buenaventura se liga esta función de la imagen a la meditación con el valor añadido de que en ella la imagen es capaz de suscitar emociones en los fieles, es decir, adquiere una capacidad empática. Según el santo franciscano «*tanquam per signa ad signata*», es decir, a través del signo se llegaba al significado (*Itinerarium mentis ad Deum*, 2, 11) de modo que la imagen por vía anagógica remitía a una realidad más profunda⁷, incluso con mayor eficacia que el discurso oral y, sobre todo, escrito, por la ventaja de poder ser accesible de modo universal. Como escribe Marc Fumaroli, «el pintor —léase artista plástico en general— puede, con su arte, ayudar al devoto a fijar estas experiencias interiores»⁸. Por tanto, los libros de meditación llevaron indisolublemente asociados imágenes.

David Freedberg ha postulado convincentemente que los libros de meditación predisponían al efecto empático de las imágenes sobre la base de una aceptación tácita de que estas no desempeñaban un papel auxiliar en la vivencia de la fe y en la reflexión religiosa, sino un papel primordial, dado que la capacidad de concentración del místico no estaba al alcance de cualquiera. Me parece un muy valioso ejemplo el hecho de que en un contexto tan singular como el de la Granada recién conquistada por Castilla, el primer arzobispo, el jerónimo fray Hernando de Talavera, en pleno proceso de cristianización de la sociedad morisca defendiera la expresión de los sentimientos en la imagen religiosa⁹; de hecho, llegó a utilizar las imágenes como estrategia de catequización, según refiere uno de sus biógrafos, fray José de Sigüenza: «Cuando iba

7. FREEDBERG (1992: 200).

8. Citado por HENARES CUÉLLAR (2009: 105).

9. TALAVERA (1487).

a visitar a esta gente (los moriscos) llevaba imágenes de papel, de aquellas estampas viejas que entonces se tenían por buenas [...]»¹⁰. Por tanto, desde temprana hora se reconoció el valor empático que la imagen religiosa podía ejercer sobre el espectador y su eficaz alianza con la meditación. Por ejemplo, el beato dominico Heinrich Seuse, que conocemos como Enrique Susón, reconocía haber tenido visiones a partir de imágenes reales¹¹. Pero descuella sobremanera el testimonio autobiográfico de santa Teresa de Jesús sobre su segunda conversión (ha. 1554-1555):

Acaecióme que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allá a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me paría, y arrojéme cabe Él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle (*Vida*, IX, 1).

Se comprueba así que las imágenes poseían un potencial de representación capaz de ser reestructurado y reformulado en cada espectador que establece una suerte de intimidad empática con los personajes sagrados, preñada de lecciones morales. La relación emocional establecida entre la imagen y el espectador cobra un gran valor, concentrando su atención en aquellos aspectos que más sentimientos y afectividad encienden. Sobre su efectividad en cotejo con el discurso oral da buena cuenta el célebre relato del jesuita portugués Antonio Vieira en pleno siglo XVII:

Va un predicador predicando la Pasión, llega al Pretorio de Pilato, cuenta cómo a Cristo le hicieron rey de burlas, dicen que tomaron una púrpura y se la pusieron sobre los hombros, oye aquello el auditorio muy atento; dice que tejieron una corona de espinas y que se la clavaron en la cabeza, óyenlo todos con la misma atención; dice más, que le ataron las manos y le pusieron en ellas una caña por cetro, prosigue el mismo silencio y la misma suspensión en los oyentes. Córrase en este caso una cortina, aparece la imagen del Ecce-Homo, y veis aquí a todos postrados por tierra, veis aquí a todos herirse el pecho, aquí las lágrimas, aquí los gritos, aquí los alaridos, aquí las bofetadas... Tanto lo que descubrió aquella cortina lo había dicho ya dicho el predicador. Pues si esto entonces no hizo estruendo alguno, ¿cómo hace ahora tanto? Porque antes era Ecce-homo oído y ahora es Ecce-Homo visto (Sermón de Sexagésima de 1655)¹².

10. SIGÜENZA (2000: II, 332).

11. FREEDBERG (1992: 209).

12. Reproducido por OROZCO DÍAZ (1969: 144).

Su testimonio enfatiza la diferente capacidad evocativa de la imagen y el sermón, de lo visto y de lo oído, para abundar en su influencia psicológica en el espectador y en el valor ejemplar que ofrece a los ojos del mismo, en una suerte de «predica de los ojos» que trascendía la representación para mover afectos con un fin ético, al tiempo que podría ser punto de partida para el desarrollo ulterior de la práctica mística y, por supuesto, ascética. En los siglos del Barroco el efecto empático de las imágenes religiosas se fortalece desde una estética naturalista y expresiva. Ya san Juan de la Cruz opinaba sobre las imágenes que «las que más al propio y vivo están sacadas, y más mueven la voluntad a devoción, se han de escoger, poniendo los ojos en éstas más que en el valor y curiosidad de la hechura y su ornato» (*Subida del Monte Carmelo*, 37, 2-3). De este modo alcanzaban la capacidad de emocionar hasta el punto de los testimonios descritos. Hasta prácticas meditativas como la «composición de lugar» ignaciana se basaban en la imagen, en este caso mental, luego trasladada al lienzo o el leño, en una época que Maravall definió como «cultura de la imagen sensible»¹³. En consecuencia, el arte devocional, inicialmente simbólico y narrativo, fomentó lo emocional y empático. Ese efecto era tan intenso por su aspecto vivo, tanto en manifestaciones de culto público como proyectándose al ámbito privado y doméstico en formas variadas de traslados o *vera efigies* de las imágenes más veneradas, hasta descender a la estampa, el grado más humilde y universal de difusión de la imagen.

3. LA FUNCIÓN PÚBLICA: LA IMAGEN PROCESIONAL Y SUS SINGULARIDADES

Sin embargo, el terreno propio de la imagen devocional, donde esta despliega todo su potencial es en el culto público, tanto en el templo como sobre todo en su manifestación urbana o rural durante las procesiones¹⁴. Como toda imagen religiosa, particularmente la tridimensional o escultórica, la imagen procesional se constituye como un signo de reflexión religiosa al tiempo que como un objeto de contemplación. Como lo primero, ejerce su misión en tanto que libro abierto de meditación en el cual leer una idea y adquirir por reconocimiento un contenido doctrinal; como lo segundo, las características de su naturaleza visual sirven de acicate a la devoción, apelando al efecto emocional de la escultura. La dificultad se ha encontrado siempre en cómo garantizar que el halago de los sentidos no frene el avance ulterior hacia realidades reflexivas más profundas, el cómo conducir de manera natural desde la belleza hasta el signi-

13. MARAVALL (1975).

14. Previamente hemos reflexionado sobre esta cuestión en LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (2013: 21-43).

ficado, lo que, en los libros de meditación, ejemplo antes referido, se resolvía con anotaciones a la imagen, siendo el ejemplo más conocido el libro de *Meditationes et anotaciones* del jesuita Jerónimo Nadal¹⁵.

La consagración de la escultura procesional en época barroca encuentra en los temas iconográficos de la Pasión de Cristo exaltaciones ejemplares del obrar en una época dominada por la acción, donde el *exemplum* no se desempeña en el terreno verbal de la parábola o el sermón sino en el puro obrar de Cristo en la Pasión, una acción conducente al sacrificio redentor y que debe mover a la conversión individual y al cultivo espiritual de la contemplación de la transcendencia¹⁶.

Todo ello se despliega en plena calle en la imagen procesional, dotada para ello de singulares características visuales que la diferencian de otras representaciones sagradas. La pública contemplación en alto y desde todos los puntos de vista determina su composición, acabado y expresión, aptas para ser vistas a distancia y desde múltiples perspectivas. Igualmente alcanza a la imagen procesional la composición grupal lo que determina una lógica en la distribución y expresión de las imágenes que deben mancomunarse en una unidad de acción expresiva coral y vehemente, teatralizada, es decir, comprensible por los espectadores que las contemplan a su paso en movimiento.

Las necesidades rituales de la pujante religiosidad popular impulsan desde el ecuador del quinientos el uso procesional de imágenes escultóricas¹⁷ (bien anteriores, bien realizadas *ex profeso*). Se parte de una reflexión estética que atiende a esas cualidades visuales inherentes a la imagen procesional: la tensión monumental o el modelado detallado y remarcado mejoraba las condiciones de percepción de la imagen en el espacio abierto de la calle durante su deambular en procesión; para la contemplación cercana o a distancia, el pormenor descriptivo y los volúmenes marcados en la definición de la figura, unido a su naturalismo expresivo optimizaban el impacto visual de la misma. Esa caracterización acaba alcanzando la globalidad de las imágenes devocionales, haciéndolas aptas tanto para el uso procesional en contemplación en espacios abiertos como para la percepción cercana e íntima en un oratorio.

La imagen procesional, pues, es ya desde fines del siglo XVI una opción metodológica para el escultor, quien debe no solo velar por la tridimensionalidad veraz y la corrección desde la pluralidad de los puntos de vista a los que la imagen se somete en su salida procesional, sino también a efectos calculados de relación con el fiel. Por ejemplo, en la representación del *Nazareno* o Jesús cargando con la cruz es frecuente el atender aspectos como la sensación itinerante o la impresión de inestabilidad vacilante en la figura, prueba

15. NADAL (1595).

16. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (2019: 174).

17. PÉREZ DE CASTRO (2012: 477-528).

fehaciente del esfuerzo físico, o ese carácter de escena detenida un instante para volver la cara hacia el fiel, a lo que el pleno Barroco suma ceremonias teatralizadas como las de bendición o el encuentro en la calle de la Amargura con María.

Brevemente podemos acotar algunos aspectos de la imagen procesional. En esas condiciones y para desempeñar las funciones antes anunciadas, la imagen procesional cuida el equilibrio entre su carácter humano y trascendente. Como sostiene Romano Guardini, la imagen sagrada procede de la propia experiencia de fe del artista y de toda la comunidad de creyentes¹⁸. Ello facilita su comprensión, es decir, el reconocimiento de lo sagrado por los fieles, pero también la identificación de estos con la imagen, percibir los sentimientos en ella manifestados y reconocerlos en cotejo con los propios. De este modo, la ejemplaridad moral, por ejemplo, el valor del sacrificio redentor de Cristo, adquiere más relevancia e invita a la imitación. Puede decirse que las imágenes acercan la divinidad de sus personajes a un plano más humano.

En esta ecuación son componentes esenciales el realismo y la belleza. El primero facilita el reconocimiento por verosimilitud, justifica el uso de postizos como cabello natural, ojos de cristal o prendas de tejido para vestir las imágenes y, sobre todo, potencia el efecto emocional de la imagen y mueve a devoción por su capacidad de representar los aspectos más humanos y de ser identificados y reconocidos por el espectador. En palabras de David Freedberg, «no eran sólo las recargadas expresiones de dolor y emoción las que atrapan al espectador, sino también la impresión que éste recibía de poder sentir en sí mismo el sufrimiento y la presencia»¹⁹. La belleza, por su parte, es recurso ancestral para la representación visible de la bondad moral y reviste a las imágenes de distinción y majestad.

En ello tiene mucho que ver el adorno, elemento esencial a partir del Barroco, compartido con otras celebraciones rituales y festivas de la época, que otorga a las imágenes también cierta dimensión de representación social. La dimensión festiva de la procesión la convierte históricamente en radiografía social que se manifiesta en la complejidad simbólica de los cortejos y en el adorno de las imágenes, especialmente de vestir, elementos en los que no pocas veces opera una cultura de la emulación que identifica elementos simbólicos de poder y ostentación como signos representativos. Hay una especie de valor ético en el adorno como signo de autoridad y de ofrenda por la honra debida a la imagen en tanto que representación del personaje sagrado. Por todo ello, se impone la imagen de vestir, mutable y en cierto modo viva

18. GUARDINI (1960: 13-35).

19. FREEDBERG (1992: 280).

por su periódico cambio de atuendo. En ello el mecenazgo tiene gran importancia como cauce de representación social para órdenes religiosas, gremios, particulares...

Pero si algo define la imagen procesional es su percepción deambulatoria que marca, como antes se dijo, su carácter plenamente tridimensional, la exigencia del correcto acabado de la figura en todos sus planos y puntos de vista. Itinerante, la imagen sagrada trasciende el recinto del templo para invadir el espacio profano, al que en cierto modo santifica, despliega en él todas las estrategias referidas y traslada al espacio público, en plena calle, la historia sagrada. En su dimensión narrativa y sobre todo expresiva la imagen procesional hunde sus raíces en el teatro sacro medieval que ahora rebasa los límites del templo.

4. LA IMAGEN BAJO CONTROL

Por su amplio impacto, la imagen religiosa, sobre todo de carácter procesional, ha sido objeto de estricto control por parte de la jerarquía eclesiástica. Particularmente causó problemas la costumbre de vestir las imágenes, por profanidad o por exceso²⁰. Tempranamente lo advertía san Juan de la Cruz en *La subida al Monte Carmelo* (cap. XXXV) al afirmar:

esto se verá bien por el uso abominable que en estos nuestros tiempos usan algunas personas, que no teniendo ellas aborrecido el traje vano del mundo, adornan a las imágenes con el traje que la gente vana por tiempo va inventando para el cumplimiento de sus pasatiempos y vanidades, y del traje que en ellas es reprehendido visten las imágenes cosa que a los santos que representan fue tan aborrecible²¹.

Resulta evidente que el adorno constituía un medio de representación social, sujeto a imitación y emulación, con tendencia a los excesos como el que señalaba de una imagen de la procesión del Corpus Christi en Sevilla el licenciado Reyes Messia de la Cerda en 1594 de la que decía «que más parecía un montón de joyas y piedras preciosas, que siervo de penitencia». Coetáneamente, Jaime de Prades, que analiza precisamente la imagen y su adoración, exponía argumentos parecidos²²:

20. RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS (1984: 153-158).

21. MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA (1990: 272). Las citas que siguen están tomadas de la misma referencia bibliográfica, páginas 273 y 278.

22. PRADES (1596: 179).

Hemos de figurarnos las dichas imágenes ajenas de todo entorno de belleza y arrogancia, no con atavíos indecentes, ni con desordenada gala, especialmente que denota vanidad, o afecto carnal, y de manera que no provoquen superstición, falsedad ni error, dando lugar que por ellos se burlen de nosotros los herejes [...]. Sean las pinturas cuales fueron sus dechados cuando vivían esta vida mortal; simples, humildes y honestísimas y que denoten los afectos que agradaron tanto a Dios en aquellas personas a quienes representen, de suerte que inciten a devoción.

Pero también existían opiniones a favor de las imágenes vestidas, como la de fray Tomás de Ledesma (*Apología o Defensa de la Christiana, Santa y Loable Ceremonia de vestir a Christo nuestro bien con la Cruz a costas en la calle de la Amargura, con túnicas ricas...* 1626):

He tenido noticia que en una principal Villa de estos Reynos se travó un pesado pleyto entre un Eclesiástico, cabeza de lo espiritual y un secular honrado; originóse de averse opuesto el Eclesiástico a la devoción del secular, que a sus expensas dio a una imagen devotísima de Iesús Nazareno nuestro Rey y Dios, una Túnica preciosa, la qual se la quitó e impidió poner el Eclesiástico, dando por razón que parecía mal y se oponía a la verdad de las Escrituras [...]. Las razones que dio el dicho Eclesiástico para oponerse a la devoción del secular piadoso, no tienen fuerza ni valen nada; porque lo primero vestir a Christo en tal paso con la Túnica preciosa y ponerle al cuello una soga de oro con diversa pedrería y una Diadema o potencias riquísimas, no obstante que todo lo que llevó en aquel tranze fue pobre y vil, y sin ningún precio, no es contra la verdad de los Santos Evangelios [...], sino es acción muy Christiana hija legítima de la virtud de la Religión [...]. Y no sólo es de escándalo, pero antes es de edificación para todo género de personas²³.

Ciertamente se documentan casos flagrantes en que imágenes de la Virgen eran vestidas con trajes de damas de la nobleza, con la consiguiente confusión (si no escándalo) que ello provocaba, de lo que se hacen eco las constituciones sinodales en buen número de diócesis españolas entre fines del siglo XVI y principios del siglo XVII. La impropiedad y profanidad de esa costumbre quedó superada en el tiempo cuando el vestir de las imágenes permaneció anclado en una moda ya anacrónica, fundamentalmente referenciada en la estética barroca. Contención y honestidad, lo preciso sin excesos ni provocación fue siempre el objetivo: que no llevaran vestidos y joyas prestadas por particulares para evitar la mundanidad que ello comportaba; adorno sin exceso, pero adorno, porque este, en su hermosura, encendía la admiración y devoción de los fieles. En la belleza y el adorno se encontraba un signo de autoridad que se asocia a la trascendencia.

23. Citado por SÁNCHEZ LÓPEZ (1996: 53).

5. LA VIVENCIA DE LA IMAGEN. LA RELIGIOSIDAD POPULAR

El protagonismo de la imagen en la religiosidad popular es indudable, incorporada a la vivencia de la fe y admitiendo una serie de aditamentos (ya examinados aquí en forma de aderezos y vestimentas, pero también explosiones espontáneas de fervor y júbilo) que en ocasiones se han considerado heterodoxos, quizás por ser en cierto modo reminiscencias de aquellos elementos puestos en cuestión a lo largo de los siglos sobre la veneración de las imágenes; de alguna manera se arrastraba cierta «mala conciencia» sobre la veneración y culto a las imágenes y el riesgo de idolatría o de debilidad en la fe.

En este sentido las imágenes sirven de elemento de cohesión no solo de la religiosidad popular sino también social, articulando en torno a sí a una cofradía, que es una estructura diferente de la social, la política, la económica. Por tanto, las imágenes sirven también en cierto modo para la construcción de una identidad. Manifestarse como «rociero» o «auroro», por ejemplo, expresa un sentido de pertenencia y vehicula cierto grado de cohesión entre individuos, alimentando, por tanto, el valor identitario de la imagen religiosa, lo que no viene sino a corroborar el carácter poliédrico del fenómeno.

6. LA IMAGEN PROCESIONAL EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA: EL NEOBARROCO

Parecería que la experiencia barroca se agotaría en sí misma, incapaz de renovar los recursos o de superar los límites de la representación tradicional, siendo suplantada por un modelo que no es solo estético, sino cultural, el de la Ilustración. Sin embargo, esa experiencia permaneció viva en una espiritualidad, sobre todo en capas populares, que siguió siendo esencialmente barroca, con los límites que el ritmo de los tiempos imponía, pero con poco margen de variación, principalmente en el campo de la escultura procesional²⁴.

Se ha querido ver en esta pervivencia en el tiempo, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XX y en el inicio del siglo XXI un estilo neobarroco. El término es mucho más amplio que lo que atañe al campo de la escultura religiosa, de tanta vigencia sobre todo en el sur de Europa, y que mantiene una praxis artística pujante en España, especialmente en Andalucía. El término

24. Es claro en el caso de Andalucía: «la sensibilidad y formas religiosas del Barroco han calado tan profundamente en nuestro pueblo que actualmente siguen siendo las imágenes de su devoción las imágenes barrocas; las nuevas cofradías que se fundan, y ya estamos en los umbrales del siglo XXI, son todas barrocas; las vestimentas de los Nazarenos y Vírgenes son barrocas; las joyas de las Vírgenes son barrocas». CASTÓN BOYER (1985: 125-126).

neobarroco, defendido entre otros por Omar Calabrese²⁵, se ha definido desde una perspectiva más filosófica que estética o formal, de modo que quiere referirse a algo más que rescatar perfiles «formales» del Barroco; se trata más bien de dar nueva vigencia al sistema cultural del Barroco en su ruptura antinormativa, en su marcado sentido simbólico, en su apuesta por lo emocional/sensorial, etc. Evidentemente es un fenómeno de gran calado del que la escultura neobarroca procesional es solo una pequeña parte.

Esa pequeña parte en buena medida se ha venido ajustando durante todo el siglo XX a patrones formales bastante estrictos, anclados en experiencias plásticas del pasado. Su discurso únicamente parece haber encontrado nuevos cauces en una suerte de neorrealismo con caracterizaciones típicas atentas a lo pintoresco, lo racial, la exaltación de la belleza física o el virtuosismo técnico.

Puede considerarse en buena parte un *revival* por falta de estímulo creativo ante una demanda lastrada por la inercia y el conservadurismo estético (y probablemente también religioso), estado del que pugnan por salir con nuevos perfiles algunos artistas que recibieron una formación abierta y plural en el seno de lo posmoderno (multiforme, por lo demás) y que deben de transitar por un medio fuertemente influido por la tradición. Al fin y al cabo, en el caso de la escultura pasional, obedecen a impulsos y fines semejantes a los de los siglos XVII y XVIII, *mutatis mutandi*, permanentemente evocados en la memoria colectiva como referencias de prestigio, como patrones ejemplares... Es la dificultad de encajar un producto nuevo entre las admiradas obras de Gregorio Fernández, Juan Martínez Montañés, José de Mora o Francisco Salzillo.

La convivencia con las grandes obras del pasado y el sentir popular son factores determinantes que perpetúan el realismo de la escultura procesional, favorecida desde principios del siglo XX por la rehabilitación crítica de lo Barroco en paralelo al desarrollo de las poéticas expresionistas. Los atisbos de modernismo o la influencia de Rodin, que atrajo a tantos escultores a caballo entre los siglos XIX y XX fueron muchas veces abortados por la resistencia del gusto popular. Es el caso, por ejemplo, de la imagen de *Cristo a la columna* que labra Joaquín Bilbao en 1916 para la Hermandad de las Cigarreras de Sevilla. Por tanto, estos factores han determinado en la escultura española una resuelta tendencia hacia el neobarroco e hiperrealismo de finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Vivimos una revalorización del fenómeno «imaginero», fundamentalmente en Andalucía (aunque también en otras partes como en Murcia) en este comienzo de siglo. La fuerte demanda de las cofradías, al menos en Andalucía, es motor capital del fenómeno. Y

25. CALABRESE (1999).

este se desarrolla con un factor diferencial con respecto a siglos pasados: el conocimiento y valoración del artista como creador y que su experiencia creativa parte de un medio globalizado, no desde formas adscritas territorial o individualmente.

No sabemos medir aún la novedad que se está aportando, siempre sobre un sustrato común de arte figurativo de corte naturalista. En su versión más tradicional se persigue la reformulación de la «unción sagrada», difuso concepto afecto a lo ideal y sublime como caracterización de lo divino con que la historiografía caracterizó la escultura devocional barroca desde la posguerra. En su línea más renovadora, «se desublima lo sublime» en palabras de Christine Buci-Glucksmann²⁶, en pos de ese neorrealismo que vuelve a practicar el juego de confusión entre lo verdadero y lo fingido tan barroco. El neorrealismo, sorprendente en sus efectos de verismo extremo, se encuentra en esta línea, que puede representar el realismo sindónico de Juan Manuel Miñarro. Otra de las líneas de actuación de estos escultores contemporáneos aboga por la perfección formal, compitiendo en virtuosismo técnico con las grandes gubias de la Edad Moderna. Y también llama la atención en el panorama actual la exaltación de la belleza física, sobre todo del cuerpo masculino, que igualmente propicia una representación realista a veces injustificada por no ser necesario el alarde anatómico. Cabe pensar que obedece a una búsqueda de autocomplacencia que ya no se vincula a la unión y comprensión de lo sagrado con que nació este tipo de imagen en su origen.

7. EPÍLOGO

La imagen sagrada con función procesional ha ido atesorando connotaciones singulares que han hecho de ella una referencia espiritual y empática para la vivencia de la fe. A resguardo de los cambios estéticos, sometida a estricto control eclesiástico (y no eclesiástico), ha arribado con plena vigencia hasta nuestros días. En el complejo panorama de la sociedad actual estas imágenes procesionales, en sus manifestaciones de calidad, mantienen intacto su potencial comunicativo, su atractivo visual y su impacto emocional. La concienciación sobre el distinto contexto en el que actúan y las consecuencias derivadas de ello, fundamentalmente en orden a no desvirtuar sus contenidos doctrinales, las reafirman en el presente y las legarán al futuro con plena validez.

26. BODEI, BUCI-GLUCKSMANN y JARAUTA (1993).

BIBLIOGRAFÍA

- ARIAS MARTÍNEZ, M. (2019): «La persuasión de la forma: vestir y amueblar para convencer», en R. J. Payo Hernanz, E. Martín Martínez de Simón, J. Matesanz del Barrio y M. J. Zaparaín Yáñez (coords.), *Vestir la arquitectura: XXII Congreso Nacional de Historia del Arte*, II. Burgos: Universidad, 1205-1214.
- BELTING, H. (2009): *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*. Madrid: Akal.
- BODEI, R., BUCI-GLUCKSMANN, C. y JARAUTA, F. (eds.) (1993): *Barroco y neobarroco*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- CALABRESE, O. (1999): *La era neobarroca*. Madrid: Cátedra.
- CASTÓN BOYER, P. (1985): *La religión en Andalucía. Aproximación a la religiosidad popular*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.
- FREEDBERG, D. (1992): *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.
- GUARDINI, R. (1960): *Imagen de culto e imagen de devoción. Sobre la esencia de la obra de arte*. Madrid: Guadarrama.
- HENARES CUÉLLAR, I. (2009): «Estética y modernidad artística en el Barroco. A propósito del arte procesional», en J. M.^a Parrado del Olmo y F. Gutiérrez Baños (coords.), *Estudios de historia del arte. Homenaje al profesor De la Plaza Santiago*. Valladolid: Universidad, 101-106.
- LÓPEZ DE AYALA, I. (1819): *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento (...)*. 6.^a ed. Madrid: Imprenta Real.
- LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. (2013): *Imágenes elocuentes. Estudios sobre patrimonio escultórico*. 2.^a ed. Granada: Atrio.
- LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. (2019): «La renovación barroca de la escultura procesional granadina», en F. J. Crespo Muñoz y J. M. Valverde Tercedor (coords.), *La Semana Santa de Granada: devoción y arte. II Simposio de historia de la Semana Santa de Granada*. Granada: Delegación de Cultura del Ayuntamiento de Granada, 167-216.
- MARAVALL, J. A. (1975): *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Madrid: Ariel.
- MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P. (1990): *Ídolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*. Valladolid: Universidad.
- NADAL, J., S. I. (1595): *Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in sacrosancto Missae sacrificio toto anno leguntur: cum Evangeliorvm concordantia historiae integritati sufficienti: accessit & index historiam ipsam euangelicam in ordinem temporis vitae Christi distribuens*. Amberes: Martinus Nutius.
- OROZCO DÍAZ, E. (1969): *El teatro y la teatralidad del Barroco*. Barcelona: Planeta.
- PÉREZ DE CASTRO, R. (2012): «Los inicios de la escultura procesional castellana en los focos periféricos», en J. Aranda Doncel (ed.), *Cofradías penitenciales y Semana Santa. Actas del Congreso Nacional*. Córdoba: Diputación de Córdoba y Agrupación de Hermandades y Cofradías de Córdoba, 477-528.
- PLAZAOLA, J. (1996): *Historia y sentido del arte cristiano*. Madrid: BAC.
- PRADES, J. de (1596): *Historia de la adoración y uso de las Santas Imágenes y de la imagen de la fuente de la Salud*. Valencia: Imprenta de Felipe Mey.

- RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. (1984): «La repercusión en España del decreto del Concilio de Trento acerca de las imágenes sagradas y las censuras al Greco», *Studies in the History of Art*, 13, 153-158.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A. (1996): *El alma de la madera. Cinco siglos de iconografía y escultura procesional en Málaga*. Málaga: Hermandad de Zamarrilla.
- SIGÜENZA, J. de (2000): *Historia de la orden de San Jerónimo*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- TALAVERA, Fr. H. de (1487): *Católica impugnación del herético libelo maldito y descomulgado que en el año pasado del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo de mil y quatrocientos y ochenta annos fue divulgado en la ciudad de Sevilla*. Salamanca (edición en Barcelona, Juan Flors, 1961, con estudio preliminar de Francisco Márquez y notas de Francisco Martín Hernández).
- VINCENT-CASSY, C. (2023): «El lugar de la reliquia. A propósito de Antigüedad, Veneración y fruto de las sagradas imágenes y reliquias, 1623, del jesuita Martín de Roa», en L. Alcalá y J. L. González García (coords.), *Spolia sancta, reliquias y arte entre el Viejo y el Nuevo Mundo*. Madrid: Akal, 21-45.

Andalucía y América: una encrucijada de devociones

Andalusia and America:
a crossroads of devotions

DR. D. FRANCISCO MONTES GONZÁLEZ
Universidad de Sevilla

Con motivo del I Congreso Internacional sobre Hermandades y Religiosidad Popular del año 1999 se organizó en el Archivo General de Indias la muestra titulada *Signos de Evangelización. Sevilla y las Hermandades en Hispanoamérica*. Por un lado, se dieron a conocer una serie de documentos conservados en dicho acervo sobre cofradías en los virreinos americanos, mientras que por el otro se seleccionó un amplio repertorio de piezas que ponían de relieve la influencia de aquellos territorios en el mundo cofradiero sevillano¹. Tres lustros más tarde, se ha querido rememorar dicha exposición, con un discurso museográfico similar, bajo el lema *Lo permanente y lo efímero. Bienes y espacios para las manifestaciones populares de América* en ocasión de la segunda edición de este evento. Estas no han sido las únicas iniciativas que pretendido mostrar al gran público el estrecho contacto entre Andalucía y América a través de sus vínculos espirituales. Por ejemplo, desde el grupo de investigación «Andalucía-América: Patrimonio cultural y artístico» (HUM806) de la Universidad de Granada se han llevado a cabo varias iniciativas a uno y otro lado del Atlántico, como la acontecida en el Museo Nacional San Carlos de la ciudad de México en el año 2012 denominada *Camino del barroco: entre Andalucía y Nueva España*. En el texto introductorio del catálogo, el comisario e investigador principal Rafael López Guzmán, esgrime las razones de esta exposición refiriéndose

1. LÓPEZ GUTIÉRREZ; RODA PEÑA (1999, 11).

al apartado sobre las «Iconografías andaluzas» con las siguientes palabras: «Las advocaciones de carácter religioso nos ilustran directamente sobre la sociedad barroca, sus intereses culturales, sus valores morales y sus funcionamientos religiosos visibles en la celebración de los misterios cristianos y en la liturgia sacramental (...)». En relación a esta temática, la labor desempeñada por este grupo a través de diferentes proyectos financiados culminó con la publicación en la editorial de la Universidad de Granada de la obra colectiva *Religiosidad Andaluza en América. Repertorio iconográfica* que contiene una cuarentena de casos particulares distribuidos en imágenes históricas, devociones populares y otras representaciones.

El fenómeno de la religiosidad, en todas sus vertientes, debe ser planteado como un aspecto fundamental dentro del amplio repertorio de transferencias ideológicas y culturales producidas entre Andalucía y América desde la época virreinal hasta nuestros días. El vínculo histórico desencadenado en un primer momento por los conquistadores y los pobladores embarcados en los puertos del sur peninsular, prolongado durante más de tres siglos por el monopolio comercial de Sevilla y Cádiz a través de la Casa de Contratación, y reestablecido tras largos años de conflictos independentistas a manos de los exiliados de la posguerra española y emigrantes de distinto signo, ya en el siglo XX, permitió el arraigo continuado de numerosas devociones andaluzas en el continente americano. Protagonistas indiscutibles de este legado espiritual y material fueron los agentes humanos, entre los que sobresalen tanto fieles particulares y colectividades como miembros de una determinada comunidad eclesial. Gracias a ellos fue posible la propagación de las nuevas creencias en sus lugares de destino hasta lograr incluso una integración total con las tradiciones autóctonas. Esta tarea apostólica se llevó a cabo mediante la utilización de diferentes vehículos de difusión: las copias de la efigie primigenia embarcadas durante la travesía marítima a modo de amuleto protector, las estampas con la representación de la «vera efigie» tal y como se encontraba en su lugar original y que servirían a los artistas locales para realizar numerosos trasuntos pictóricos o, por último, los libros apologéticos con la narración histórica y los testimonios del poder taumatúrgico conferido a la imagen².

El punto de partida de la relación devocional entre Andalucía y América se remonta a finales del siglo XV, cuando Cristóbal Colón tomó contacto con la espiritualidad de la región a través su propia experiencia personal visitando importantes santuarios en los preparativos de cada uno de los viajes o del culto profesado por sus marineros a diferentes advocaciones marianas de la comarca onubense principalmente. Así por ejemplo, el capitán rezó ante la Virgen de los Milagros venerada por los franciscanos en el monasterio de la Rábida y

2. LÓPEZ GUMÁN; MONTES GONZÁLEZ (2017, 35).

pidió a la tripulación que implorara el auxilio de Nuestra Señora la Cinta durante una tormenta frente a las costas portuguesas³. En algunas de estas anécdotas queda recogido el relevante papel que desde un primer momento irán adoptando diferentes iconos marianos particulares durante la travesía atlántica. Sin embargo, la primera de las devociones andaluzas que arribó en esta época de descubrimientos al Nuevo Mundo fue la Virgen de la Antigua de la catedral hispalense. Cronistas como López de Gómara, Fernández de Oviedo o Mártir de Anglería recogieron el episodio donde el capitán sevillano Fernández de Enciso y sus hombres tuvieron que hacer frente a la rebelión de los nativos en un paraje del río Atrato en el Darién, actual Panamá, encomendándose a la providencia divina para lograr la victoria: «Hicieron votos a la imagen de la bienaventurada Virgen que se venera en Sevilla con el nombre de Santa María de la Antigua y prometieron enviar a uno de ellos en peregrinación, y que el pueblo en que habitaran le pondrían el nombre de Santa María de la Antigua, y que con la misma devoción levantarían un templo y dedicarían como tal la casa del cacique»⁴. Fue así como una vez lograda la victoria se erigió en 1510 la primera ciudad y obispado de Tierra Firme con el título de Santa María de la Antigua del Darién. Quinientos años después de este acontecimiento, hoy luce en la sede metropolitana de Panamá una escultura de bulto redondo ejecutada por el artista sevillano José Antonio Navarro Arteaga que fue encargada por el arzobispo monseñor Ulloa para conmemorar dicha efeméride.

En el establecimiento del culto a la Virgen de la Antigua influyó considerablemente el vínculo jurídico que mediante la bula *Romanus Pontifex* uniría desde 1511 hasta 1546 a las primeras diócesis americanas como sufragáneas de la sede hispalense. En los documentos de erección de las mismas se mandaba «guardar las costumbres y ritos y ordenaciones de la iglesia de Sevilla en los oficios, insignias y hábitos» o que «la segunda misa se diga a la hora de tercia de la fiesta o feria que ocurre según el estilo de Sevilla»⁵. Este hecho también condicionó que durante un tiempo los preladados tuviesen que venir a la ciudad para ser consagrados antes de sus partidas, quedando impregnados del ambiente devocional o encomendándose a las imágenes existentes en la ciudad. De esta manera los templos catedralicios comenzaron a tener altares dedicados a la Virgen de la Antigua, en un primer momento como señal de dependencia política y más tarde a modo de recuerdo espiritual. En determinadas circunstancias serán fieles particulares los que deseen testimoniar su devoción y donen a estos edificios las imágenes para ser veneradas, como los casos del canónigo sevillano Juan Federigui en Lima o del espadero Juan Rodríguez en México, donde incluso se fundó en 1647 una congregación en su

3. SEVILLA EQUIPO 28 (1989: 146).

4. ACOSTA LUNA (2011, 34-35).

5. CASTAÑEDA DELGADO (1992: 303-308).

honor. En numerosas iglesias y catedrales americanas, como en la Primada de Santo Domingo con los Reyes Católicos orantes, figura la imagen de la Antigua, siendo únicamente en la sede cuzqueña donde aún permanece en el trascoro, lugar original y preeminente dentro del espacio religioso⁶ (fig. 1).

El monopolio que el puerto de Sevilla mantuvo durante la Edad Moderna respecto al comercio americano lo convirtió en punto obligado de partida y de llegada de la Flota de Indias. El bullicio previo a la partida de las naves se sentiría en todos los rincones de la urbe, creándose en torno a los principales santuarios unos lazos de fuerte espiritualidad. En un tono algo novelado, el jesuita Blayne recreaba el ambiente referido de la siguiente manera: «La víspera del embarque era de romería: las imágenes de las ciento y pico advocaciones de la Santísima Virgen que se veneraban en Sevilla no se veían solas en un punto: quien acudiría a la Virgen de la Granada, en su antigua capilla, enterramiento de los canónigos; quien a la «Norabuena lo pariste», que sostiene al Divino Niño aludido en el nombre tras la capilla mayor; quién a Nuestra Señora de Rocamador, pintura mural bizantina de San Lorenzo; otros a Nuestra Señora de la Antigua, devotísima imagen que parece del siglo XIV, en cuya capilla lucían ciento veinte lámparas de plata, y «muchos hierros y cadenas de cautivos, muchas naos y galeras, todo lo cual es enviado allí a causa de los muchos y continuos milagros que a invocación de esta imagen por diversas partes del mundo han acontecido y cada día acontecen», a otros llevaban su devoción a Nuestra Señora de la Victoria, patrona bien probada de los azares del mar, desde que dio la vuelta al mundo en la famosa nave de Elcano; quien a Nuestra Señora de los Buenos Temporales, patrona de los barqueros del Guadalquivir, que se veneraba en la capilla del Santo Cristo de Zalamea, junto a la puerta de San Juan de Acre, sin que los sevillanos, sobre todo, olvidaran a la Virgen de los Reyes, principal tesoro de su ciudad, herencia del Rey Santo. La última visita era para Nuestra Señora del Buen Aire, por estar su ermita a la vera del río, enfrente de la Torre del Oro; allí estaba y allí está aunque menguada su devoción y su culto público, por haberse derrocado el santuario para levantar el Real Colegio de San Telmo, en cuya capilla ocupa el altar mayor. Dos cofradías tenían los mareantes de Sevilla: una en la Hermandad de la Luz, dedicada a Nuestra Señora de la Estrella; sus cofrades se escogían entre los calafates y carpinteros de ribera, a lo largo de la costa desde Bonanza a Cádiz, y entre los que servían en los barcos de la carrera de Indias; radicaba en la iglesia de la Victoria. La otra cofradía calzaba más puntos; fundóse para pilotos y mareantes examinados; señores de naos y contra maestres; debían ser casados en los reinos de España, constituía una sociedad de socorros mutuos»⁷.

6. Véanse los datos compilados al respecto en: VENCES VIDAL, M. (2013).

7. BAYLE, Constantino (1928: 41-44).



Fig. 1. Virgen de la Antigua. Catedral metropolitana de México

De todas las imágenes anteriormente mencionadas cabe reseñar dos por su trascendencia simbólica. La primera de ellas sería la desaparecida talla de la Virgen de los Remedios que se veneraba en el antiguo convento de carmelitas descalzos al otro lado del río Guadalquivir. En las *Religiosas Estaciones* del abad Sánchez Gordillo se dice que «es tenida la Imagen, en gran

veneración por toda la gente de Mar, y así la saludan con la salva de artillería e instrumentos todas las flotas, galeras y bajeles; como quiera que está el muy religioso monasterio al paso del mismo puerto, y teniendo como tiene, mejor sitio que ninguno otro de España para el paso de todas las Indias»⁸. Cercana a esta imagen, en el popular barrio de Triana y venerada por los padres mínimos, se encontraría Nuestra Señora de la Victoria, ligada estrechamente a la primera vuelta al mundo, pues a ella se encomendó Magallanes antes de zarpar en 1517 y Elcano regresó en una nave bajo su advocación al concluir el periplo (fig. 2).

Vinculada con la Carrera de Indias estuvieron relacionadas otras localidades de la ruta terrestre que comunicaba Sevilla con el puerto de Cádiz, que a finales del siglo XVII fue adquiriendo mayor protagonismo en la empresa transatlántica. Entre ellas destacará la villa de Utrera, donde el santuario de Nuestra Señora de Consolación se convirtió en un importante lugar de peregrinación para todos aquellos que se dirigían a la aventura americana. Muestra de ello son los numerosos exvotos repartidos en el interior de la iglesia. Además el culto a esta imagen se difundió rápidamente por aquellos lares, tal y como refiere Morgado al indicar que «se ha hecho célebre y tan famosa en todo el mundo por sus milagros que su advocación se ha extendido hasta los últimos confines de las Indias Orientales y Occidentales»⁹. De este manera, es comprensible que a finales del siglo XVI se erigiera una cofradía de indios en el convento de la Merced de Lima a raíz del fervor propagado por el culto privado establecido en el oratorio particular de uno de ellos, llamado Juan de Uribelea¹⁰.

Si desde el punto de vista espiritual quedaban los anhelos en suelo sevillano, en el plano material el vínculo devocional se hacía patente en los propios barcos. En la mayoría de los mascarones de proa y en los castillos de popa figuraba alguna advocación mariana, así como la cámara más adecentada se levantaba un altar dedicado a la patrona del viaje. La imagen más importante relacionada con la gesta transatlántica fue la Virgen del Rosario, apodada La Galeona, venerada en su capilla del convento de Santo Domingo de Cádiz. El Padre Rafael Pereira narra en una carta de 5 de mayo de 1637: «En Cádiz llevaron a embarcar la imagen de Nuestra Señora, que tenían para llevar en la Capitana de los Galeones. Juntáronse todas las Compañías de la milicia de la ciudad, todos vestidos de gala; sacaron la imagen muy bien aderezada con sus andas ricas y palio, llevándosela en hombros y las varas los oficiales reales, vestidos de las mil maravillas. Iban delante todos los arcabuceros y doce banderas, haciendo salvas y disparando por las calles de la ciudad, hasta llegar a

8. *Ibid.*, p. 49.

9. Cit. en RODA PEÑA, J. (1991, 329).

10. JIMÉNEZ JIMÉNEZ, I. (2021, 352-354).



Figura 2. Virgen de la Victoria. Iglesia de Santa Ana. Sevilla

la Puerta de Mar, donde puestos de dos hileras, como la imagen iba pasando, iban haciendo la salva, hasta que la imagen entró en una falúa, y en ellas todas las personas más nobles de la Armada siguieron su camino a la Capitana, siguiéndole otras falúas o barcos de arcabuceros y oficiales de la Armada y Galeras. Fueron después dando la vuelta a las naos todas, en donde se disparaban las piezas de artillería, hasta llegar a la Capitana, que en llegando la santa Imagen, le hicieron la salva Real, a que correspondieron todas juntas y el arcabucería de todas las embarcaciones que le acompañaban. Causó suma alegría y consuelo en todos los de la Armada, y grande confianza en que les había de dar feliz viaje»¹¹.

No solo serían los procesos de conquista y expedición los que conllevaron la presencia de una determinada advocación mariana sino que también tendría un papel importante en la fundación de nuevas poblaciones bajo su nombre. Este proceso estuvo vigente prácticamente a lo largo de todo el período virreinal y hoy en día se puede comprobar la permanencia y arraigo del culto a estas patronas foráneas en la toponimia de numerosas localidades hispano-americanas. Una de las más relevantes será la capital de la actual Argentina, fundada en primera instancia por Pedro de Mendoza, Adelantado del Río de la Plata, en 1536 en honor a Santa María del Buen Aire, venerada por los armadores, capitanes y pilotos en su retablo del Hospital de la Universidad de Mareantes de Triana y más tarde en el Colegio de San Telmo. Tres décadas más tarde el utrerano Pedro López Sosa denominó a su explotación en Cuba con el nombre de Corral de Consolación, origen de la población de Consolación del Sur. Ya a finales del siglo XVII, vuelve a establecerse otra devoción sevillana en tierras de la actual Venezuela, cuando el capitán Diego Jiménez de Enciso, introdujo la devoción a la Virgen de la Hiniesta en la nueva localidad de Capaya mediante la dotación económica para la construcción de la iglesia y el obsequio de un lienzo con una copia de la venerada en la capital hispalense. En estos dos ejemplos sería tal el impacto devocional que el nuevo culto era adoptado como propio, al abandonar su vínculo peninsular e ir identificándose paulatinamente con la comunidad autóctona hasta el día de hoy. También en la puesta en marcha de una determinada misión o doctrina el arraigo a un culto andaluz será significativo en su devenir histórico, como sucedió en diferentes puntos del continente americano con la Divina Pastora y la orden capuchina. El propio fray Isidoro de Sevilla, ideólogo de este culto mariano, fue consciente de la rápida expansión alcanzada en un breve lapso de tiempo. Así lo recogía en uno de sus célebres escritos: «En otras remotísimas partes de las Indias, así de Tierra Firme como Nueva España, hay innumerables estampas y muchas pinturas de la Divina Pastora, oyéndoles cantar por sus calles y plazas, como me lo

11. BAYLE, C. (1928: 46-49).



Figura 3. Procesión de la Divina Pastora de Barquisimeto (Venezuela)

han asegurado personas fidedignas, las mismas coplas que en Sevilla se le cantan. Y esto todo en el corto espacio que media desde el año 1704 hasta el año 1720, que es una maravilla que en tan corto tiempo haya crecido tanto y aumentándose esta utilísima devoción»¹². La huella dejada no solo ha perdurado en un vasto repertorio de imágenes pictóricas y escultóricas en recintos eclesiásticos e instituciones culturales, sobre todo en la región ecuatoriana, sino que aún hoy pervive en la peregrinación de Suramérica más multitudinaria celebrada cada 14 de enero en la localidad venezolana de Barquisimeto. Con motivo del 150 aniversario de la institución de esta procesión, una delegación de dicha hermandad visitó a la matriz sevillana para hacerle entrega de una réplica de su titular y compartir los festejos de la semana grande de septiembre de 2006¹³ (fig. 3).

Finalmente, además de los vínculos creados con imágenes marianas, existieron otros ejemplos en los que el protagonismo recayó en un santo particular. Es así como la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca, que recibió dicho título por el gobernador del Tucumán, don Fernando de Mendoza Mate de Luna, quien hizo su entrada en el valle catamarqueño el 30 de mayo de 1683, festividad del rey santo castellano. Por ejemplo, en fechas tan

12. MONTES GONZÁLEZ, F. (2009, 101-102).

13. *Ibid.* pp. 134-135.

tardías como 1817, el teniente Francisco de Zayas y Armijo inició la fundación de la localidad de Gibara bajo la protección de San Fulgencio de Écija, en la jurisdicción cubana de Holguín, que estaba bajo el patronato de su hermano San Isidoro.

Unidos a los procesos anteriores es fundamental tener presente el fenómeno de la evangelización. Si los conquistadores impusieron la fe a golpe de espada y derribo, las órdenes religiosas ejercieron su apostolado mediante una serie de procedimientos dirigidos al adoctrinamiento organizado. Aunque se fundamentaron principalmente en las Sagradas Escrituras y en la administración de sacramentos, cuando se establecieron de forma paulatina en las ciudades introdujeron el culto a determinados santos de la orden mostrándolos como modelos de virtudes. La influencia de estas órdenes religiosas se multiplica cuando alguno de sus miembros ostente un cargo episcopal desde el que poder actuar con mayor influencia. En la jerarquía eclesiástica hubo 78 obispos de procedencia andaluza, de los cuales un tercio fueron sevillanos tanto del clero secular (10) como de órdenes regulares (15)¹⁴. Comenzando por los padres seráficos destacaría el fervor profesado hacia fray Diego de Alcalá, oriundo de la localidad sevillana de San Nicolás del Puerto, y que había sido elevado a los altares en 1588. Le fueron erigidas capillas y altares primero en los cenobios franciscanos y luego en otros recintos gracias a la piedad popular, dedicada una misión en la Alta California, e incluso en la Nueva España una de sus provincias llevó su nombre y en la capital uno de sus conventos principales, que popularmente convertiría a sus pobladores en los «dieguinos». Sin embargo, la huella andaluza de la orden seráfica en suelo americano tuvo nombre propio: San Francisco Solano. El llamado «Apóstol de América», nacido en Montilla en 1549, se embarcó al nuevo continente en 1589 para desempeñar su labor evangelizadora en los inhóspitos confines meridionales del virreinato del Perú. Más tarde fue trasladado como guardián del convento de Lima y allí se sucedieron numerosos pasajes que contribuyeron a crear su leyenda milagrosa hasta su muerte acaecida en olor de santidad entre los muros de dicho cenobio en 1610. Uno de ellos se referirá a la conmovedora prédica pronunciada en la Plaza Mayor de Lima tras el terremoto ocurrido en Arequipa el 21 de septiembre de 1604, cuando una muchedumbre aborrotó las iglesias interpretando la desgracia como señal de su mala conducta¹⁵ (fig. 4).

De los dominicos es importante resaltar el papel que desempeñó el convento de San Pablo el Real de Sevilla, lugar de formación para los religiosos que emprendían rumbo a las Indias Occidentales y donde fueron consagrados algunos de sus prelados más célebres como fray Bartolomé de las Casas,

14. CASTAÑEDA, P. (1992, 309-321).

15. MONTES GONZÁLEZ, F. (2010, 101).



Figura 4. San Francisco Solano predicando a los indígenas. Museo de Arte Lima

quien fue preconizado a la diócesis de Chiapas en 1544. Entre estos cabría destacar al lojeño fray Alonso de Montúfar, segundo obispo mexicano e impulsor de importantes medidas de gobierno en su jurisdicción, como la convocatoria de los dos primeros concilios provinciales. La existencia de determinadas piezas de raigambre dominica en diferentes acervos manifiesta ya en el período barroco el interés de los religiosos por hacer propaganda de las virtudes de algunos de sus miembros peninsulares. Un retrato y un panegírico de procedencia sevillana en museos de México y Puebla de los Ángeles demuestran la intensa campaña desarrollada para lograr la canonización de la Venerable Madre Dorotea, monja del convento de Santa María de los Reyes de Sevilla. En

cuanto a los agustinos jugaron un papel importante en la introducción de algunos cultos marianos como el de la Virgen de Regla, cuya talla original custodiaban en su santuario de Chipiona. También en Quito, fundarían en 1586 la primera universidad en aquella Real Audiencia mediante bula del Papa Sixto V y bajo la advocación del santo astigitano, la cual gozó de gran reputación académica hasta su desaparición a finales del siglo XVIII. Un miembro de la orden que también tuvo un importante papel apostólico fue el padre fray Mateo Delgado, fundador de la primera recolección agustina en la ciudad de Cartagena de Indias.

Las primeras noticias históricas de la presencia de los Hermanos de San Juan de Dios en el nuevo continente las ofrece Gregorio XIII en la bula *In Supereminenti* (28 de abril de 1576) y más tarde en 1587 cuando se confirman las primeras constituciones en las que se habla de tres hospitales: «Hospital y Casa de San Juan de Dios en México; Hospital en la ciudad de Nombre de Dios, en Tierra Firme, y el Hospital de la Ciudad de los Reyes en el Perú». La época de gran florecimiento y extensión va de 1596, fecha de llegada de los hermanos a Cartagena de Indias, hasta 1670. En estos años fundaron 57 hospitales, haciendo presente el amor de Dios a los pobres y enfermos. Tras la supresión y posterior restauración en 1867, los hospitalarios iniciaron un lento proceso que ya en el siglo XX volvió a afianzar su presencia en América con un prometedor horizonte de futuro que convive con el extenso patrimonio histórico-artístico legado por sus predecesores¹⁶. Dos miembros de la orden desarrollaron su tarea apostólica en Hispanoamérica: el Venerables fray Bernardino Álvarez, fundador de la orden hospitalaria de San Hipólito en México, y fray Francisco Camacho, referente espiritual en la capital limeña (fig. 5).

Resulta interesante encontrar repartido en el imaginario americano algunos modelos que ponen de manifiesto la estrecha relación existente entre el devoto y la veneración particular de su ciudad de origen, que a modo de talismán protector le acompañaba no solo en la arriesgada travesía emprendida desde la Península sino en las vicisitudes encontradas a la llegada. A propósito de ello, el investigador Rogelio Ruiz Gomar refiere en la siguiente cita: «Parte de la rica herencia de España en el Nuevo Mundo en el campo de la religiosidad, es la arraigada devoción a la Virgen María. A tal punto esto es cierto que, no obstante el marcado tinte local de su origen, muchas de las advocaciones que cundieron por todas las regiones de la península —casi una por cada región, ciudad o pueblo— encontraron en este lado del Océano continuidad devocional. Y es que muchos de los que emigraron hacia América, una vez aquí establecidos, debieron buscar la manera de procurarse una copia o réplica de la imagen de la Virgen de su particular devoción que generalmente era la que

16. Un completo repaso a estas colecciones en: LARIOS LARIOS, J.M. (2009).



Figura 5. Templo de San Juan de Dios. Ciudad de México

se veneraba en su terruño o la que gozaba de más fama en la región de la que procedían»¹⁷. Para lograr ese objetivo, los fieles viajaban con numerosas es-

17. RUIZ GOMAR (1997, 244).

tampas devocionales de las patronas de localidades andaluzas, adquiridas normalmente cerca de su sitio original, para una vez alcanzado el destino pedir a los artífices locales una obra pictórica con dicho modelo que dignificara la veneración y permitiera el arraigo entre los fieles del lugar. Al ser trasladada al soporte pictórico, la imagen se convertía en intermediaria sagrada y base de prácticas devotas bien en un oratorio privado, es decir el espacio vital de lo cotidiano, o bien en el altar de un templo o capilla donde a ojos de otros fieles acabara resultando cercana y familiar. Es así cómo se configuró un repertorio iconográfico cargado de connotaciones sentimentales y particularidades estéticas. El grado de verismo alcanzado por estos «trampantojos a lo divino» establecía un vínculo emocional directo entre el fiel y la efigie representada. Así se conseguía que el camarín de la talla adquiriera una nueva dimensión e invadiera el ámbito doméstico en cada mínimo detalle. La mayoría de los casos conservados aluden a la representación del icono mariano original, mayoritariamente una talla de bulto redondo, en el estado como se venera en su altar particular a modo de réplica pictórica. Mediante estas «esculturas pintadas» se evitaba que la repetición de versiones talladas derivara en un fenómeno idolátrico que profanase la autenticidad de la primitiva. Si ya en el soporte del papel la imagen gozaba de cierto atractivo estético, dichas cualidades se multiplicaban al llevar a cabo su trasunto pictórico, pues a través de diferentes recursos técnicos se lograba recrear en el lienzo una atmósfera mística cargada de efectismo ilusorio.

Tras la permanencia y divulgación hacia ciertas advocaciones se encontraba una corporación o el gentilicio correspondiente a su patrocinio local o regional, la difusión de otras imágenes peninsulares fue gracias al empeño personal de relevantes personajes de la administración indiana, quienes desde su puesto en el poder político o eclesiástico permitieron afianzar de forma propagandística otras veneraciones. Por ejemplo, el caso del canónigo sevillano Juan de Federigui, que envió un lienzo de la Virgen de las Angustias a la catedral de Lima, o el motrileño Ildefonso Moreno y Castro que hizo lo mismo con el de la Virgen de las Angustias de la catedral de México. También los comerciantes influyeron en estas dinámicas como sucedió con la acaudalada familia de comerciantes oriunda de Ayamonte y encabezada por el patriarca Manuel Rivero, debió expandir la devoción hacia la patrona de Lepe, la Virgen de la Bella, tal y como lo testimonia una pintura poblana firmada por Manuel Castillo¹⁸.

Al hilo de estas cuestiones, Schenone aportó en su enciclopédico volumen sobre la iconografía de Virgen María en el arte colonial, algunos casos interesantes, ya descontextualizados del ámbito de sus propietarios

18. PLEGUEZUELO HERNÁNDEZ (2005, 98).

originales o del lugar de origen, que ponen de relieve este interesante fenómeno¹⁹. Acerca de las patronas de ciudades relevantes, hoy capitales de provincia, se conserva una pintura cuzqueña de la Virgen de la Victoria de Málaga en el Denver Museum of Art, otra de la Virgen de las Angustias de Granada en el Museo Regional Potosino, la Virgen del Rosario de Cádiz realizada por el célebre pintor Miguel Cabrera en el museo catedralicio de Cádiz, y dos de la Virgen de los Reyes de Sevilla, una del sevillano Bernabé López de Ayala en el Tribunal de Lima y otra con una pareja de donantes en el Museo Pedro Osma de Lima. En cuanto a pequeñas localidades sobresalen los ejemplares de factura popular de la Virgen de la Consolación de Utrera en un altar repleto de exvotos, tal y como figura en numerosas grabados, o de la Virgen de Regla de Chipiona registrados en diversos puntos de la geografía colombiana. También las habrá alusivas a comarcas, como la Virgen de Europa del Campo de Gibraltar, en el caso del lienzo depositado en la catedral de Tlaxcala, o relacionadas con conventos religiosos, como la Virgen de la Consolación de los dominicos de Jerez de la Frontera, con sendas representaciones ejecutadas a partir de la mismas estampas en sitios tan dispares como el Valle del Cauca (Colombia) o Puebla de los Ángeles (México), y la Virgen del Pópulo de los agustinos de Sevilla, plasmada en un cobre del pintor novohispano José de Páez en un museo canario²⁰.

Como ya se ha referido, este itinerario devocional no concluye con el estallido de las revueltas independentistas, sino que a finales del siglo XIX, fruto de los contingentes migratorios procedentes de Andalucía arraigaron nuevas imágenes ligadas principalmente a las manifestaciones religiosas populares. Aunque desde la época virreinal la Semana Santa hispanoamericana fijó su paradigma de referencia en los rituales andaluces, no será hasta comienzos de la pasada centuria cuando la profunda reforma emprendida desde el seno de las cofradías sevillana, tanto a nivel organizativo como en cuanto al aparato estético, cause un verdadero impacto en las conmemoraciones de la Pasión de Cristo. La dimensión universal alcanzada por el culto a Nuestra Señora de la Esperanza Macarena afectó de lleno a numerosos puntos de aquel continente, como las ciudades peruanas de Lima y Tacna, donde se sumaron miles de fieles en torno a las copias ejecutadas por artistas locales o encargadas a taller sevillanos²¹. A ésta cabría añadir otras célebres imágenes, como las Nuestro Padre Jesús del Gran Poder, que posee dos réplicas en las catedrales peruanas de Arequipa y Tacna, esta última de la gubia de Antonio Illanes fechada en Sevilla en 1954, y el Cristo del Cachorro, con una reproducción en pequeño formato

19. SCHENONE (2008).

20. Consúltense las fichas catalográficas de estos y de otros ejemplos en LÓPEZ GUMÁN; MONTES GONZÁLEZ (2017).

21. DELGADO VALERO, M. (1985, 77-83).



Figura 6. Virgen de la Esperanza Macarena de Lima

en la iglesia de San Francisco de Popayán. Ya desde una vertiente «gloriosa», no hay que olvidar el caso de la patrona de Almonte con la expansión del fervor rociero a través del establecimiento de algunas hermandades filiales, que anualmente celebran reducidos simulacros de la magna romería en sus entornos más cercanos (fig. 6).

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA LUNA, O. (2011): *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*. Madrid, Iberoamericana-Vervuert.
- BAYLE, C. (1928): *Santa María en Indias. La devoción a Nuestra Señora y los Descubridores, Conquistadores y Pobladores de América*. Madrid, Apostolado de la Prensa.
- CASTAÑEDA DELGADO, P. (1992): «Carrera de Indias, Camino de Dios», en *Magna Hispalensis: el universo de una Iglesia*. Sevilla, Ayuntamiento, Catedral y Comisaría de la Ciudad de Sevilla para 1992.
- DELGADO VALERO, M. (1985): *Devoción Universal a la Virgen Macarena*. Formosa.
- JIMÉNEZ JIMÉNEZ, I. (2021): «A mayor culto de Nuestra Señora de Consolación de Utrera». Las celebraciones de la cofradía de indios del convento limeño de la Merced en los siglos XVII y XVIII», *Temas Americanistas* 46: 349-371.
- LÓPEZ GUTIERREZ, A. J.; RODA PEÑA, J. (eds.) (1999): *Signos de evangelización Sevilla y las hermandades en Hispanoamérica*. Sevilla: Fundación El Monte.
- LARIOS LARIOS, J. M. (2010): «La imagen de San Juan de Dios en Hispanoamérica», en R. López Guzmán (coord.), *Andalucía y América. Cultura artística*: 137-170. Granada, Atrio; Universidad.
- LÓPEZ GUZMÁN, R. (2011): «Los caminos del barroco. Razones para un exposición», en *Caminos del barroco: entre Andalucía y Nueva España*: 10-25. México, Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura.
- LÓPEZ GUZMÁN, R. ; MONTES GONZÁLEZ, F. (2017): *Religiosidad andaluza en América. Repertorio iconográfico*. Granada, Universidad.
- MONTES GONZÁLEZ, F. (2009): «La Divina Pastora de las Almas. Una imagen sevillana para el Nuevo Mundo», en R. López Guzmán (coord.), *Andalucía y América. Cultura artística*: 99-135. Granada, Atrio, Universidad.
- MONTES GONZÁLEZ, F. (2010): «Al Sol de Montilla. La iconografía americana de San Francisco Solano», en R. López Guzmán (coord.), *Andalucía-América. Estudios artísticos y culturales*: 91-110. Granada, Atrio; Universidad.
- PLEGUEZUELO HERNÁNDEZ, A. (2005). *Manuel Rivero. Los encargos artísticos de un mercader andaluz del siglo XVIII*. Huelva, Diputación de Huelva.
- RODA PEÑA, J. (1991). «Esculturas marianas hispalenses de raigambre marinera», en *Actas de las IX Jornadas de Andalucía y América*: 323-343. Sevilla, Diputación de Huelva.
- RUIZ GOMAR, R. (1997). «Virgen con el Niño», en J. Gutiérrez Haces (ed.), *Cristóbal de Villalpando, ca. 1649-1714. Catálogo razonado*: 243-246. México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

- SEVILLA EQUIPO 28 (1989): *Andalucía Americana. Edificios vinculados con el Descubrimiento y la Carrera de Indias*. Sevilla, Consejería de Cultura. Junta de Andalucía.
- SCHENONE, H. (2008): *Santa María. Iconografía del arte colonial*. Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina.
- VENCES VIDAL, M. (2013): *La Virgen de la Antigua en Iberoamérica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de Michoacán.

Mesa redonda 2

Liturgia, historia y derecho

MODERADOR

MANUEL GARCÍA FERNÁNDEZ

PONENTES

MARTÍN SERRANO VICENTE

GONZALO GUZMÁN KARADIMA

FERMÍN LABARGA GARCÍA

SILVIA MARÍA PÉREZ GONZÁLEZ

Trascoro de la Santa Iglesia Catedral de Sevilla

6 de diciembre de 2024, 11:00 h

Liturgia y piedad popular. Un caso serio

Liturgia e pietà popolare. Un caso serio

RVDO. SR. D. GONZALO GUZMÁN KARADIMA

Instituto de liturgia ad instar facultatis de Barcelona y Director de la revista PHASE

INTRODUCCIÓN: UN CASO SERIO

La relación liturgia-piedad popular es definitivamente un caso serio para la teología y, en especial, para aquella área que estudia el culto del Pueblo de Dios en todas sus dimensiones e implicancias. «*Lectio difficilior sequenda*»¹ afirma el connotado profesor siciliano de antropología litúrgica Crispino Valenziano al referirse al culto popular mariano y su relación con la liturgia.

Al hacer una lectura fenomenológica de la piedad popular en la historia de la Iglesia se constata que esta ha existido desde los primeros siglos naciendo fusionada con la sagrada liturgia como una única expresión de culto². Ha sido particularmente en occidente, en el rito romano, pero no únicamente, en que estas a lo largo de los siglos se han separado adquiriendo lo que podríamos llamar una proporcionalidad inversa. Así como es posible constatar en el primer milenio de la Iglesia romana un verdadero florecimiento creativo de sus ritos litúrgicos, en el segundo milenio, cuando estos entran en un momento «oscuro» distanciados del pueblo y de su comprensión simbólica, la piedad popular con sus multifacéticas manifestaciones hace verdadera explosión. Ante una liturgia separada del pueblo, esta se transformó en el gran alimento espiritual celebrativo.

Entre la liturgia y la piedad popular es posible reconocer algunas contradicciones. Las más complejas de todas son aquellas teológicas. Si la liturgia es

1. VALENZIANO (1997: 45-46).

2. Cf. DPPL, 23.

el prístino reflejo del connotado axioma *lex orandi-lex credendi*, por lo cual *semper reformanda* para que exprese mejor el misterio creído, la piedad popular debe ser *semper purificanda*, porque han sido muchas las ocasiones en las que su teología subyacente se aleja o directamente contradice el dato revelado. Existen otras contradicciones de tipo celebrativo, como por ejemplo el exuberante uso de la *mímesis* por parte de una y la escueta sobriedad de la *anámnesis* por parte de la otra. Finalmente, se deben mencionar también contradicciones de tipo pastoral, junto a las celebraciones del Año Litúrgico existe de hecho lo que se podría denominar el «Año popular», cuyas fiestas pueden, a veces, coincidir, y otras, sobreponerse a las litúrgicas creando, complejas situaciones pastoral y celebrativamente híbridas o simplemente paralelas. A veces se perciben estas dos expresiones de culto como dos realidades eclesiales paralelas, una «oficial», la otra «popular», sin puntos de contacto.

En el siglo XX esta tensión no ha sido menor, el cual, marcado por el sano deseo de recuperar la celebración litúrgica y devolvérsela a quien le pertenece, el Pueblo de Dios, en no pocas ocasiones se «atacó» la piedad popular con reflexiones teológicas y prácticas pastorales que buscaban su marginación. Nuevamente, esa proporcionalidad inversa, pensando que es necesario que la piedad popular disminuya para que la liturgia crezca.

Magisterialmente, desde *Sacrosanctum Concilium* (1963) que habla de «ejercicios piadosos»³, pasando por *Evangelii nuntiandi* (1975), el *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* (2002), hasta *Evangelii gaudium* (2016), el avance teológico ha sido importante y, la valoración hacia la piedad popular ha crecido considerablemente. Aún se está aprendiendo a apreciarla, se han perdido algunos miedos, si bien no todos, y ya se ha afirmado con contundencia que esta es también expresión del sacerdocio común⁴, por ende, ejercicio del sacerdocio de Jesucristo y, lugar teológico necesario a considerar al momento de pensar la evangelización⁵.

1. CONNATURALIDAD POPULAR EN EL EJERCICIO DEL SACERDOCIO DE JESUCRISTO

Este notable avance del magisterio es reflejo del quehacer teológico de los últimos sesenta años. Es importante comenzar afirmando la ya aceptada connaturalidad entre la piedad popular y la sagrada liturgia. Connaturalidad que definiremos como popular ya que el sujeto celebrante de ambas es el Pueblo de Dios, cuya Cabeza, Cristo mismo, gracias al misterio de la encarnación,

3. Cf. SC, 13.

4. Cf. DPPL, 85.

5. Cf. EG, 126.

ejerce su sacerdocio. Así, en ambas, el sujeto celebrante es el Cristo total. «Y del mismo modo que todos los miembros del cuerpo humano, aun siendo muchos, forman, no obstante, un solo cuerpo, así también los fieles en Cristo (cf. 1Co 12, 12)»⁶. El rito del bautismo en la oración para la unción del crisma expresa tan bellamente esta realidad:

Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que te ha liberado del pecado y dado nueva vida por el agua y el Espíritu Santo, te consagre con el Crisma de la salvación para que entréis a formar parte de su pueblo y seáis para siempre miembro de Cristo, sacerdote, profeta y rey⁷.

Connaturalidad en el misterio celebrado, que no es otro que el misterio de Cristo desplegado «multifacéticamente». Toda la acción sacerdotal de Jesucristo tiene como punto culminante el misterio pascual. No hay celebración cristiana, litúrgica o no, cuyo centro no sea el sacrificio de Cristo en la cruz y su glorificación. Desde los inicios del cristianismo esta centralidad celebrativa fue primordial, así lo demuestra la pascua semanal o domingo, primera fiesta popular cristiana⁸.

Connaturalidad también pneumatológica. El Espíritu Santo es el agente principal de las dos. Liturgia y piedad popular son reflejo ritual del encuentro entre el Pneuma divino y el pneuma humano⁹. Si bien en ambas el Espíritu Santo es garante de encuentro con Cristo, su acción epiclética en una y otra es diversa. La primera, la liturgia, goza de una densidad pneumatológica propia que la constituye en fuente y cumbre de toda la vida de la Iglesia¹⁰, la que resalta particularmente en la eficacia sacramental de los siete sacramentos y en la sacramentalidad vinculante de los sacramentales¹¹.

El culto cristiano tiene su origen y su fuerza en el Espíritu, y se desarrolla y perfecciona en Él. Así, se puede afirmar que sin la presencia del Espíritu de Cristo no hay auténtico culto litúrgico y tampoco puede expresarse la auténtica piedad popular¹².

Connaturalidad en el contenido teológico con sus dimensiones trinitaria, cristológica y eclesial. La liturgia y la piedad popular no responden a dos revelaciones divinas paralelas, sino a la única realizada mediante palabras y hechos

6. LG, 7.

7. *Ordo Baptismi Parvolorum* (1973: n. 62).

8. Cf. SC, 106; DPPL, 95.

9. Cf. DD, 41. 46. 49. 52; EG, 122.

10. Cf. SC, 10.

11. Cf. FLORES ARCAS (2010: 25).

12. DPPL, 78.

intrínsecamente conexos, querida por Dios como *oeconomia salutis* para darse a conocer a sí mismo y su voluntad¹³. Fruto de ese entramado histórico cultural divino-humano surge la liturgia con sus *ritus et preces* y la piedad popular con sus múltiples manifestaciones. La sagrada liturgia es paradigmática y modélica por sus expresiones trinitarias, cristológicas y eclesiales¹⁴ y, su carácter performativo sacramental, la constituye también en pedagoga, formadora existencial, del pueblo cristiano¹⁵. Por su parte, bien orientada, la piedad popular, con su lenguaje propio, es también profundización, en muchos casos mística, de dichos misterios fundamentales de la fe. Se debe procurar que en ella resplandezcan estas notas constitutivas de su ser cristiana que a veces por la efervescencia afectiva-piadosa pueden quedar opacadas. La piedad popular, por su configuración cultural, para que sea tal debe ser un encuentro eclesial con Cristo en el Espíritu de un pueblo que camina al Padre.

Connaturalidad en el lenguaje simbólico de origen popular utilizado por sendas expresiones de culto¹⁶. La encarnación del Verbo es quizás lo más inédito de la revelación cristiana. Dios que redime a los hombres por medio de un hombre¹⁷. Una de las consecuencias de este evento es la ascensión por parte de Cristo del lenguaje simbólico humano otorgándole una capacidad soteriológica. En la Iglesia, Cuerpo de Cristo, continúa esa unión de lo visible y lo invisible para ejercer hoy la obra de la redención¹⁸. Todo el culto sacerdotal responde a la dinámica del lenguaje simbólico proveniente de las canteras culturales populares que conforman los distintos pueblos que conforman al Pueblo de Dios. La historia de la liturgia muestra como sus *ritus et preces* no son *ex nihilo* sino *ex populo*, es decir, de pueblos concretos que se han encontrado con la fe. Así también la piedad popular, más libre y menos institucional, tiene como núcleo generativo la(s) cultura(s) traspasada(s) de fe.

2. APROXIMACIÓN DESDE LA LITURGIA

Para explicar este progreso respecto a la comprensión y estima a la piedad popular es necesario reconocer las dos principales aproximaciones contemporáneas que han existido desde la teología y del magisterio a esta realidad en cuestión: la litúrgica¹⁹ y la evangelización. Ciertamente, a raíz de todo el positivo impacto

13. Cf. DV, 2; DPPL, 76-77.

14. Cf. MC, 25-28. 31.

15. Cf. DD, 40-42.

16. Cf. GUZMÁN KARADIMA (2016: 251-263).

17. Cf. «Praefatio III de dominicis per annum»: *Missale Romanum* (2002: 463).

18. Cf. SC, 2.

19. Cf. GONZÁLEZ (2005: 91-114).

del movimiento litúrgico sobre lo que hoy llamamos ciencia litúrgica, después de *Sacrosanctum Concilium*, quienes principalmente se dedicaron al estudio de la piedad popular en la academia eclesial fueron los liturgistas, los cuales, con toda razón, tenían como telón de fondo los *altiora principia* contenidos en los números 1 al 13 de dicha constitución conciliar. No cabe duda de que la fuente y cumbre de la vida de la Iglesia es la sagrada liturgia²⁰ y, que, si bien esta no agota todo el quehacer eclesial, la piedad popular, debe derivar y conducir al pueblo hacia ella²¹. La contundencia de este importante, necesario y cierto principio, más la experiencia eclesial de los siglos XVIII, XIX y primera mitad del XX en la que la crisis litúrgica había llevado a un exuberante florecimiento de las expresiones populares de piedad, probablemente generó en muchos un prejuicio epistemológico derivando en una cierta mirada peyorativa hacia lo popular religioso. Además, el hecho de que la piedad popular tuviese, por así decir, una aproximación «parcial» a los misterios de Cristo y, a su vez, la religiosidad popular, presentase algunos elementos paganos, ciertamente no compatibles con las verdades de la revelación cristiana, contribuyó a generar un temor acrecentando el distanciamiento entre ambas²².

El *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia* del año 2002 es el documento más importante emanado por la entonces Congregación, actual Dicasterio, para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Con este texto se han puesto las bases, desde la perspectiva litúrgica, para una sana relación entre estas dos dimensiones del culto eclesial siendo una expresión madura de la reflexión teológica-pastoral. Junto a un recorrido histórico y magisterial, se entrega un conjunto de propuestas operativas para armonizarlas. Concretamente, el *Directorio*, en su introducción, señala tres principios básicos para la piedad popular: «el primado de la liturgia y el ámbito facultativo de la piedad popular, la necesaria valoración y renovación de ella inspirada en la reforma litúrgica querida por el Concilio Vaticano II, finalmente una clara distinción y sana armonía con la liturgia»²³.

Esta aproximación desde la liturgia conlleva la responsabilidad de alertar «algunos peligros que pueden desviar la piedad popular»²⁴. Así lo hace el *Directorio*, cuando dice:

Algunos peligros que pueden amenazarla: presencia insuficiente de elementos esenciales de la fe cristiana, como el significado salvífico de la Resurrección

20. Cf. SC, 10.

21. Cf. SC, 9. 13.

22. Cf. EN, 48; VALENZIANO (1997: 64-65); GUZMÁN KARADIMA (2016: 215-228). Para la distinción entre «piedad popular» y «religiosidad popular», ver: DPPL, 9-10.

23. GUZMÁN KARADIMA (2016: 113); Cf. DPPL, 11-13.

24. DPPL, 65.

de Cristo, el sentido de pertenencia a la Iglesia, la persona y la acción del Espíritu divino; la desproporción entre la estima por el culto a los Santos y la conciencia de la centralidad absoluta de Jesucristo y de su misterio; el escaso contacto directo con la Sagrada Escritura; el distanciamiento respecto a la vida sacramental de la Iglesia; la tendencia a separar el momento cultural de los compromisos de la vida cristiana; la concepción utilitarista de algunas formas de piedad; la utilización de «signos, gestos y fórmulas, que a veces adquieren excesiva importancia hasta el punto de buscar lo espectacular»; el riesgo, en casos extremos, de «favorecer la entrada de las sectas y de conducir a la superstición, la magia, el fatalismo o la angustia»²⁵.

Así también, escuetamente, lo hizo Benedicto XVI en su discurso inaugural de la V Conferencia del CELAM en Aparecida, Brasil (2007): «Todo ello forma el gran mosaico de la religiosidad popular que es el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina, y que ella debe proteger, promover y, en lo que fuera necesario, también purificar»²⁶.

3. APROXIMACIÓN DESDE UNA ECLESIOLOGÍA EVANGELIZADORA

Paralelamente a dicha aproximación litúrgica, con bastante timidez en Europa, principalmente solo para el Sínodo de la Evangelización de 1974, pero con mucha fuerza en América Latina y, en especial en Argentina, existió y existe una aproximación al evento evangelizador, constitutivo de la Iglesia²⁷, a partir del ser «popular» de la ella, categoría derivada de la constitución

25. DPPL, 65.

26. BENEDICTO XVI (2007: 9).

En el Año 1987 la Comisión de Liturgia de la Conferencia Episcopal Española también elaboró en elenco de riesgos y deformaciones que empañan la piedad popular: «La carencia de una adecuada formación religiosa. Consecuencia de ello es la dificultad e incluso la imposibilidad de dar razón de la propia fe. Bajo nivel comprensivo del aspecto intelectual y racional de la fe. Como consecuencia prevalece el sentimiento sobre la razón en las expresiones religiosas. Vivencia de la fe mezclada con deformaciones: vana observancia, superstición, visión utilitarista y materialista de la religión. La consecuencia es una religiosidad un tanto híbrida y en función del interés. Prevalencia de las prácticas rituales y tradicionales sobre la adhesión al Evangelio y el compromiso apostólico. Expresión de esto es el cultivo de formulas oracionales, de novenas, ofrendas y prácticas penitenciales, siendo deficiente el influjo real de la fe en la vida concreta. Prevalencia de un sentido religioso privado o colectivo, pero no comunitario, que ocasiona una escasa conciencia de Iglesia en las personas. Deficiencia de contenidos, actitudes y proyectos evangélicos impulsores de un compromiso cristiano integral. Consecuencia de esto es la deficiente exigencia de transformación de las personas y del ambiente desde dentro. Prevalencia de lo social o socio-cultural sobre lo eclesial, con el peligro de una fe individualista o socializada, intimista o privatizada». COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA (1987: n.10).

27. Cf. EG, 19-49.

Lumen gentium en su capítulo segundo²⁸. «Fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo»²⁹. La decisión conciliar de recuperar esta categoría bíblica trajo, no sin dificultad y desconfianza, aire fresco al pensar eclesiológico, porque de la sola observación sociológica de las dinámicas internas del ser pueblo se derivan consecuencias insospechadas que obligan a releer todas las dimensiones eclesiológicas bajo esta nota constitutiva fundamental. Por ejemplo, se sale de una Iglesia estática para pasar a una Iglesia en movimiento, que camina entre los pueblos, en salida³⁰, propio del suceder «generación tras generación» del acontecer popular³¹. «Así como al pueblo de Israel, según la carne, peregrinando por el desierto, se le designa ya como Iglesia [...] así el nuevo Israel, que caminando en el tiempo presente busca la ciudad futura y perenne»³². Desde esta perspectiva, la Iglesia, como todo pueblo, es también «sujeto comunitario de una historia y de una cultura»³³ con la particular capacidad de estar al interior de otros sujetos comunitarios con sus historias y sus culturas y, al mismo tiempo, superarlos y, por el Evangelio, llevarlos a plenitud.

Si cada pueblo es un sujeto comunitario de conciencia colectiva con la capacidad de autodeterminarse en vistas a un bien y proyecto histórico común, la cultura brota del núcleo «popular» donde el pueblo toma esas decisiones para subsistir de modo organizado, con identidad y con un fin³⁴. ¿Es posible hablar de «cultura popular» identificada esta con un grupo particular de miembros de un pueblo desligado de otros identificándola solo, por ejemplo, con el mundo de la pobreza o rural/campesino y no con la ciudad o la élite intelectual, política y económica? Desde este punto de vista no sería del todo correcto, ya que toda cultura es en su origen popular, es decir, derivada de un pueblo con diversidad de personas, de un núcleo generador de decisiones propio de un colectivo que, en la coyuntura del hoy, avizorando el futuro y con un objetivo, intenta autodeterminarse en su ser. Otra cosa es que, la vida campesina o la pobreza, por ejemplo, por su obligada apertura al otro a partir de las necesidades más básicas, sean capaces de generar y condensar fuertes herramientas culturales comúnmente llamadas «populares», «de conocimiento sávido por connaturalidad³⁵», pero esto no hace que otras «subculturas» no sean también populares.

28. Cf. *LG*, 9-17.

29. *LG*, 9.

30. Cf. *EG*, 20-24.

31. MILITELLO (2003: 142).

32. *LG*, 9.

33. SCANNONE (1987: 63).

34. Cf. GERA (2006A: 605-607).

35. TELLO (2014: 236).

Así, hablar de un pueblo (la Iglesia) que peregrina en y con otros pueblos significa, por analogía teológica-pastoral, encarnación, Pueblo de Dios encarnado, donde se realiza el encuentro de culturas y la generación de nuevas expresiones culturales evangélicas³⁶. Este prisma teológico permite ver inmediatamente la riqueza de la piedad popular reconociendo en ella el primer signo del encuentro del Evangelio con la cultura de cada pueblo, como lo afirma el papa Francisco en el tercer capítulo de *Evangelii gaudium* cuando, precisamente, habla del anuncio del Evangelio, es decir: la evangelización. Esta, la piedad popular, es expresión concreta de la capacidad natural de auto-evangelización cultural popular³⁷, es manifestación de la presencia del Espíritu en el núcleo generativo de la cultura de cada pueblo. Por ello, solo «es popular aquella religiosidad que responde a la cultura propia y característica de un pueblo»³⁸.

En este marco, la piedad popular es una «verdadera expresión de la acción misionera espontánea del Pueblo de Dios. Se trata de una realidad en permanente desarrollo, donde el Espíritu Santo es el agente principal»³⁹. Entendida así, no cabe duda entonces que, al momento de pensar la evangelización, la piedad popular es un necesario lugar teológico para considerar, esta es escuela pneumatológica de evangelización y escuela popular de dinámicas culturales auto-evangelizadoras. Lugar teológico en cuento epifanía, manifestación de la presencia de Dios en el tejido social.

Si llegaran a desaparecer las expresiones de piedad popular es signo, ya no el primero, sino ulterior y profundo, de que el anuncio del Evangelio no está ya como un elemento más en los núcleos generativos culturales populares de dicho colectivo. Esto se ve hoy en pueblos fuertemente secularizados, donde si bien se mantienen ritos populares identificativos como pueblo o nación que en su origen surgieron del encuentro cultura-Evangelio propio de la encarnación eclesial, estos, ya no tienen nada que ver con el cristianismo. Se puede pensar, por ejemplo, en algunos lugares donde los «reyes» de las «cabalgatas» del 6 de enero no saben nada de la Epifanía de Jesús. En Cataluña, las fiestas originalmente cristianas de san Jordi y de «la Mercè» se mantienen arraigadas culturalmente con mucha fuerza, con potentes símbolos y tradiciones, pero salvo en los ambientes de Iglesia, absolutamente desligadas de su origen, más aún, «transignificadas». Son pueblos que generan culturas, no pueden no hacerlo, donde en la toma de decisiones de sus núcleos populares el Evangelio es ignoto.

36. Cf. GALLI (2006: 919); GERA (2006b: 732).

37. Cf. EG, 122-123.

38. GERA (2006b: 724).

39. EG, 122.

4. CULTO POPULAR: DESAFÍOS PENDIENTES

1. Vencer la inversa proporcionalidad entre ambas propia de los siglos pasados y el paralelismo celebrativo contemporáneo abriéndose a una comprensión de sacramentalidad amplia en la que cada una pueda ocupar el lugar propio al interior del culto cristiano de manera armónica. Una, la liturgia, fuente y cumbre⁴⁰, ontológicamente diversa por su grado sacramental anamnético, otra, la piedad popular, ciertamente necesaria, brotando y conduciendo con su lenguaje mimético hacia el *hodie salutis* litúrgico. Fundamentado en las notas trinitaria, cristológica y eclesial y, ayudado por las orientaciones bíblica, litúrgica, ecuménica y antropológica, tratadas por Pablo VI en *Marialis Cultus*⁴¹, se debe evitar todo posible hibridismo celebrativo que no hace más que desvirtuar la una y la otra, y, errados panliturgismos que piensan que todo es liturgia o que no debe existir nada más que el «culto oficial» por su carácter eminentemente superior. El ciclo anual de los misterios de Cristo, el Año Litúrgico, es un excelente camino de sana armonización.

2. El uso del lenguaje simbólico para la «participación activa» del pueblo. En ello, la piedad popular se presenta como un verdadero yacimiento semiótico (verbal y no verbal) donde la liturgia puede acudir y aprender. Muchos hoy no entienden el lenguaje simbólico litúrgico⁴². Contemplar la piedad popular y sus múltiples manifestaciones de los más variados colores pueden ayudar a la sagrada liturgia en comprender cómo el Espíritu divino penetra las culturas para desde ellas hacer emerger el lenguaje celebrativo de culto que les sea propio. Hay varios documentos magisteriales, tales como la instrucción *Varietatis Legitimae* (1994), que hablan de la inculturación de la liturgia, o más bien del *Rito Romano*, a partir del principio teológico de la encarnación del Verbo. Sin embargo, contemplar la piedad popular y descubrir en ella dicha dimensión encarnatoria del Verbo y la analogía de la encarnación exigida a la Iglesia⁴³ ayudan a entender que las celebraciones más que adaptarse o inculturarse deben, por su origen, ser ellas en sí mismas expresiones culturales de culto, donde los *ritus et preces* utilizados no sean extraños sino propios.

Probablemente, previendo una necesaria capacitación, hacer *mímesis* de un evento con códigos de lenguaje extraños, es posible. Pero ¿Es posible hacer *anámnesis* del Misterio Pascual con un lenguaje simbólico ajeno a la cultura local? No cabe duda de la riqueza del genio romano contenida en nuestros libros

40. Cf. SC, 10.

41. Cf. MC, 25-39.

42. Cf. DD, 44.

43. Cf. GERA (2006B: 717-744).

litúrgicos y su capacidad de integrar textos, cantos, gestos y ritos provenientes de diversas culturas buscando una «adaptación» (cf. VL 17). No obstante [...] una liturgia ajena al pueblo, que no nace del encuentro del Evangelio con el pueblo, que no brota de su cultura, de su cosmovisión, de sus códigos de lenguaje, pareciera ser una contradicción [...] Es un problema «popular». Es decir, del núcleo mismo del ser pueblo. Comprender la dinámica interna del entramado social, histórico y cultural de cada pueblo. [Y en eso la piedad popular, sin lugar a duda, es una ayuda eficaz]⁴⁴.

3. El camino espiritual de la mística popular. No cabe duda de que la sagrada liturgia debe ser la principal fuente de la espiritualidad cristiana⁴⁵, sin embargo, como afirma *Sacrosanctum Concilium* esta, la liturgia, no agota toda la vida de la Iglesia⁴⁶.

El Documento Conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida del año 2007, afirma: «la llamamos [a la piedad popular] espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas»⁴⁷. Años más tarde, el papa Francisco en *Evangelii gaudium*, dirá:

Se trata de una verdadera «espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos». No está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental [...] es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse Iglesia, y una forma de ser misioneros⁴⁸.

En la piedad popular, como se ha visto, se da de modo natural la simbiosis entre el Espíritu Santo y el espíritu humano logrando una comunicación «sacramental» en lenguaje popular (iglesia local) muy similar al ya conocido por la mística clásica. Se puede apreciar una dimensión externa, ritual, marcada por cantos, trajes, comida, bailes, poemas, etc., y otra dimensión interior que es la que alimenta la práctica exterior ritual. La piedad popular tiene una dimensión subjetiva de religiosidad y esa es precisamente su dimensión mística. Esta, en cuanto expresión de fe de una porción del Pueblo de Dios y formando parte del ejercicio del sacerdocio de Jesucristo, goza de la unicidad de dichas dos dimensiones, como las dos caras de una moneda, el aspecto

44. GUZMÁN KARADIMA (2020: 113-114).

45. Cf. DD, 30. 61.

46. Cf. SC, 9-10. 13.

47. DA, 263.

48. EG, 124.

externo-sensible y el interno-místico⁴⁹. En ella *devotio-pietas-ritus et preces*, por momentos en la historia de la liturgia tristemente divididos, se mantienen unidos por la sinergia pneumatológica humano-divina.

Además, fenomenológicamente, es posible considerar tres notas esenciales de toda espiritualidad: el «camino hacia el interior»⁵⁰, fruto de la tendencia humana de comprenderse no solo cuerpo, sino persona espiritual; «el camino hacia los otros»⁵¹, ya que el hombre al comprenderse espiritual se experimenta abierto a lo universal trascendiendo de sí mismo, impulsado hacia los otros; y, «el camino a lo trascendente»⁵² que supone una relación con el misterio.

La piedad popular «penetra delicadamente la existencia personal de cada fiel»⁵³. En ella, cada persona hace uso del lenguaje simbólico-afectivo con el cual traspasa las vivencias cotidianas. Es expresión concreta del saberse más allá de mera corporalidad; es, precisamente, la necesidad de recurrir a lo sacro cristiano para encontrar respuestas espirituales. Los santuarios populares son lugar privilegiado donde muchos toman las decisiones más importantes de sus vidas⁵⁴.

La piedad popular, en particular las procesiones y peregrinaciones, son un ponerse en camino comunitario. «El creyente celebra el gozo de sentirse caminando junto a tantos hermanos»⁵⁵, es un caminar al encuentro del otro lleno de esperanza y de amor. Expresión concreta del Pueblo de Dios en «salida» que, a imagen del Verbo y su movimiento encarnatorio, sale de su «comodidad» para ir en búsqueda del otro y, con el otro, hacer el peregrinaje vital de la existencia cristiana. Ciertamente las manifestaciones populares de fe son expresión viva del ser comunidad misionera, que, por la dimensión previa de la interioridad, toma distancia de lo que podría denominarse un «espiritualidad de masas» tendiente al individualismo. Cofradías, trajes, bailes y las diversas acciones simbólicas de piedad popular son un «sacramental» del Pueblo de Dios que expresan su ser e identidad de caridad y en misión⁵⁶.

Indudablemente la piedad popular es un camino a lo trascendente, ella «expresa y contiene un intenso camino de trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal»⁵⁷. Esta, en sus más diversas expresiones, es una contemplación amorosa del misterio de Dios⁵⁸. Es una expresión de sabiduría sobrenatural que nace del amor

49. ZAS (2016: 23-24).

50. GAMARRA (1994: 34).

51. GAMARRA (1994: 35).

52. GAMARRA (1994: 34).

53. DA, 261.

54. Cf. DA, 260.

55. DA, 259.

56. Cf. EG, 124.

57. DA, 263.

58. Cf. DA, 259.

y de la acción interna de la gracia, la cual, favoreciendo la vía de lo sensible y del símbolo genera un verdadero encuentro con Cristo.

Desde la teología, la espiritualidad cristiana es «sinónimo de vivir bajo la acción del Espíritu»⁵⁹, lo cual significa la estructuración integral de la persona en la fe según su inteligencia, vocación, carismas traspasados y originados estos en/por las verdades del misterio cristiano⁶⁰. El Espíritu Santo, en cuanto unción de Cristo, permea los miembros del cuerpo de este produciendo frutos de vida⁶¹. La piedad popular que nace del encuentro de ese Espíritu con las culturas es expresión «de la acción del Espíritu y [de] la iniciativa gratuita del amor de Dios»⁶². Es una espiritualidad cristiana encarnada en la cultura, particularmente en la de los «sencillos», lo cual no la hace menos espiritual o menos cristiana, sino simplemente distinta⁶³.

CONCLUSIÓN

La relación entre la liturgia y la piedad popular encuentra su punto y camino de armonía necesariamente en Cristo y sus misterios históricos-salvíficos. Se debe trabajar para que entre ambas realidades del único culto del pueblo sacerdotal de Dios se produzca una preciosa sinergia; la *anámnesis* litúrgica y la memoria contemplativa popular están llamadas a convivir en una sana osmosis cultural, comprendiendo el lugar, similitudes y diferencias de cada una de ellas en la sacramentalidad de la Iglesia. De modo similar a lo acontecido con la *anámnesis* litúrgica, también la memoria contemplativa popular, mediante sus manifestaciones, recuerda los eventos de la *oeconomia salutis*. Es siempre el Espíritu Santo quien despierta la memoria en los fieles suscitando la acción de gracia la alabanza y realizando su santificación⁶⁴. Como se ha dicho, esta relación teológicamente ha dejado de ser «paralela» o «contraria» y se le comprende como necesaria y estrecha, es decir, connaturales por su sujeto, misterio, contenido y celebración. Se puede decir, desde la perspectiva litúrgica, que una, en cuanto memoria contemplativa-*mímesis* (piedad popular), prepara y prolonga y, la otra, en cuanto memorial celebrativo-*anámnesis*, realiza.

La aproximación desde la evangelización abre caminos de encuentro y diálogo para que pastores, teólogos y todo el Pueblo de Dios, evitando

59. GAMARRA (1994: 36).

60. Cf. BESNARD (1965: 27).

61. Cf. CEC, 739-740.

62. DA, 263.

63. Cf. DA, 263; GALLI (2015: 25-31).

64. Cf. GONZÁLEZ (2006: 602).

«reduccionismos», prejuicios y «pasiones», puedan, desde la connaturalidad afectiva⁶⁵, seguir ejerciendo su sacerdocio y celebrar los misterios de Cristo con la noble sencillez litúrgica⁶⁶ y con la exuberancia de la piedad popular.

BIBLIOGRAFÍA

- AZCUY, V. R., GALLI, C. M. y GONZÁLEZ, M. (eds.) (2006): *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del preconilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires: Agape Libros/Publicaciones de la Facultad de Teología Universidad Católica Argentina.
- BENEDICTO XVI (2007): «Discurso inaugural», en V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (2007), *Aparecida. Documento conclusivo*. Lima: Paulinas/Epiconsa, 7-24.
- BESNARD, A. M. (1965), «Tendencias dominantes en la espiritualidad contemporánea», *Concilium*, 9, 26-47.
- CELAM (eds.) (2020): *Manual de piedad popular* (Colección textos básicos para seminarios, Vol. 7). Bogotá: CELAM.
- COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA (1987): *Evangelización y renovación de la piedad popular. Documento pastoral*. Disponible en: <https://documentos.conferenciaepiscopal.es/flora/servlet/DocumentFileManager?source=ged&document=ged%3AIDOC%3A196&resolution=MEDIUM&recordId=cee%3ADOCUS%3A186> [consulta: junio 2024].
- COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA (eds.) (2002): *Piedad popular y liturgia. Ponencias de las jornadas nacionales de liturgia*. Madrid: EDICE.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS (2002): *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principio y orientaciones*. Bogotá: Documentos CELAM.
- CUESTA GÓMEZ, D. (2021): *Luces y sombras de la religiosidad popular*. Bilbao: Mensajero.
- FALSINI, R. (ed.) (1988): *Maria nel culto della Chiesa. Tra liturgia e pietà popolare*. Milán: Edizioni O.R.
- FLORES ARCAS, J. J. (2010): *Los sacramentales. Bendiciones, exorcismos y dedicación de las iglesias*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- GALLI, C. M. (2006): «Epílogo», en V. R. Azcuy, C. M. Galli y M. González (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del preconilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires: Agape Libros/Publicaciones de la Facultad de Teología Universidad Católica Argentina, 867-924.
- GALLI, C. M. (2011): *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida. Nueva edición corregida y aumentada*. Buenos Aires: Agape Libros.
- GALLI, C. M. (2015): «La fuerza evangelizadora de la piedad católica popular en la Exhortación *Evangelii Gaudium*», en C.M. Galli y S. Movilla López, *Fe y piedad*

65. Cf. EG 125.

66. Cf. SC 34.

- popular. Fuerza evangelizadora de la piedad popular. Las imágenes. Las bendiciones* (Cuadernos Phase 223). Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- GAMARRA, S. (1994): *Teología espiritual*. Madrid: BAC.
- GERA, L. (2006a): «Cultura, y dependencia a la luz de la reflexión teológica», en V. R. Azcuy, C. M. Galli y M. González (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del preconilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires: Agape Libros/Publicaciones de la Facultad de Teología Universidad Católica Argentina, 605-659.
- GERA, L. (2006b): «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia», en V. R. Azcuy, C. M. Galli y M. González (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del preconilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires: Agape Libros/Publicaciones de la Facultad de Teología Universidad Católica Argentina, 717-744.
- GONZÁLEZ, R. (2005): *Piedad popular y Liturgia* (Dossiers Centre de Pastoral Litúrgica 105). Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- GONZÁLEZ, R. (2006): «La pneumatología en la piedad popular (Especial referencia al Directorio sobre Piedad popular y la Liturgia)», *Phase*, 46, 591-611.
- GUZMÁN KARADIMA, G. (2016): *'Lo popular' como lugar un lugar teológico de encuentro entre la liturgia y la piedad*. Roma: CLV.
- GUZMÁN KARADIMA (2020), «'Un Rito Amazónico'. Documento final de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica. Sínodo de los Obispos», *Phase*, 60, 113-114.
- «La pietà popolare nell'anno liturgico: inculturazione della fede» (2016): *Rivista Liturgica*, 103.
- MILITELLO, C. (2003), *La chiesa «Il corpo crismato». Trattato di ecclesiologia*. Bologna: Dehoniane.
- PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA (2011): *La Piedad Popular en el proceso de Evangelización de América Latina. Actas Reunión Plenaria 2011*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- PRETTO, M. (2005): *Teologia della pietà popolare. Orientamenti fondamentali*. Co-senza: Editoriale progetto.
- Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo baptismi parvulorum, Editio typica altera* (1973). Ciudad del Vaticano: Typis Poliglottis Vaticanis.
- SCANNONE, J. C. (1987): *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Madrid - Buenos Aires: Ediciones Cristiandad/Ediciones Guadalupe.
- SEIBOLD, J. (2016): *La mística popular. Nueva edición corregida y aumentada*. Buenos Aires: Agape Libros.
- TEJERINA, G. (ed.) (2012), *Sacramentalidad de la fe y la religiosidad popular. Estudio en torno al Directorio de piedad popular y liturgia (2002)*. Salamanca: Universidad Pontificia Salamanca.
- TELLO, R. (2014): *Pueblo y Cultura popular*. Buenos Aires: Agape Libros/Fundación Saracho/Editorial Patria Grande.
- VALENZIANO, C. (1997): *Liturgia e Antropología*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano.
- ZAS, R. (2016): «Ensayo introductorio», en J. Seibold, *La mística popular. Nueva edición corregida y aumentada*. Buenos Aires: Agape Libros, 13-27.

El nacimiento de las primeras cofradías penitenciales españolas

The birth of the first spanish penitential confraternities

RVDO. SR. D. FERMÍN LABARGA
Universidad de Navarra

Para mediados del siglo XVI las procesiones de Semana Santa, organizadas por las cofradías penitenciales, ya constituyen un elemento singular de los reinos de España. La fecha fundacional de dichas cofradías penitenciales y de las procesiones de Semana Santa ha sido motivo frecuente de pleitos entre las corporaciones y de discusión entre los historiadores y, más aún, entre los aficionados a la historia local y cofrade. Aunque todavía quedan restos de una concepción historiográfica anticuada según la cual dichas cofradías remontaban sus orígenes a los siglos medievales, hoy parece asentada la idea de que germinan a comienzos del siglo XVI.

Afortunadamente, en las últimas décadas se ha despertado un verdadero interés científico por la historia de las cofradías, y de modo singular las penitenciales, que ha dado como fruto interesantes congresos y abundantes publicaciones, muchas de ellas fruto de sólidas tesis doctorales¹. En líneas generales, estos estudios son la mayor parte de las veces de carácter monográfico y local,

1. Debido a la limitación de este estudio, no es posible incorporar un aparato bibliográfico exhaustivo. Por lo que se refiere a la bibliografía sobre cofradías penitenciales españolas, cabe señalar que es ingente, abundando las monografías y los artículos, pero escaseando los estudios comparados y sintéticos. Me parece que un texto que no ha perdido actualidad y sigue siendo válido por las líneas de trabajo que plantea es el de José María Miura Andrade, Isabel Montes Romero-Camacho y José Sánchez Herrero, *Los cuatro tipos diferentes de Cofradías de Semana Santa, desde su fundación hasta la crisis de finales del siglo XVIII en la Andalucía bética y Castilla*, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora: Diputación, 1988, pp. 259-304.

aunque también hay algunos referidos a ámbitos más amplios². Hora es ya de proceder a una labor de síntesis que ayude a comprender el fenómeno en su conjunto, prescindiendo de particularismos e intereses patrios.

Sobre la base de todo lo expuesto, me planteo el objetivo de arrojar alguna luz sobre el momento histórico exacto en el que nacen y experimentan su primer desarrollo las cofradías penitenciales españolas. Para ello creo necesario encuadrar bien esa aparición en su contexto social, cultural, eclesial y espiritual. De igual forma, me parece esencial emplear únicamente documentos contemporáneos con el fin de evitar desenfoces o interpretaciones anacrónicas, por sutiles que puedan ser. Dicha documentación no es tan explícita como nos hubiera gustado, pero conservamos numerosas reglas de cofradías penitenciales del siglo XVI, que constituyen los textos principales para un estudio de estas características. Además, habrá que utilizar otro tipo de fuentes, más o menos indirectas, pero que resultan de gran utilidad, como son la legislación diocesana, fundamentalmente sinodal, textos de autores espirituales de la época, crónicas históricas y otros documentos de diversa índole, entre los cuales cabe señalar un filón, cuyo estudio puede resultar tedioso, pero que suele gratificar abundantemente al investigador paciente, como es el de los protocolos notariales.

Inciendo sobre el apartado de las fuentes, resulta conveniente señalar que, felizmente, en las últimas décadas se han publicado varios repertorios de reglas, en algunos casos con edición crítica³, así como estudios y monografías que incluyen un rico contingente de reglas antiguas transcritas. Con esta riqueza documental ya accesible, queda ahora por realizar un estudio crítico comparado que, sin lugar a dudas, será enormemente esclarecedor.

Las cofradías de penitencia son el resultado de una serie de fenómenos que convergen en España y en el siglo XVI, un periodo crucial para la Iglesia católica en el que tiene que promover una reforma interna de hondo calado y amplitud. Los autores espirituales reflejan en sus obras esta situación y ofrecen también, probablemente sin proponérselo, datos sobre lo que está sucediendo contemporáneamente. Son, por tanto, testigos de su tiempo. En nuestro caso, contamos con uno de talla excepcional que no solo actúa como testigo, sino que se convierte en verdadero protagonista de lo que está ocurriendo en el campo de la piedad española del siglo XVI: se trata del maestro san Juan de Ávila, doctor de la Iglesia, en cuyos escritos se palpa el pulso devocional de la España del siglo XVI.

2. LABARGA (2000). Resulta de gran interés y es verdaderamente lamentable que aún no se haya podido publicar la tesis de Baltasar Moros Claramunt defendida en la Universidad de Navarra en 2013 bajo el título de *Las Cofradías de la Sangre en el Reino de Valencia*.

3. SÁNCHEZ HERRERO y PÉREZ GONZÁLEZ (2002) y PÉREZ GONZÁLEZ y ARBOLLEDA GOLDARACENA (2017).

Por último, no faltan datos procedentes de crónicas, tanto locales como de ámbito nacional o universal, que ayudan a contextualizar lo que va aconteciendo en ese específico reducto de la Semana Santa *more hispano*.

En el presente estudio nos proponemos, en primer lugar, precisar qué se entiende por cofradía de penitencia o penitencial; justificar la necesidad de la existencia de pruebas documentales que puedan certificar la fecha de fundación; indicar someramente la forma en que se celebraba la Semana Santa en la primera mitad del siglo XVI en España; y, por último, mostrar documentalmente que la primera cofradía penitencial fue la intitulada de la Santa Vera Cruz en la Corona de Castilla y de la Sangre de Cristo en la de Aragón, así como su fuerte raigambre franciscana.

1. LAS COFRADÍAS PENITENCIALES

¿Cuándo es posible afirmar que nos encontramos ante una cofradía penitencial? Solo cuando existe una cofradía que reúne los siguientes cuatro requisitos:

1. Tiene una sede y está dotada de una estructura y organización estable,
2. su advocación está relacionada con la Pasión,
3. y celebra una procesión de penitencia
4. durante la Semana Santa.

Debe existir una cofradía, es decir, una asociación conformada por clérigos y laicos, sin ningún tipo de votos. Distinta de otro tipo de corporación, como una orden tercera, o una pequeña congregación religiosa. Resulta importante tener clara esta diferencia para evitar confusiones. Por ejemplo, incurre en un error manifiesto quien pretende identificar como una cofradía penitencial a los «hermanos de la penitencia» en pleno siglo XV o con anterioridad. Cuando la documentación bajomedieval habla de los Hermanos de la Penitencia se refiere, sin duda alguna, a los hermanos de la Venerable Orden Tercera de Penitencia, es decir, a la tercera rama secular de la Orden de San Francisco, para cuyos miembros aprobó el papa Honorio III en el año 1221 unas normas mediante el *Memorial del propósito de los hermanos y hermanas de penitencia que viven en sus propias casas*, mientras que Nicolás IV sancionaba la regla propiamente dicha en 1289 por medio de la bula *Supra Montem*.

1.1. Con una sede concreta y dotada de una estructura y organización estable

Aunque puede parecer una obviedad, la existencia de una cofradía requiere una sede canónica, un lugar de emplazamiento, normalmente una iglesia o capilla donde celebra sus cultos y venera a su(s) titular(es).

No es posible identificar, por tanto, como una cofradía penitencial a un grupo de penitentes que acompaña a un predicador ambulante en sus correrías apostólicas. Así, por ejemplo, no constituían una cofradía penitencial propiamente dicha los disciplinantes que acompañaban a san Vicente Ferrer en sus misiones que, junto a una multitud de hombres y mujeres, e incluso niños, dieron lugar a largos cortejos de penitentes en numerosos lugares de toda Europa, pero sobre todo del sur de Francia, de la corona de Aragón y también en la de Castilla: Toulouse, Lyon, Barcelona, Valencia, Palma de Mallorca, Sevilla, Segovia, Zamora, etc.

Este requisito es fundamental también para no caer en el error de computar como cofradía penitencial a un grupo (espontáneo o no) de penitentes que, por alguna razón, organizaban o participaban en una procesión penitencial, como las que tenían lugar con motivo de calamidades públicas, como oleadas de peste, sequías o guerras, o bien para impetrar la salud de los monarcas y otras destacadas personalidades tanto eclesiásticas como seculares. Por ejemplo, los genoveses que se disciplinaban en Toledo en las primeras décadas del siglo XVI, o los que participaron en la procesión de rogativas pidiendo la salud de la emperatriz Isabel en el año 1539, según refiere el cronista Alonso de Santa Cruz, muchos de ellos «genoveses y extranjeros, entrando asimismo en ellas muchos principales de la ciudad»⁴. Según refiere fray Francisco de Sigüenza para el caso de Sevilla, todavía en 1579, «los genoveses, aunque el Jueves Santo salen en procesión disciplinándose, no tienen cofradía formada»⁵. Este tipo de procesiones penitenciales eran frecuentes en toda Europa.

Por otra parte, resulta también un requisito imprescindible que conste suficientemente por cualquier vía que contaba con un reglamento de acuerdo con el cual funcionaba, aunque no estuviera en sus primeros momentos aprobado por la autoridad eclesiástica. No constituye un óbice, obviamente, para el fin que ahora nos proponemos de delimitar la existencia de una auténtica cofradía penitencial, que no se conserven en la actualidad ni el documento de erección canónica ni las reglas primitivas.

1.2. Advocación relacionada con la Pasión

Se trata también de un requisito necesario. La cofradía se establece para promover el culto de una reliquia de la Pasión o uno de sus misterios o pasos. De forma específica.

Durante la Edad Media se habían fundado cofradías para dar culto a reliquias relacionadas con la Pasión de Cristo, pero no tenían propiamente

4. SANTA CRUZ (1923: 27).

5. SIGÜENZA (1996: 79).

un carácter penitencial. Hay constancia de cofradías de venerable antigüedad fundadas para venerar una reliquia del *Lignum Crucis* bajo el título de la Santa Cruz. O de la Sangre de Cristo, como la erigida en Brujas. Y también para promover el culto a veneradas imágenes del Crucifijo. Estas cofradías no se vinculan principalmente con las jornadas de la Semana Santa sino con las festividades litúrgicas correspondientes: 3 de mayo o 14 de septiembre para la Cruz; etc.

Cabe suponer que algunas de estas cofradías luego adquirieron la condición de penitenciales y, por ello, pueden presentar una antigüedad insólita respecto a las demás. Sería el caso de las cofradías sevillanas de la Vera Cruz y del Santo Crucifijo de San Agustín, por ejemplo, o de la cofradía de la Cruz de Benavente, y de otras más.

Podría afirmarse, cuando esto sucede, que la cofradía penitencial cuenta con una pre-historia gracias a la cual puede remontar su fecha a fundación hasta los siglos medievales, si bien deberá en todo caso dejar clara esta distinción, sin pretender arrogarse dicha antigüedad en tanto que penitencial.

Lo acontecido en Lora del Río es muy esclarecedor; en 1591 se unieron la antigua cofradía de la Cruz con la más reciente de la Vera Cruz, de carácter penitencial, incorporándose los hermanos de aquella en ésta, respetándoles la forma de contribuir y dejándoles la opción de ser de luz o de disciplina:

Hordenamos y ma[nd]amos que la Cofradía de la Cruz que hasta aquí se a tenydo en esta villa, que ella s[e] junte con est[a Co]fradía y sea toda vna, y se llame de la Sancta Vera Cruz y no aya partición ni diuisión alguna ni otra hordenança más de éstas. Y las pasadas se den por ningunas, pues las que hazen al caso van a[q]uí, excepto de los cofrades que an sido y al presente son de la Cruz, que éstos paguen como fuere declarado en la hordenança de las entradas de los co[frades] y que sean de la sangre o de la luz, como ellos más quisieren⁶.

Hasta el siglo XVII hay constancia de la coexistencia en determinadas localidades de una cofradía devocional de la Santa Cruz y otra penitencial de la Santa Vera Cruz.

Por otra parte, conviene dejar consignado también que hubo cofradías que promovieron la penitencia pero no lo hicieron en el contexto de la Semana Santa ni bajo un título relacionado con la Pasión. Por ejemplo, según relatan sus biógrafos, san Vicente Ferrer fundó en Mondragón «una cofradía del Arcángel San Miguel con diciplina todos los Viernes de Quaresma y dexó unas oraciones para que en todas las processiones se cantassen»⁷. Luego se identificó (mal) dicha cofradía con la de la Vera Cruz.

6. *CXIX reglas de hermandades y cofradías andaluzas*, regla LXIX, cap. 1.

7. FERRER DE VALDECEBRO (1682: 87) y VIDAL Y MICÓ (1735: 98-99).

En esta línea cabe tener presente que tanto en Francia como en Italia existieron innumerables cofradías que, sin estar bajo una advocación relacionada con la Pasión, celebraban, sin embargo, una o más procesiones penitenciales a lo largo del año, habitualmente en fechas distintas de la Semana Santa⁸.

1.3. Y celebra una procesión de penitencia

La celebración de una procesión de penitencia o la existencia de disciplinantes no es suficiente para suponer la existencia de una cofradía penitencial, pero sin dicha procesión de penitencia no puede hablarse propiamente de una cofradía penitencial.

La procesión de penitencia es el elemento peculiar y más definitorio de una cofradía de Semana Santa, hasta el punto de que si no la celebra regularmente no puede hablarse con propiedad de tal cofradía.

La penitencia puede consistir en el ejercicio de la disciplina, portar una cruz y/o corona de espinas, arrastrar cadenas y otros ejercicios semejantes, así como en el hecho de ir descalzos y con un hábito específico. Existen, por tanto, penitencias cruentas (disciplina, cilicio, golpes, corona de espinas, etc.) e incruentas (descalcez ritual, portar cruces al hombro o en forma de empalado, cadenas, u otros elementos).

En general, las cofradías optaron por formas de penitencia no escandalosas ni excesivas, buscando la modestia y la moderación de los penitentes que, por otro lado, debían asegurar su anonimato cubriendo su rostro con un antifaz. El hábito consistía normalmente en una túnica larga de tela basta, al estilo de las camisas o hábitos utilizados por los penitentes públicos. Solían ir descalzos.

A este propósito resulta muy interesante considerar cómo se fueron adoptando usos ya habituales de la penitencia pública cuyas últimas manifestaciones todavía se rastrean a comienzos del siglo XVI. Entre estos cabe destacar tanto la penitencia de andar con los pies descalzos como el vestir una simple camisa larga para ir *a cuerpo* o *en cuerpo*. En 1512 se impuso penitencia pública en la catedral de Jaca a un cierto pecador, quien hubo de presentarse antes de comenzar la Misa, y ante numeroso gentío, «dentro la dicha Seo se quitó la capa de sus cuestras y quedó en cuerpo con un sayo y por lo semejante se quitó los çapatos de los pies y quedó scalço y assi mismo se quitó el bonete de su cabeça y se quitó su cinto y quedó en cabellos y descinto y tomó un cabestro,

8. *Il Movimento dei Disciplinati nel VII° Centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*, Perugia: Deputazione di Storia Patria per L'Umbria, 1962; *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplinati. Convegno Internazionale di Studio*, Perugia: Deputazione di Storia Patria per L'Umbria, 1972; Gilles Gerad Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternitate e pietá dei laici nel Medioevo*, Roma: Herder, 1977.

siquiere cuerda de canyamo y se lo puso al cuello, y un cirio, siquiere blandón de cera encendido con lumbre en sus manos»⁹.

Andar descalzo era propio de los penitentes y este uso se hizo común para las procesiones penitenciales, indistintamente de su finalidad. También era frecuente ir descalzo en romería a ciertos santuarios suplicando alguna gracia, en acción de gracias o como satisfacción por alguna culpa¹⁰. Y, si bien en las centurias modernas, para buena parte de la población no era algo inusual andar descalzo de forma ordinaria, dicha práctica podía considerarse como una verdadera penitencia, singularmente en parajes fríos y montañosos. Las cofradías penitenciales la asumieron, aunque con salvedades; por ejemplo, la regla de la Vera Cruz de Nieva de Cameros (1579) señala que los hermanos deben ir descalzos en la procesión del Jueves Santo «excepto haciendo tal tiempo de frio, niebe o agua que no lo puedan sufrir»¹¹.

De igual modo, aquellos fieles que, voluntariamente o no, pedían ingresar en el *ordo penitentiae* durante la Cuaresma para expiar sus pecados y ser reconciliados en la mañana del Jueves Santo vestían un hábito peculiar que recordaba «el saco» que se endosaron los habitantes de Nínive para hacer penitencia y alcanzar de Dios la salvación de la ciudad. «Los ninivitas creyeron en Dios, proclamaron un ayuno y se vistieron con *rudo sayal*, desde el más importante al menor» (Jonás 3, 5).

Esta práctica de vestir un sayal durante el tiempo de la cuaresma para los penitentes, se extendió. De hecho, durante la Edad Media el hábito de penitencia se utilizó como atuendo propio mientras se realizaban promesas o se cumplían penitencias, como podía ser una peregrinación a un santuario. Este hábito fue también adoptado por los flagelantes que recorrieron toda Europa en los siglos XIII y XIV. Más adelante, los disciplinantes que acompañaban a san Vicente Ferrer también utilizaron lo que ya podía definirse como el traje de penitencia por antonomasia. Se trataba de un hábito que debía cubrir desde el cuello hasta los tobillos y que contaba con una abertura en la parte posterior, a la altura de la espalda y los riñones, para el ejercicio de la disciplina. El color originalmente fue blanco, si bien en Italia y otros lugares se advierte una diversidad cromática desde el momento en que las compañías, fraternidades o cofradías adoptan como propia esta indumentaria y necesitan identificarse por medio del color: negro, gris, rojo, etc.

También fue luego adoptado por las primitivas cofradías penitenciales españolas de la Vera Cruz, cuyo hábito fue siempre de color blanco. Sólo con el discurrir del tiempo fueron adoptándose otros colores para el hábito, especialmente el morado y el negro que parecían más propios por su carácter

9. DURÁN GUDIOL (1952: 344).

10. LLOMPART (1969)

11. LABARGA (2000: 236).

penitencial y fúnebre, y con toda seguridad, como medio para distinguirse. Las cofradías de Nazarenos adoptaron el color morado y, por lo general, las del Santo Entierro y Soledad el color negro. De hecho, creemos que en la conformación del hábito de penitencia influyen dos corrientes simultáneamente: por un lado, la imitación del hábito de los religiosos y, por otro, la asunción de las prendas más características del tiempo de duelo o luto, como puede ser claro en el caso del capirote, que ha persistido en el hábito penitencial mientras que se ha perdido en el ámbito civil como señal de luto.

El hábito de la cofradía de la Vera Cruz era muy similar en todos los lugares: Un hábito de lienzo blanco grosero hecho en forma de T con su capiella para cubrir el rostro y la cabeza, y descubiertas las espaldas, y delante un escudo de las cinco llagas y su cordón hecho de esparto o de cáñamo. Las reglas de Nájera (1533) indican que el hábito habrá de ser «de bitrés o angeo por curar»¹².

Este tipo de hábito penitencial resulta bien conocido no solo porque ha sido dibujado y pintado en diversas ocasiones, proporcionándonos unos magníficos documentos visuales¹³, sino porque en diversas localidades españolas se ha mantenido hasta la actualidad con total fidelidad, como es el caso de la localidad riojana de San Vicente de la Sonsierra (única que conserva la disciplina) y en la zamorana de Bercianos de Aliste. Por otro lado, cabe repetir que no se diferenciaba sustancialmente del que utilizaban otras cofradías, congregaciones, compañías o escuelas francesas e italianas¹⁴.

En muchos casos se habla de *desnudez ritual*¹⁵ al referirse a la camisa o camisión para la penitencia pública, tal y como ha quedado constato igualmente en el hecho de quedarse *en cuerpo* aquel penitenciado jaqués mencionado más arriba. Algo similar ocurrió con el hábito adoptado por las cofradías penitenciales ya que no incluía ninguna otra prenda más, como señal de despojo. Cabe pensar que en el tiempo frío o bajo las inclemencias meteorológicas no era pequeña mortificación. Con todo, esta desnudez también podía prestarse a situaciones indecorosas y, de ahí, que se prohiba (salvo rarísimas y contadísimas excepciones) la participación de mujeres como disciplinantes, y que en las procesiones estas vayan agrupadas bien delante del cortejo o bien detrás del clero. Las constituciones sinodales de Guadix promulgadas en 1556 son muy explícitas en este sentido¹⁶. Con todo, parece que este uso de vestir únicamente

12. LABARGA (2000: 234-239).

13. LLOMPART (1969: 31-51)

14. GALTIER MARTÍ (2017)

15. LLOMPART (1972: 229-235).

16. *Constituciones sinodales Guadix: Synodo de la diocesi de Guadix y de Baça, celebrado por ... don Martin de Ayala Obispo della, año de mill y quinientos y cinquenta y quatro*, Alcalá de Henares: en casa de Iuan de Brocar, 1556, f. 66v.

la camisa de penitencia, al menos en el contexto urbano, desapareció rápidamente, conservándose sin embargo en los entornos rurales.

Complemento obligado del hábito era un antifaz para asegurar el anonimato del penitente. Este fue un requisito necesario para distinguir a los verdaderos penitentes de aquellos otros flagelantes que se azotaban salvajemente a cara descubierta, sin pudor alguno. Numerosas fueron las reconvenciones en este punto con su correspondiente normativa a fin de desterrar la vanidad en el ejercicio penitencial. Tanto las propias reglas como las constituciones sinodales son unánimes a la hora de prescribir y asegurar el anonimato de los disciplinantes.

Y, aunque no se mencione siempre, de forma generalizada se incorporó sobre la cabeza y bajo el antifaz un capirote que, frente a lo que suele afirmarse, no debe relacionarse con los usos de la Inquisición sino con la práctica medieval del luto. En efecto, una de las principales manifestaciones del luto consistía en portar un cucurucho más o menos largo y por el espacio de tiempo que regulaban las ordenanzas según la relación de parentesco con el finado.

El capirote, al igual que vestir faldas largas, era incluso en la vida civil una señal de luto. Ya en el siglo XV, el capirote de manga, también llamado *chía*¹⁷, se utilizaba como complemento de la loba, durante el tiempo de duelo. Por tanto, la loba o la gramalla consistía propiamente en el atuendo apropiado para guardar el luto. Refiere la *Crónica del Halconero de Juan II, Pedro Carrillo de Huete*, redactada a mediados del siglo XV que dicho monarca «vestióse vna gramaya de duelo, e vn capirote del mismo paño»¹⁸. De hecho, según la octava acepción del término «capirote» que ofrece el *Diccionario* de la RAE, se trata de una «capucha, unida a veces a la loba cerrada, que se usó como traje de luto en los siglos XVI y XVII».

Como indica una autoridad sobre los usos vestuarios en la Edad Moderna, si bien «el capuz, tiempo atrás, había sido una prenda de uso general, [...] en el siglo XVII, exceptuando a los portugueses, se llevaba tan solo en los duelos»¹⁹. Dicho capuz tenía como complemento un «capirotón o capirote de duelo». Cristóbal de Villalón, en su libro titulado *El Crotalón*, escrito a mediados del siglo XVI, relata el entierro del marqués de Gasto, describiendo los detalles del cortejo fúnebre con toda profusión, lo que servirá para demostrar lo que venimos afirmando, así como la lógica influencia de los cortejos fúnebres sobre las procesiones de Semana Santa:

Primeramente iban delante la clerecía, quinientos niños de dos en dos, vestidos de luto con capirotos en las cabeças, cada uno con una hacha ençendida en

17. Según el *Diccionario* de la RAE, «chía» es un «manto negro y corto, regularmente de bayeta, que se ponía sobre el capuz y cubría hasta la mano, usado en los lutos antiguos». En Granada lo conserva la cofradía de la Soledad.

18. *Colección de crónicas españolas*, vol. 8, Madrid: Espasa-Calpe, 1946, p. 49.

19. BERNIS (2001: 83).

la mano, de çera blanca, con las armas de su exçelencia cosidas en los pechos. [...] A la clereçia seguía la guarda de caballos ligeros de su exçelencia, a pie, con lobs de luto y capirotos en las cabeças, cada uno con su lança negra y una veleta de tafetán negro en cada una, con el hierro en la mano, arrastrando las lanças por tierra, con dos trompetas que iban delante con lobs de luto y capirotos en las cabezas. Estos trompetas iban a pie con las trompetas echadas en las espaldas, con banderas negras con las armas de su exçelencia. [...] Después iba la casa de su exçelencia con hasta quatroçientas personas con lobs y capirotos en las cabeças, cada uno en su grado. Çerca destos venían dos capitanes a pie con lobs de luto con faldas muy largas rastrando y capirotos en las cabezas: el de la mano derecha llevaba una bandera de infantería, de tafetán amarillo con las armas imperiales; y el otro llevaba un estandarte negro con las armas de su exçelencia doradas: y en el campo una cruz colorada a la borgoñona; éstos llevaban arrastrándolos por tierra [...]. Çerca destos iba una persona muy honrada con una gran loba de luto y capirote en la cabeza, en una mula guarneçida de luto hasta tierra, llevaba una vara negra en la mano, como mayordomo [mayor] de su exçelencia. [...] Tras éstos iba un rey de armas borgoñón a caballo con loba y capirote [...]. A éste seguían çinco caballeros honrados con lobs de luto y capirotos en las cabeças a caballo, cubiertos los caballos de paño negro hasta tierra, que no se veían sino los ojos, los cuales llevaban los estandartes siguientes caídos sobre las espaldas rastrando por tierra²⁰.

Esta costumbre se mantuvo vigente hasta el siglo XVII, observándose por todo tipo de gentes. Por ejemplo, para los funerales de Felipe II en 1598, celebrados en Valladolid, se estableció que los escribanos, procuradores, regidores y alguaciles asistieran con loba y capirote, cubierta la cabeza. De igual modo, el Sínodo convocado por el obispo de Calahorra D. Pedro de Manso en 1600 establecía (aplicando de hecho la real pragmática sobre el duelo promulgada en 1588) que

ningún clérigo in sacris ni beneficiado pueda traer ni ponerse luto si no fuere por padre o madre, abuelo o abuela o otros ascendientes, o hermano o hermana, o por las personas reales (...). Y en estos casos no traygan capirote sobre la cabeça en ninguna manera, salvo en el hombro o espaldas; ni manto con falda si no fuere los nueve días (...). Aunque permitimos que se pueda vestir de bayeta, no trayendo capirotos, si no fuere en los casos dichos²¹.

Por tanto, ninguna relación tiene el capirote con la práctica usada por la Santa Inquisición de imponerlo como pena y escarnio. Son numerosas las

20. GNOFHOSO (1871: 214-216).

21. *Constituciones synodales del obispado de Calahorra y la Calçada hechas y ordenadas por el señor Obispo Don Pedro Manso ... en el Synodo Diocesano que se celebrou en la ciudad de Logroño y se acabo en el año 1601*, Logroño: por Diego Marés, 1602, ff. 55v-56.

publicaciones, incluso serias, que así lo sostienen, pero sin ningún fundamento. En primer lugar, el capirote inquisitorial no iba recubierto por la tela que ocultaba el rostro del cofrade penitente pues lo que se pretendía era, por el contrario, señalar de forma pública al inculcado. Y nadie, a no ser un loco, hubiera aceptado endosarse un capirote si ello hubiera significado la más leve tacha de heterodoxia. En la España del siglo XVI la mera sospecha de la pureza de la fe constituía un baldón insoportable. No guardan, por tanto, ninguna relación (más allá de la puramente material y formal) ambos capirotos. El capirote del hábito de penitencia, que hasta hoy conservan tantas cofradías, constituye con total evidencia una manifestación de duelo que, en este caso y de forma obvia, se hace por la muerte de Cristo.

1.4. Durante la Semana Santa

La procesión penitencial ha de tener lugar de forma regular y regulada en los días de la Semana Santa. En principio, solo en las jornadas de Jueves y Viernes Santo, aunque luego en determinados lugares fueron introduciéndose también en otras jornadas de la Semana Mayor. Para 1604 en Sevilla ya había procesiones en otras jornadas adicionales desde el Domingo de Ramos, que prohíbe el cardenal Niño de Guevara en el sínodo celebrado en dicho año, estableciendo que «que no pueda salir procession alguna sino desde el Miércoles Sancto después de comer hasta que anochezca el Viernes»²².

Si se reúnen simultáneamente estas cuatro características existe, sin duda, una cofradía penitencial. Pero si no se atiende a la totalidad de estos criterios para definir y localizar con propiedad una cofradía penitencial y, por el contrario, se toma uno de ellos de forma individual (como la disciplina, por ejemplo) o varios, pero no todos, no se conseguirá sino incurrir en un despropósito histórico. Sería como una suerte de sinécdoque, en la que, al tomar la parte por el todo, no se consigue otra cosa que confundir y disparatar. Y ejemplos abundantes hay de ello, incluso en publicaciones acreditadas. Así, por ejemplo, la mera presencia de disciplinantes ha llevado a algunos autores poco críticos a remontar la fecha de la fundación de una cofradía, o a datarla, muchas décadas, e incluso más de un siglo, antes de que pueda certificarse documentalmente su existencia.

22. *Constituciones del Arçobispado de Seuilla hechas i ordenadas por ... Don Fernando Niño de Guevara, Cardenal i Arçobispo de la S. Iglesia de Sevilla, en la Synodo que celebrou en su Catedral año d[e] 1604; i mandadas imprimir por el dean i cabildo, canonigos in sacris sede vacante, Sevilla: por Alonso Rodriguez Gamarra, 1609, f. 85 v.*

2.- LA NECESIDAD DE UNA PRUEBA DOCUMENTAL

Para acreditar un hecho debe existir alguna prueba documental (o de otro tipo: monumental, pictórica, etc.) que lo certifique. Dicha prueba documental debe ser contemporánea al hecho o, a lo sumo, inmediatamente posterior. No sirven referencias muy posteriores, que pierden valor cuanto más se alejan de la época de los acontecimientos que pretender certificar.

Por ejemplo, en varias biografías de san Vicente Ferrer se asegura que fue quien dio origen a las procesiones penitenciales de Semana Santa tanto *in genere* como en particular por lo que respecta a diversas localidades como Sevilla, Zamora y otras. Sin embargo, no existe ni un solo documento contemporáneo al santo que así lo confirme. Ni tampoco aparece dicha afirmación en las declaraciones de los testigos en los procesos para su canonización. No lo podían decir por el sencillo hecho de que todavía no existían dichas cofradías con sus peculiares procesiones del Jueves y Viernes Santo.

No lo hace todavía uno de sus biógrafos más antiguos y bien documentados, el P. Vicente Justiniano Antist, que da a la imprenta su biografía en el año 1575. Tan solo, al describir someramente la procesión de disciplinantes que organizaba el santo durante las misiones, refiere que iban «vestidos de ciertas formas que no se les viese la cara como se usa aquí en Valencia el Viernes Santo», hablando ya de su tiempo²³. Por su parte, el P. Hernando de Castillo, que escribe a fines de esa misma centuria, afirma con gran precisión que el Santo «instituyó cofradías de disciplinantes»²⁴ pero no cofradías de penitencia tal y como luego se establecieron.

Es, por vez primera, el dominico fray Juan López, obispo de Monopoli, quien en un interesantísimo texto publicado en 1608 para la promoción del santo rosario, sostiene que san Vicente Ferrer es el fundador de la cofradía de la Vera Cruz:

Passados años, en tiempo de nuestro confessor Español San Vincente Ferrer, frayle tan sancto y docto que con su predicación y exemplo y milagros reformó buena parte de nuestra España. Deste insigne y santo Predicador se dize que fundó o renovó la Cofradía de la sancta Vera Cruz en muchos pueblos de nuestra nación, entre los quales cuentan a Mondragón, villa de la provincia de Guipuzcua, en Vizcaya. El intento que tuvo fue que en tiempo en que la Iglesia está llena de lágrimas con la representación de la passion de Christo nuestro Señor, aya hombres que hagan profession del sentimiento christiano que en semejante tiempo se deve tener y para esso es la diciplina y sangre y açotes publicos con que los hombres christianos castigan las culpas que fueron causa de las penas

23. ANTIST (1575: 62).

24. CASTILLO (1592: 141).

y trabajos que en aquella sazón tuvo el Señor y quieren ser verdugos de sí mismos, sufriendo en sí algo de lo mucho que nuestro Señor por ellos sufrió ese día años atrás. Y con esto el hazer varias fiestas al triunfo de la Cruz, que fue el escándalo y ocasión de los grandes desastres de los Judíos y la mofa de los Gentiles, es para que se traygan a la memoria los bienes ineffables que de la Cruz nos vinieron, en la qual está la honra y autoridad de los que se han de salvar y no en la hacienda ni en los regalos ni en lo demás que el mundo precia²⁵.

Pocos años después, y calcando las ideas si bien se entretiene más en su desarrollo, fray Antonio Soler, prior del convento dominico de Manresa, sostiene igualmente que fue san Vicente Ferrer quien fundó «una santa hermandad, o cofradía que se llama de los Disciplinantes, de la Santa Vera Cruz, y de la preciosa Sangre de Jesu Christo». Según Soler, el santo

hizo particulares establecimientos y ordenaciones, y dexóla ordenanda en muchos pueblos de nuestra nación, entre los quales cuentan a Mondragón, villa de la provincia de Guipuzcua en Vizcaya, y a Graus villa del Reyno de Aragón, y otras, y después ha cundido tanto, que casi todas las Iglesias la han abraçado, y los santos Pontífices la han aprobado, confirmado y concedido a sus cofrades grandes indulgencias.

Añade también que «haze esta cofradía todos los años el Jueves de la Cena una solene processión, en que se van açotando los disciplinantes tapados y desconocidos, a imitación de las processiones que introduxo el glorioso padre san Vicente». Refiere luego cómo discurrían dichas procesiones de disciplinantes durante las misiones que realizaba el santo valenciano, tomándolo de las declaraciones de los testigos de los procesos. La finalidad, según Soler, de dicha fundación fue para que «todos los años en el Jueves de la Cena se hiciera este santo exercicio de disciplinarse en memoria y recordación de la Pasión sagrada de Jesu Christo nuestro Señor»²⁶.

Más adelante justifica el título de la cofradía y su emblema:

Los cofrades de nuestra cofradía de los disciplinantes trahen en sus banderas una Cruz con la cinco llagas de Christo nuestro Señor, y estas son sus insignias y armas, y las que le dan también el nombre y título, porque todo su principal empleo y exercicio ha de ser la meditación de la Passión, Cruz y llagas de Christo Señor nuestro, que si la disciplina como tengo dicho, sirve para mortificar la carne; no ay cosa que tan saludable y provechosa nos sea como pensar y considerar cada día lo que padeció por nosotros el Hijo de Dios [...] Pues como el glorioso padre san Vicente instituyó la disciplina para memoria de la Passión de Christo, y castigo de culpas, y la Cruz santíssima de Christo y sus llagas representan la Passión,

25. LÓPEZ (1608: 215).

26. SOLER (1629: 53-54).

y su memoria es eficaz remedio contra ellas, por esso esta santa cofradía también de la Cruz de Christo, y de su preciosa Sangre se intitula²⁷.

Poco a poco, este dato va a ir evolucionando en la interpretación que de él hacen los sucesivos biógrafos del santo valenciano, que repiten sustancialmente los mismos datos. Así, por ejemplo, Andrés Ferrer de Valdecebro, que publica en 1682, asegura sin ambages que el santo

dispuso la diciplina de sangre de la manera que oy en todo el Christianismo se executa la Semana Santa, la Quaresma y algunos dias del año como las fiestas de la Santissima Cruz (...) La primera vez que se hizo públicamente fue en la famosa villa de Graus en Aragón (...). En esta villa tuvo principio la processión de la diciplina, luego la assentó en quantos lugares y ciudades predicó y oy está recibida en toda la Iglesia²⁸.

Por su parte, medio siglo después, en 1735, Francisco Vidal y Micó, asegura refiriéndose a Sevilla que es «tradición constante» que «instituyó en dicha ciudad la processión de la disciplina de la Semana Santa» en el año 1407, que al año siguiente «introduxo la disciplina de sangre en las processiones que se hacian de noche» en Segovia y que en Zamora, donde predicó en 1411, dejó en el convento de Predicadores «una campanilla que llevaba en sus Misiones para convocar a la processión de la diciplina y la dexò a los hermanos o cofadria de la Cruz que alli instituyó, los quales salían Jueves Santo y el dia de la Cruz de Mayo en procession diciplinándose»²⁹.

También es Vidal i Micó quien habla, por primera vez que de la regla para «la cofadria de diciplinantes» (sic) que habría sido redactada por san Vicente y, mucho más tarde, impresa en 1545 en Barcelona³⁰. Este dato queda ampliado y precisado poco después por el trinitario Joseph Rodríguez en su *Biblioteca Valentina*, publicada en 1747, quien asegura que

a tantas obras, de nuestro Santo Patrón, ya que se gozan ya que se desean; añadiré las que he visto y no hallo en los Autores; son, en nuestro idioma (...) *Ordinations e Establiments pera la Confraria de la Preciosa Sanch de Iesu Christ, anomenada dels Deciplinants*. En Barcelona, per Carlos Amoros 1545 en 8[o]³¹.

No ha sido posible, sin embargo, localizar ni un solo ejemplar.

Sanchís Sivera, muy fiable para los datos referidos a las andanzas del santo por la península ibérica, precisa mejor y afirma que «el maestro Rodríguez dice

27. SOLER (1629: 59-60).

28. FERRER DE VALDECEBRO (1682: 53-54).

29. VIDAL Y MICÓ (1735: 136, 138, 175).

30. VIDAL Y MICÓ (1735: 405).

31. RODRÍGUEZ (1747: 19).

que vio dos obras del Santo, una titulada *Comtemplació molt devota de la vida de Jesucristo ab les propietats de la Misa* impresa en Valencia en 1518, y otra sobre la *Escuela* (sic) de los disciplinantes, impresa en Barcelona en 1545»³². NO, por tanto, para la cofradía de la Sangre de Cristo como afirmaba el P. Rodríguez y —ya en pleno siglo XX— también uno de los máximos especialistas en la figura del santo, Gorce³³, al que siguen los padres Garganta y Forcada en la introducción a su edición de los escritos de San Vicente Ferrer, donde aseguran que «escribió una regla para sus disciplinantes. En 1547 fue impreso en Barcelona un opúsculo, *Ordinacions y establiments pera la Confraria de la Preciosa Sang de J. C. anomena del Disciplinants*, que se supone era el escrito del Santo, pero hasta hoy no se ha descubierto ejemplar alguno impreso, ni tampoco manuscrito»³⁴.

Esta idea se ha seguido propagando y se repite en numerosas publicaciones. Sin embargo, los padres Garganta y Forcada hablan siempre, con toda propiedad, de la compañía de disciplinantes que acompañaba al santo, distinta por sus fines y organización a una cofradía. Otra cosa sería la atribución al taumaturgo valenciano de la regla de la cofradía de la Sangre de Barcelona, editada en 1545 o 1547 pero de la que no se conocía ni se conoce, al día de hoy, ejemplar alguno ni manuscrito ni impreso.

El historiador crítico se plantea ahora la siguiente cuestión: Dado que no existen documentos antiguos que acrediten la fundación de una cofradía penitencial de Semana Santa (los biógrafos no aportan ninguno) aunque sí referencias a las procesiones penitenciales que organizaba san Vicente en las ciudades donde predicaba, con las que guardan notable similitud las que luego organizarán las más antiguas cofradías penitenciales de Semana Santa, ¿tal afirmación no será una inferencia de los diversos autores?

Así lo creo, por un doble motivo. Pues con toda seguridad cabe pensar que

1. para las cofradías constituiría un timbre de gloria haber sido fundadas por un santo tan prestigioso como el gran taumaturgo valenciano.
2. Para sus biógrafos, construiría igualmente un timbre de gloria, pero en este caso para el santo, el haber dado origen a unas procesiones de Semana Santa que (en el momento en que escribían y daban a la imprenta sus obras) ya gozaban de gran esplendor y fama. Y, teniendo en cuenta el lógico espíritu corporativo, dado que todos eran dominicos, se añadía una nueva gloria para la orden en su elenco de servicios prestados a la Iglesia.

Ratifica lo dicho la tesis sostenida por los dominicos fray Juan López en 1608 y fray Antonio Soler en 1629 de que las más prestigiosas y principales

32. SANCHÍS SIVERA (1896: 486-487).

33. GORCE (1933: 11).

34. GARGANTA y FORCADA (1956: 49).

cofradías que hay en la Iglesia han nacido en el seno de la Orden de Predicadores. Llevado de un evidente fervor corporativo, el primero de ellos llega a afirmar con orgullo que de su orden han surgido, como del paraíso, cuatro grandes ríos, que son las cuatro cofradías que han servido para irrigar de espiritualidad la Cristiandad. Son las cofradías del Santísimo Sacramento (o de la Minerva), de la Vera Cruz, del Dulce Nombre de Jesús y, por último, la del Rosario³⁵. De las tres, ciertamente el caso menos claro es el de la Vera Cruz como cofradía penitencial, cuya raigambre habría que localizar más bien en el campo de la espiritualidad franciscana.

Con todo, y a pesar de que el argumento de la fundación de las cofradías penitenciales por parte de san Vicente Ferrer fue esgrimido por diversos autores de la Orden de Predicadores, no parece que hubiera un empeño institucional con tal fin. Hoy ha cambiado la mentalidad, pero en el siglo XVI, y mucho más en el XVII, una institución semejante no se habría dejado arrebatar algo tan honorífico. El prestigio, el honor, es una fuerza de tal magnitud durante los siglos modernos en España que tanto en el ámbito civil como en el eclesiástico las disputas son constantes por cualquier mínimo detalle que le afecte. No cabe pensar, pues, que los dominicos cedieran a otra orden, como la de los franciscanos, el amparo y la tutela sobre las cofradías de la Vera Cruz de no haber estado convencidos de que no les asistía derecho alguno. Sí lucharon, en cambio, para mantener bajo la órbita de la Orden las cofradías de la Minerva, del Dulce Nombre de Jesús y, sobre todo, del Rosario. En América también se pusieron bajo su amparo las cofradías de la Soledad a raíz de una bula otorgada por el papa Clemente VIII en 1598 con indulgencias para las «cofradías de la Soledad de Nuestra Señora que se han fundado o fundaren en los conventos de predicadores que están en las Indias»³⁶. Y de ahí que Dávila Padilla afirmara taxativamente que es «hija de nuestra orden de Predicadores»³⁷.

No cabe, por tanto, afirmar —mientras no aparezcan documentos fehacientes que así lo demuestren— que san Vicente Ferrer fundó tal o cual cofradía penitencial ni que fue, estrictamente hablando, el iniciador de las procesiones penitenciales de la Semana Santa española. Procesiones de disciplinantes sí que organizó, de forma habitual por donde fue predicando, pero dichas procesiones no eran procesiones de Semana Santa, ni por su finalidad ni, sobre todo, porque tenían lugar en cualquier fecha del año.

No obstante lo cual, resulta posible afirmar con todo rigor que el modelo de procesión penitencial que desplegó san Vicente Ferrer durante sus misiones (tampoco original estrictamente hablando) sirvió de pauta para las que, unas décadas después, pusieron en la calle durante la Semana Santa las primeras

35. LÓPEZ (1608: 215).

36. LUJÁN MUÑOZ (1982: 96 y 285-288) (texto íntegro).

37. DÁVILA-PADILLA (1634: 561).

cofradías penitenciales. No se trata de privar a nadie de nada sino de proceder con rigor y espíritu crítico para discernir el momento concreto en la que aparecen las primeras cofradías penitenciales.

3. LA SEMANA SANTA A COMIENZOS DEL SIGLO XVI

¿Cómo se celebraba la Semana Santa en España a fines del siglo XV y en las primeras décadas del siglo XVI? Según los relatos, se celebraban los oficios en las iglesias, se visitaban los monumentos (que eran custodiados por guardias o *armados*) y había disciplinantes por las calles, pero no hay referencias a una cofradía penitencial propiamente dicha. También se seguían representando escenas de la Pasión en forma de autos.

La Crónica del condestable don Lucas de Iranzo informa de los actos de la Semana Santa del año 1470, en los que el condestable participó: los oficios, la visita a los monumentos en la tarde del Jueves Santo y el sermón de la Pasión en la mañana del Viernes Santo, pero todavía no hay mención alguna ni de cofradías ni de procesiones³⁸.

Los sínodos atestiguan, sin embargo, de la existencia y gran extensión de las representaciones de la Pasión prácticamente por todo el territorio hispano, desde Andalucía hasta Galicia, en tanto que se repiten las prohibiciones alegando siempre el mismo motivo: la falta de unción y de seriedad. Por ejemplo, el obispo de Badajoz, don Alonso Manrique, en 1501 justificaba su prohibición al entender que

so color de conmemorar cosas santas y contemplativas, hacen representaciones de los misterios de la Natividad y de la Pasión y Resurrección de Nuestro Señor Redentor y Salvador Jesucristo, y se hacen de tal manera que comúnmente provocan más el pueblo a derisión e distracción de contemplación que no le traen a devoción de la tal fiesta e solenidad, e lo peor es que allí se dicen palabras deshonestas y de gran disolución; por ende, nos, deseando extirpar de la iglesia todo escándalo, [...] ordenamos y mandamos que las tales representaciones, de aquí en adelante, no se hagan³⁹.

De igual modo, se sabe que a comienzos del siglo XVI se representaba la Pasión en la catedral de Sevilla⁴⁰, estableciendo las constituciones sinodales del año 1512 la prohibición expresa de las «rapraesentationes Passionis Domini

38. *Hechos del condestable Miguel Lucas de Iranzo (crónica del siglo XVI)*, ed. de Juan de Mata Carriazo, Madrid: Espasa Calpe, 1940, p. 170.

39. GARCÍA Y GARCÍA (1990: 76-77); MOLL (1975: 209-243).

40. GESTOSO Y PÉREZ (1892: 284-285).

nostrí Iesu Christi» que no contaran con licencia episcopal⁴¹ pues «se producen muchos escándalos»⁴². De esta forma, la representación que se venía realizando en la catedral hispalense sale a la calle y se realiza ante una de sus puertas en torno al año 1518, siendo ya costumbre asentada en 1531⁴³.

En cualquier caso, en otras muchas diócesis se inserta la salvedad de aquellas representaciones que se hacen con honestidad y sirvan para fomentar la piedad de los fieles. No obstante, se fue imponiendo la necesidad de contar con la pertinente licencia, como ya indicaba el citado sínodo hispalense de 1512 o el de Canarias de 1515 por cuanto era un hecho «que en esta nuestra iglesia y diócesis se hacen representaciones de la Pasión o de otros pasos del Evangelio»⁴⁴. En el sínodo celebrado en la diócesis de Coria en 1537 y en varios más se establecía la censura previa⁴⁵. Y, poco a poco, también la condición expresa de que se representaran fuera de los templos, como indican las constituciones sinodales de Toledo (1580) y Palencia (1582)⁴⁶.

Resulta, con todo, del mayor interés comprobar a partir del sínodo de Mondoñedo, celebrado en 1541, que algunas de las escenas se habían incorporado también a las procesiones, representándose al amparo de las cofradías: «Y no queremos por esta provision privar ni inhibir las confradías ni la procession de la santa Veracruz, como se suele hazer, sino que antes la confirmamos y aun, si para ello es necesario, de nuevo damos lizençia»⁴⁷.

Por tanto, a comienzos del siglo XVI es costumbre habitual la representación de escenas de la Pasión en los días de la Semana Santa. Debido a los abusos se prohíbe o se limita por parte de la jerarquía eclesiástica, estableciendo que se realicen las «remembranzas» o «pasos» fuera del templo⁴⁸.

Otra costumbre peculiar era la visita a los monumentos que, por lo que hace a nuestro propósito de precisar la fecha de la aparición de las cofradías penitenciales, no reviste tanto interés. Sin embargo, resulta importante dejar constancia de esta práctica tan arraigada. En cada templo se instalaba el Monumento con el mayor primor posible. Tanto de forma individual como corporativamente era uso común visitar los diferentes monumentos, hasta un número de siete si era posible, en lo que se denominaba *andar las estaciones*.

41. MENÉNDEZ PELÁEZ (1998-1999: 271-332).

42. TEJADA Y RAMIRO (1855: 87).

43. SÁNCHEZ HERRERO (1995b: 40).

44. GARCÍA Y GARCÍA (2013: 108).

45. GARCÍA Y GARCÍA (1990: 256).

46. VITSE, M. (2005: 72).

47. GARCÍA Y GARCÍA (1981: 79).

48. Trato ampliamente este importante aspecto, configurador de los cortejos procesionales españoles en Fermín Labarga, «Theatre and Holy Week. The Configuration of Spanish Penitential Procession in the 16th Century», *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 10/2 (2022) 847-862.

Por ejemplo, en las primeras décadas del siglo XVI, en los estatutos de la Vecindad de la Costanilla de Logroño se estipulaba «que sean ayuntados todos los vecinos de la dicha vecindad el Viernes Sancto de cada quaresma en la dicha casa y ansi juntos vaian todos a andar las estaciones por todas las iglesias y monasterios de esta dicha ciudad con aquel acatamiento y reberencia que mejor pudieren»⁴⁹. Todavía no se había establecido la cofradía de la Vera Cruz ni había procesiones en la Semana Santa.

Finalmente, era uso habitual la presencia de disciplinantes en los días de Jueves y Viernes Santo de forma individual, realizando una penitencia. En esto, España no se diferenciaba del resto de los territorios vecinos de Europa. En efecto, como ya se ha indicado, el ejercicio de la disciplina estaba vigente en numerosas instituciones católicas. En Francia existían cofradías con penitentes, al igual que en Italia, donde perduraba boyante el ejercicio de la disciplina si ha de atenderse al padre Francisco Messia, quien mediada la centuria decimosexta testimoniaba la abundancia de «tantas compañías (que cofradías llaman) quantas vemos con diferentes advocaciones»:

En las processiones y rogarias que son los días de las letanías salen disciplinándose, vestidos como de unas mortajas y llevan casi abiertas las espaldas [...] Esta manera de cofadrias ay en Italia como saben aquellos que la han paseado. En las cofadrias de nuestra España no van disfraçados o amortajados como los de Italia ni se disciplinan a cada triquite, como aquellos hacen. [...] Bien es verdad que han ya dado en disciplinarse, no tan a la continua como los Italianos, pero el lueues Sancto en la noche si que es cosa que nos mueve a piedad⁵⁰.

Antonio de Lalaing, al relatar el primer viaje de Felipe el Hermoso a España, en 1501 refiere que

los días del Jueves y Viernes Santo cubren por toda España y adornan las iglesias lo más ricamente que pueden, y están llenas de gente armadas toda la noche para guardar el sepulcro. Y no se ven por toda la ciudad [de Madrid] más que ir gentes desnudas, que se azotan con varas ese día⁵¹.

Cabe indicar que la presencia en templos y calles de penitentes aislados (flagelándose, portado una cruz al hombro o empalados) al margen de cualquier estructura organizada, fue una práctica habitual hasta mediados del siglo XVII y puede certificarse en abundantes documentos referidos prácticamente a todas las regiones de España. Por ejemplo, en 1574 el concejo de

49. Archivo Histórico Diocesano de Logroño, Logroño, Parroquia de Santiago el Real, Santiago el Real, Libro de la Hermandad de Vecinos de la Costanilla, f. 6v.

50. MESSIA (1573: f. 4).

51. GARCÍA MERCADAL (1952: 457).

Pontevedra establecía «que ningún penitente ande a solas por las calles ni iglesias, sino fueren juntos y en la dicha procesion por su horden y se junten en la capilla de la Vera Cruz en el monesterio de S. Françisco de donde sale la dicha procesion a las 7 dela tarde a boca noche»⁵².

Entre 1603 y 1604, el caballero Bartolomé Joly, limosnero del rey de Francia, que acompañaba al abad general del Cister, dom Nicolás Baucherat, en el transcurso de su visita a los monasterios de la orden en España, escribió en un cuaderno de notas la impresión que le causó la procesión de los penitentes que pudo ver durante la Semana Santa, pero igualmente indica que en Valladolid y otros lugares «además de esas compañías de disciplinados», se ven otros grupos conformados por personas «de calidad precedidas de pajes con antorchas» que se azotan sin piedad «hasta ser llevados por debajo de los brazos, sangrientos y medio muertos». Extremo que le disgusta por lo que puede contener de vanidad⁵³. Aspecto en el que también repara otro testigo de excepción como es el portugués Bartolomé Pinheiro da Veiga⁵⁴. Medio siglo después, el señor de Gourville, Juan Herauld, dejaba consignadas en sus memorias las impresiones que le causó el viaje que hizo a España en 1669; hablando sobre la religiosidad de los españoles refiere que «en las vísperas de las grandes fiestas, van por las calles y encrucijadas, cubiertos con un cilio, destrozándose la espalda con la disciplina, de tal manera que la sangre chorrea por todas partes». Concretamente, indica que en Alcalá de Henares,

vimos ese mismo día en la calle Mayor a un hombre cubierto con un gran lienzo blanco, que iba disciplinándose las espaldas, que llevaba completamente al descubierto, ante todas las imágenes de los santos y las cruces que encontraba en su camino y redoblaba más fuertemente los golpes cuando era delante de alguna imagen de la Virgen; de tal suerte que la sangre le brotaba de todas partes. Esa penitencia es muy corriente entre los españoles las vísperas de las grandes fiestas⁵⁵.

Lo habitual de la presencia de penitentes por las calles y en los templos quedó plasmado, como magnífico documento de época, en el lienzo titulado «Viacrucis a la cruz del Campo», conservado en una colección particular de Sevilla. Dicha presencia se rastrea igualmente en la literatura y alcanza incluso al siglo XIX a pesar de las prohibiciones. Y, con toda seguridad, sigue haciéndose realidad hasta el día de hoy en la localidad extremeña de Valverde de la Vera en la noche del Jueves Santo, en la que salen a las calles los «empalados» de forma aislada, sin formar parte de ningún cortejo procesional.

52. LEZA TELLO y PÉREZ FORMOSO (2014: 292).

53. GARCÍA MERCADAL (1959: 93-94).

54. PINHEIRO DA VEIGA (1916: 31-34).

55. GARCÍA MERCADAL (1959: 751 y 764).

4. LA PRIMERA COFRADÍA PENITENCIAL: LA SANTA VERA CRUZ O DE LA SANGRE DE CRISTO

Los elementos configuradores ya existían⁵⁶. El clima espiritual también era propicio. A partir de los datos documentales, no cabe duda de que la primera cofradía penitencial española se erigió bajo el título de la Santa Vera Cruz⁵⁷, advocación que en la Corona de Aragón se trocó desde sus mismos inicios por el de la Sangre de Cristo. Cabe ahora plantearse quién (o quiénes), dónde y cuándo dieron lugar al nacimiento de esa primera cofradía penitencial, que tanto éxito tuvo de manera inmediata y cuya existencia, con altibajos, alcanza nuestros días.

Podemos comenzar por el cuándo: casi con toda seguridad habría que situar el origen temporal de las cofradías penitenciales españolas en las dos primeras décadas del siglo XVI. Dónde: con gran probabilidad, en alguna ciudad castellana como Valladolid, Salamanca o Zamora. Cabría suponer, además, que en un contexto franciscano.

Quién o quiénes fueron los padres de la idea. Esto es imposible de averiguar, pero cabe pensar en algún grupo de fieles devotos que comunicaron su idea a algún fraile franciscano o viceversa. Dado que apenas se conservan huellas documentales de la identidad concreta de los impulsores de las más antiguas cofradías de la Vera Cruz, los pocos datos conservados resultan valiosísimos.

El caso de la cofradía de Vera Cruz de Salamanca, que ha tenido la fortuna de conservar datos concretos de su fundación el 3 de mayo de 1506, resulta muy iluminador: «Dio causa y a ella incitó el Rvdo y deboto en Ixpto padre frey Diego de Bovadilla, fraile de la horden y observancia del bienaventurado señor San Francisco, sancto principal deboto y contemplativo de la dicha pasión»⁵⁸.

56. El profesor Sánchez Herrero, benemérito investigador de la historia de las cofradías, en muchos aspectos pionero, tiene numerosas contribuciones en las que desarrolla los factores que desencadenaron la fundación de las cofradías penitenciales. Por citar un solo trabajo, sigue siendo de gran utilidad: José Sánchez Herrero, *Las cofradías de Semana Santa durante la modernidad. Siglos XV al XVIII*, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora: Diputación, 1988, pp. 27-68.

57. Así se pone de manifiesto en los abundantes estudios realizados para diferentes localidades de toda la geografía española. Pueden encontrarse abundantes datos en las Actas de los cinco congresos celebrados sobre las cofradías de la Vera Cruz: José Sánchez Herrero (dir.), *Las cofradías de la Santa Vera Cruz. Actas del I Congreso Internacional de cofradías de la Santa Vera Cruz (Sevilla, 19-22 de marzo de 1992)*, Sevilla: Ceira, 1995; *II Congreso Internacional de la Vera Cruz. Caravaca de la Cruz 2000*, Murcia: CajaMurcia, 2002; *III Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz. Bilbao 2004. Actas*, Bilbao, 2004; José Andrés Casquero Fernández (coord.), *Actas: IV Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz*, Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos, 2009; Marion Reder Gadow y Eva María Mendoza (coords.), *Cofradías de la Vera Cruz. Historia de una devoción milenaria. Actas del V Congreso celebrado en Málaga los días 25, 26 y 27 de septiembre de 2013*, Málaga: Diputación Provincial, 2020.

58. MORALES IZQUIERDO (2007: 225). Transcripción de las ordenanzas de 1506, conservadas en el Archivo Diocesano de Salamanca, VC, C-4-10.

Se trata, por tanto, de una cofradía impulsada por un fraile de la observancia franciscana, fray Diego de Bobadilla. Pocos datos se conservan de él, pero son suficientes para trazar su fisonomía espiritual. En 1545 y «ya defunto», fray Luis Maluenda, que le conoció personalmente porque vivieron juntos en el convento salmantino, le recuerda «entre otras personas religiosas de soberanas letras, y dotadas de virtudes heroicas y celestiales» como varón «muy profundo en los misterios de la vida y pasión del Redentor y de la Reina de gloria»⁵⁹. Parece que llegó a escribir un pequeño tratadito sobre la pasión.

En el convento de Salamanca coincidió con fray Martín de Valencia, del que sus biógrafos cuentan que dedicaba mucho tiempo «al ejercicio que era, o estar rato en cruz o disciplinarse, o estar de rodillas o contemplar a sus horas la vida y pasión de Xpto, a que mucho se daba». Asegura fray Francisco Jiménez, que «permitió también el Señor que una vez le viese en cruz un seglar devoto», terciario de la Orden⁶⁰.

Este ambiente de devoción y penitencia centrado en la Pasión, propio de las observancias mendicantes, fue sin género de dudas el caldo de cultivo propicio en el que germinaron las primitivas cofradías penitenciales españolas⁶¹. Confirmando lo anterior es posible asegurar que las noticias más antiguas de las cofradías de la Vera Cruz las sitúan, salvo casos excepcionales, en conventos franciscanos. Los textos de las reglas más antiguas que se conservan aportan datos implícitos y explícitos de su vinculación con la orden seráfica.

Conviene incidir además en dos acontecimientos ocurridos en las primeras décadas de la existencia de las cofradías penitenciales de la Vera Cruz que denotan, igualmente, su entronque franciscano.

El *vivae vocis oraculo* del papa Paulo III (tan decisivo para la rápida difusión de la cofradía de la Vera Cruz y para su mantenimiento por cuanto sirvió de auténtico salvoconducto en tanto que concesión/aprobación pontificia) fue solicitado —a instancias de la cofradía de Toledo— por el embajador Ortiz a través del cardenal fray Francisco de Quiñones, franciscano y titular de la basílica de la Santa Cruz en Jerusalén, que había sido previamente General de la Orden⁶².

Nacido en León en torno a 1480 en el seno de una familia nobiliaria, fue paje del cardenal Cisneros. En 1507 profesó en el convento franciscano de Hornachuelos, destacando pronto por sus cualidades, fervor y celo. En 1510 era ya superior de la custodia recoleta de los Ángeles, en 1512 vicario de la provincia de Castilla, en 1518 ministro de la nueva provincia de los Ángeles, en 1521

59. CASTRO Y CASTRO (1980: 811).

60. ÁNGELES JIMÉNEZ (2006: 228).

61. ANDRÉS (1976: 152-158).

62. MESEGUER FERNÁNDEZ (1968). El texto, tanto en latín como en castellano, en LABARGA (2000: 693-697).

comisario general de la Orden y, finalmente, en 1523 era elegido Ministro general, cargo que ocupó hasta el año 1528⁶³. No pudo, sin embargo, satisfacer sus afanes misioneros de pasar a América, si bien hizo posible la primera expedición de frailes menores al Nuevo Mundo, conocidos como los *doce apóstoles de México* en 1523. Desde 1526 el papa Clemente VII le encomendó delicadas embajadas ante el emperador Carlos V, que fueron preparando la paz de Barcelona de 1529.

El 7 de diciembre de 1527 fue creado cardenal, con el título de la Santa Cruz en Jerusalén, basílica en la que se custodiaban las principales reliquias de la Pasión existentes en Roma. Su residencia era un cenáculo de literatos y humanistas, cuyos trabajos orientó a la realización de una edición crítica del breviario centrada fundamentalmente en los textos de la Sagrada Escritura. Vio la luz el *Breviario de Santa Cruz* en 1535 y tuvo un gran éxito, con numerosas ediciones hasta que fue retirado al promulgarse el del concilio de Trento. De 1531 a 1533 fue obispo de Coria, pero al no poder retirarse a residir a su diócesis, renunció a ella. En 1534 fue nombrado gobernador de Veroli y allí falleció el 27 de octubre de 1540. Su cuerpo fue sepultado en su basílica titular de Roma en un majestuoso mausoleo diseñado por Sansovino.

Quiñones fue firme partidario de la reforma de la Iglesia y de su propia orden, promoviendo primero la erección de casas de recoletos, donde se pretendía vivir conforme a la regla primitiva con total austeridad, y luego de la custodia de los Ángeles que las reunía.

La importancia de esta concesión no solo para la cofradía de la Vera Cruz sino también para la propia orden franciscana llevó al P. Lorenzo de San Francisco (guardián del convento hispalense de San Diego) a incluirla en su *Tesoro celestial y divino para rescate y consuelo de las almas, assi de los vivos como de los fieles difuntos...*, una extensa colección de indulgencias recopilada para el conocimiento de los fieles, cuya primera edición veía la luz en Cádiz en el año de 1638, y la segunda ampliada y mejorada, en Sevilla en 1650:

Todos los Cofrades de la Santa Vera Cruz, assi hombres como mujeres, que se açotaren en la procession del Viernes Santo o acompañaren la dicha procession con cirios o con otras luminarias, estando contritos y confessados o con propósito de confesarse, ganen todas las indulgencias plenarias y no plenarias y remisiones de pecados que son concedidos a los que personalmente visitaren el dicho Viernes Santo las Iglesias diputadas para esso en Roma y fuera de sus muros. Y qualquiera de los dichos cofrades puede elegir confesor idóneo que en el articulo de muerte lo pueda absolver de qualesquiera censuras y pecados y concederle plenaria remission de todos ellos por autoridad apostólica.

63. MESEGUER FERNÁNDEZ (1961).

Esto concedió Paulo Tercero a la Cofradia de la Santa Cruz, llamada por otro nombre de los diciplinantes o de penitencia, a instancia de el Cardenal de S. Cruz fray Francisco de Quiñones que fue General dela Orden de nuestro Padre San Francisco y por esta causa quise entremeterla entre las demás indulgencias de la Orden. Y es bien que el Predicador en la plática que haze a los dichos diciplinantes y cofrades les advierta esto, que pocos pienso que lo saben, para que todos se animen y vayan con más devoción en la processión. La qual si saliere el Jueves en la noche como sucede, sea tarde porque alcance al Viernes y se ganen las indulgencias⁶⁴.

En esta misma línea, pero con un significado aún más profundo en cuanto a labrar vínculos mutuos entre las cofradías de la Vera Cruz y la orden franciscana se presenta el segundo acontecimiento. Estando en el convento de San Francisco de Logroño, el 29 de mayo de 1543 fray Juan de Calvi, Ministro General de los Frailes Menores de la Observancia, extendía a todas las cofradías de la Vera Cruz el gran tesoro de indulgencias y privilegios de que gozaba la orden.

Nacido en la localidad de Calvi, en la isla de Córcega, Giovanni Mattei da Calvi (Calvis o Calvus) fue el quincuagésimo ministro general de la Orden de Frailes Menores, el séptimo desde la separación en 1517 de los conventuales. Distinguido por su piedad y doctrina fue provincial de Córcega en 1528, definidor general de la orden en el capítulo de Niza del año 1535, luego comisario general con residencia en Roma (tiempo durante el cual fundó el Monte de piedad, erigido por el papa Paulo III tras haber examinado sus constituciones el cardenal Quiñones) y, finalmente, electo ministro general en el capítulo celebrado en Mantua el 4 de junio de 1541. Rigió la orden durante seis años, tiempo en el que se instituyó la figura del comisario general para las Indias.

Paulo III le conocía bien y depositó en él gran dosis de confianza, confiéndole numerosas misiones diplomáticas que le llevaron, como nuncio apostólico, a Francia y España tratando de negociar la paz entre sus soberanos, así como a Portugal⁶⁵. En 1543 se hallaba de visita en el convento de Logroño, fundado según la tradición por el propio san Francisco de Asís.

Participó en el concilio de Trento desde su convocatoria en 1545. Gozaba de gran prestigio, como se infiere del elogio dedicado por el cardenal Pallavicini Sforza en su *Storia del concilio di Trento*: «corso de patria, ejemplar por su vida, distinguido por su doctrina, todo lo cual le había le había deparado un reverente y universal honor»⁶⁶. Allí falleció el 21 de enero de 1547, víctima de la epidemia de peste⁶⁷.

64. SAN FRANCISCO (1650: 439).

65. HOLZAPFEL y HASELBECK (1909: 275-276).

66. PALLAVICINI SFORZA (s.f.: cap. 3, n. 12).

67. SIGISMONDO DA VENEZIA (1866: 372-373); TENCAJOLI (1931: 25-32).

El franciscano Juan Lasso de la Vega refiere dicha indulgencia:

Finalmente, todos los Cofrades de la Santa Vera Cruz, assi hombres, como mugeres, participan plenariamente de todos los bienes espirituales, conviene a saber, de las oraciones, sufragios, Oficios Divinos, ayunos, abstinencias, peregrinaciones, inspiraciones, predicaciones, lecciones, meditaciones, observancias, devociones, y todos los demás bienes, que por toda la Orden de N.P.S. Francisco se hazen, y la clemencia del Sr. tuviere por aceptos y bien obrados: Por comunicación especial que dicha Venerable Confraternidad tiene con la Religión de N.P.S. Francisco, por letras de su Rmo. Padre Ministro General Fr. Juan Calvo, dadas en Logroño en 28 de mayo de 1543⁶⁸.

Se conserva una copia del texto original en el archivo de la cofradía de la Santa Vera Cruz de Sevilla⁶⁹.

La notable expansión de las cofradías de la Vera Cruz para mediados del siglo XVI se comprueba por la indicación que sobre ellas hacen las Constituciones Sinodales de la diócesis de Mondoñedo, publicadas por el obispo Fray Antonio de Guevara en mayo de 1541⁷⁰. Por su parte, el obispo Martín Pérez de Ayala, en el sínodo accitano de 1554, señala que «en nuestras diócesis se han instituido de poco acá ciertas cofradías bebaxo de título de la sancta Cruz que llaman de disciplinantes»⁷¹.

Cabe inferir que la presencia de la cofradía para mediados del siglo XVI era un hecho consumado en todas las zonas de la geografía española, con mayor o menor intensidad dependiendo de algunos factores. Desde luego, la rapidísima difusión de la cofradía de la Vera Cruz puede explicarse por el deseo de emulación, pero una expansión tan amplia y rápida requiere de unos adecuados cauces, como pueden ser los derivados de la actividad pastoral de los franciscanos, singularmente la predicación itinerante. He tenido ocasión de demostrarlo en el caso de las cofradías riojanas de la Santa Vera Cruz. Y creo que un estudio global por zonas llevaría a conclusiones similares. En efecto, a partir del estudio de las denominadas *veredas de Quaresma* o recorridos que los religiosos hacían por determinadas localidad ya prefijadas durante ese tiempo litúrgico con el fin de predicar, que aparecen recogidas en el *Libro de Gobierno del Convento de San Francisco de Logroño*⁷², puede trazarse una cronología de la expansión de la cofradía de la Vera Cruz. En numerosos casos se indica explícitamente que las reglas se han redactado conforme al modelo de la

68. LASSO DE LA VEGA (s.f. [1726]: 290).

69. MONTERO PARRILLA (2020: 79-80; la transcripción en las pp. 183-187).

70. GARCÍA Y GARCÍA (1981: 79).

71. *Constituciones sinodales Guadix: Synodo de la diocesi de Guadix y de Baça*, 1556, f. 66v.

72. Archivo del Monasterio de Santa María la Real de Nájera, *Libro de Gobierno del Convento de San Francisco de Logroño*, ff. 55-57 y 79.

cofradía logroñesa y que la regla original de la cofradía se encuentra en el convento francisco de dicha ciudad⁷³.

Por otra parte, como he puesto de relieve en un reciente artículo, mediada la segunda década del siglo XVI ya debía estar lo suficientemente arraigada la costumbre de celebrar la procesión de disciplina el Jueves Santo, organizada por la cofradía de la Vera Cruz, como para provocar que en los principales asentamientos de América se funde dicha cofradía y se reproduzca el ritual penitencial en la Semana Santa. La cofradía de la Santa Vera Cruz en México ya existía en 1527 y sus reglas son del año 1533. Dentro del virreinato de la Nueva España le sigue en antigüedad la de Santiago de Guatemala (1533). En el del Perú, la primera registrada, por ahora, es la de Santafé de Bogotá (1538), seguida por la de Lima, erigida por Francisco Pizarro en 1540⁷⁴. Las procesiones de disciplinantes dejaron valiosos documentos visuales⁷⁵.

Por esas mismas fechas, esta forma de celebrar la Semana Santa con una procesión de disciplinantes era ya típicamente española. El cronista Prudencio de Sandoval refiere que, en el año 1544, durante la celebración de la Dieta del Imperio en la ciudad de Espira, con ocasión de la Semana Santa,

hizieron los Cortesanos [españoles que acompañaban a Carlos V] los oficios como en España, uvo procession de disciplinantes muy grande, sin que faltase hombre de Corte que no fuesse en el número de los disciplinantes o con hachas en las manos. Espantaronse los de aquella tierra de lo ver, y juzgavan de diversas maneras: los muy endurecidos dezian que aquella sangre que se sacavan no era sangre sino que mojavan las disciplinas con almagra y con aquello se teñían las espaldas. Otros se movían a piedad y venían a los acompañar con sus velas, y llorando de devoción, y tocavan sus rosarios en las carnes de los disciplinantes como en reliquias y dezían que en sola España avia Christiandad y religión⁷⁶.

Con todo, cabe indicar un detalle de gran importancia. En la medida que transcurrieron las décadas del siglo XVI fue decayendo el ardor de la penitencia y fue creciendo la centralidad de la imagen como elemento de referencia para la procesión y para la vida cotidiana de la propia cofradía. Si en sus inicios las procesiones penitenciales tan solo contaban con pequeños crucifijos portados a mano alzada y con algunos estandartes pintados, a partir de la mitad del siglo XVI las cofradías demandarán imágenes cada vez de mayor tamaño y mejor calidad artística, que se convierten en el auténtico centro sobre el que

73. LABARGA (2000: 116-117).

74. LABARGA (2023).

75. PALOMERO PÁRAMO (1981); ESTRADA DE GERLERO (1983) y WEBSTER (1995; 1997).

76. SANDOVAL (1681: 361).

gravita la estación de penitencia, desplazando así a los ejercicios penitenciales que vinieron a darles origen y fisonomía escénica.

La paulatina sustitución de la disciplina por el culto a la imagen a partir de las décadas finales del siglo XVI constituye un indicio de la transformación de la propia cofradía, que comienza a configurarse con criterios barrocos.

Por tanto, no cabe afirmar que las cofradías de la Vera Cruz en su origen son un producto o un resultado del concilio de Trento (1545-1563), ni por lo tanto de lo que se ha dado en llamar (de modo tan impropio) la *contrarreforma*. La fundación de las primitivas cofradías, que sirven de modelo para todas las que vendrán después, es anterior a Trento, aunque sus planteamientos y actividad puedan luego engarzarse a la perfección en el movimiento de reforma impulsado por el concilio. En este sentido parece claro que las cofradías penitenciales, y en nuestro caso las de la Vera Cruz, recibieron un auténtico espaldarazo por parte del Concilio de Trento. De hecho, no es infrecuente encontrar en las reglas de las cofradías posteriores al concilio, o bien en las de otras más antiguas que reforman sus estatutos, abundantes referencias a la doctrina conciliar, que en muchos casos parece están traídas incluso con cierto afán antiprottestante. La teología y la espiritualidad postridentinas serán un caldo de cultivo más que propicio para su desarrollo⁷⁷.

Durante la segunda mitad del siglo XVI la proliferación de cofradías de la Vera Cruz por los diversos territorios de la Corona de Castilla es un hecho documentalmente probado. Y lo mismo sucede para la cofradía de la Sangre de Cristo en la de Aragón. En buena parte de los casos fueron los frailes franciscanos los promotores, vinculándose casa vez más estrechamente con la cofradía como se ha indicado. De igual modo, la cofradía fue impregnándose de la espiritualidad franciscana.

5. LA IMPRONTA FRANCISCANA DE LAS COFRADÍAS DE LA SANTA VERA CRUZ

Desde mucho antes, pero muy singularmente en el siglo XVI franciscanos y dominicos instituyen cofradías y hermandades mediante las que intentan contribuir al mejoramiento de la vida de los laicos con una marcada impronta de su espiritualidad. En efecto, «los mendicantes viven muy cerca de los fieles, mezclados con ellos en una multitud de cofradías y órdenes terceras, de suerte que es siempre obligado considerar la vida espiritual de aquéllos si se quiere conocer la formación que proporcionaban en estos grupos»⁷⁸. Creo que ello es

77. LABARGA, F. (2000: 57). Recogen la idea y la asumen, entre otros, LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (2004) y BURRIEZA SÁNCHEZ (2023a).

78. DELARUELLE, E., LABANDE, E. R. y OURLIAC, P. (1977).

especialmente claro en el caso de las cofradías de la Vera Cruz, dependientes directa o indirectamente de la orden franciscana.

Tendríamos que hacer una sumaria relación de la prolija historia de las órdenes franciscanas en España (franciscanos, observantes y capuchinos, pero también clarisas e, incluso, concepcionistas) para poder percatarnos de la magnitud de su impacto en la cultura, el arte, la espiritualidad y, en general, la vida del pueblo cristiano desde el primer asentamiento de franciscanos en el siglo XIII hasta prácticamente nuestros días. Sin embargo, esto no es posible pues excede ampliamente nuestro propósito. Baste decir que era lugar común afirmar que un fraile menor podría atravesar de punta a punta la Península sin dormir fuera de un convento de su orden, o sea, que la lejanía de un convento a otro no superaría los treinta kilómetros.

Todos estos enclaves franciscanos dispersos a lo largo y ancho de la geografía hispana sirvieron, como decíamos, para extender de forma muy considerable la espiritualidad propia entre el pueblo cristiano. En los conventos, principalmente en los masculinos, podían escuchar la predicación y recibir los sacramentos, a la vez que participaban de las devociones propias de la orden, muy apegadas a los misterios de la infancia y de la pasión del Señor, así como a la defensa del dogma de la Inmaculada Concepción, aparte de las referidas a sus santos propios.

Junto a esto, los frailes tenían como ocupación principal la predicación en los alrededores del convento. Ya fuera con motivo de fiestas determinadas, entre las que destacan la cuaresma y semana santa, o ya con ocasión de misiones populares los hijos de san Francisco podían seguir inculcando en la piedad del pueblo sus devociones, para cuyo sostenimiento instituían cofradías que en alguna forma seguían dependiendo de ellos; este es el caso de la Vera Cruz, entre otras. No cabe duda de que la predicación fue uno de los factores más importantes de difusión de las devociones, también de esta a la Santa Vera Cruz, realizada principalmente por los frailes menores.

Por ahora, nos limitaremos a extraer de la documentación conservada de las cofradías de la Vera Cruz testimonios fehacientes de la relación de dichas cofradías con los franciscanos.

5.1. Establecimiento de la sede en un convento franciscano

En primer lugar, cabe destacar la radicación de la capilla propia de la Vera Cruz en el convento de los franciscanos. Como indica el capítulo inicial de la regla de la Vera Cruz de Logroño (1537): «en todo lo que conbiniere a la ynstitution e informacion de las buenas ceremonias de esta Santa Cofradia ... para siempre ponemos a la Cofradia y hermanos de ella sobre el amparo y defensa

de la Santa Orden y la instituímos y fundamos en el Monasterio de San Francisco de la Ziudad de Logroño»⁷⁹.

Al estar erigida en la mayoría de las localidades, su emplazamiento es diverso, aunque el más habitual es la iglesia parroquial o una ermita. Sin embargo, es posible advertir una tendencia a vincularse con la orden franciscana que resulta más patente en el ámbito urbano. Tanto la cofradía de Sevilla⁸⁰ como la de Valladolid⁸¹, por señalar dos ejemplos insignes, radicaron en sus inicios en un convento franciscano; el gran auge que experimentaron llevó a la primera a labrarse una suntuosa capilla dentro del convento y a la segunda a abandonarlo y construir su propia iglesia penitencial.

Está comprobado que la cofradía tuvo su sede canónica en un convento franciscano en numerosas localidades a lo largo y ancho de la geografía hispana. Sin carácter exhaustivo y reduciéndonos tan solo al siglo XVI podemos señalar que es el caso de Antequera, Astorga, Ávila, Cáceres, Cádiz, Calahorra, Córdoba, Écija, Granada, Jaén, Jerez de la Frontera, León, Logroño, Madrid, Málaga, Orense, Pontevedra, Salamanca, Sangüesa, Santiago de Compostela, Sevilla, Toro, Trujillo, Villalpando, Zamora, etc.

En algunos casos se produjo una translación de la sede originaria y fundacional a un convento franciscano. Así ocurrió, por ejemplo, en Granada en 1564⁸² y en Málaga en 1584, cuando se trasladó del Hospital de Santa Ana al convento de San Luis el Real, por la «devoción que tienen a nuestro hábito y sagrada religión»⁸³

También se reprodujo la misma pauta en América, erigiéndose la cofradía de la Vera Cruz en conventos franciscanos en Cartagena de Indias, Quito, Potosí o Asunción del Paraguay, al igual que en la mayoría de los lugares del virreinato de Nueva España, manifestando fehacientemente la estrecha vinculación franciscana que sostenemos, reforzada al comprobar que algunas que habían sido establecidas en otro emplazamiento, como iglesias parroquiales (Bogotá) o ermitas (como la Vera Cruz y Sangre de Cristo de Guadalajara que tuvo su sede en una ermita, luego convertida en hospital), acabaron trasladándose más tarde a un convento de frailes menores.

Pero como toda regla tiene su excepción, también se fundaron cofradías de la Vera Cruz en convento de la Orden de Predicadores, como sucedió en Palencia o Medina del Campo. Algo similar ocurrió en el caso de la poderosa e ilustre

79. LABARGA (2009).

80. DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ-ADAME, M. (1998) y ÁLVAREZ MORO (1998: 27ss).

81. GARCÍA CHICO, E. (1962); BURRIEZA SÁNCHEZ (2023b: 60-65).

82. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (2004).

83. Archivo Histórico Provincial de Málaga, leg. 416, s.f. (11/10/1584): Licencia del provincial de los Franciscanos de Andalucía para ceder una capilla en el convento de San Francisco de Málaga a la cofradía de la Vera Cruz. Transcrito en GÓMEZ GARCÍA y MARTÍN VERGARA (2002: 409).

cofradía de la Vera Cruz de Lima, que se construyó su capilla exenta anexa al templo conventual de los padres dominicos. A imagen de lo que sucedía en la capital virreinal, también en Cuzco, Caracas y otras poblaciones esta cofradía se erigió en el convento de los dominicos, mientras que en Santiago de Chile estaba fundada en el de los padres mercedarios. En la Península, las cofradías de Toledo, Huesca y Pamplona radicarón en el convento del Carmen calzado, pero en la capital navarra permaneció solo hasta 1628 en que se trasladó al de San Francisco.

Un caso verdaderamente peculiar es el de Zamora donde la cofradía de la Vera Cruz se había fundado en el convento de San Francisco y a partir de 1513, cuando hace su aparición una nueva cofradía de disciplinantes con el título de la Pasión en el convento de Predicadores, inicia un pleito para que ésta sea suprimida alegando, entre otras razones, que estaba conformada por cristianos nuevos. El Consejo Real atendió la petición y mandó disolver la nueva cofradía si bien, a partir de la sentencia dada en 1519, la Vera Cruz comenzó a simultanear su sede entre ambos conventos mendicantes⁸⁴.

Como indicio de la estrecha vinculación que se percibía entre los frailes franciscos y los cofrades de la Vera Cruz, podemos añadir un dato hallado en las Actas Capitulares del Cabildo de la catedral de Calahorra. El 9 de abril de 1583 el Cabildo acuerda no asistir a la procesión de disciplinantes que el jueves santo hacen «los frailes con la Vera Cruz»; más aún, no acudirían, como al parecer era costumbre, ni los músicos de la Catedral ni los capellanes ni los prebendados, aún sin hábito capitular. Y todo ello en atención al pleito que el Cabildo sostenía con los franciscanos⁸⁵.

Todo ello, como también ha sido constatado en otros lugares de España, revela una profunda influencia del franciscanismo en la organización y control de las cofradías de la Vera Cruz. Por lo que se refiere, más en concreto a su espiritualidad, con rasgos muy específicamente franciscanos, también puede constatarse esta impronta.

5.2. San Francisco, capitán, y otras devociones de la Orden

Es muy interesante, por ejemplo, la referencia a la estigmatización de san Francisco de Asís que puede encontrarse en la mayor parte de las reglas, lo que denota bien a las claras esta impronta franciscana. Para los cofrades de la Vera Cruz el *poverello* resulta un modelo perfecto de identificación con Cristo sufriente, hasta el punto de haber recibido el don de la estigmatización. En el primer capítulo de muchos reglas riojanas que siguen el modelo de la logroñesa

84. JARAMILLO GUERREIRA, M. Á. y CASQUERO FERNÁNDEZ, J. A. (2009: 13-21).

85. Archivo de la Catedral de Calahorra, Libro 117 de Actas capitulares, s.f.

se puede leer: «Primeramente tomamos por Alferez y Abogado de esta Sta. Hermandad al Glorioso S. Francisco a quien Christo Ntro. Señor, Capitán y Redentor, dio la vandera de su Milicia imprimiendo en su sagrado cuerpo exteriormente las armas ynsignias de su sagrada pasión y victoria»⁸⁶. Del mismo modo, en un documento de la cofradía de la Vera Cruz de la ciudad de Salamanca, redactado en 1527 se menciona a san Francisco de Asís como «santo principal deboto y contemplativo de la dicha Pasión, en quien las llagas de nuestro Redemptor Ihuxpo en su cuerpo fueron esculpidas»⁸⁷.

Además, las cofradías de la Vera Cruz asumen las devociones propias de la orden franciscana. En primer lugar, la devoción a la humanidad de Cristo, y especialmente a los misterios de la Pasión. Igualmente, es un claro síntoma de buen franciscanismo la devoción que a la Inmaculada Concepción se percibe en las reglas así como la invocación *Reina de los Angeles*, tan típicamente franciscana a partir del título de la basílica de la *Porciuncula* de Asís.

5.3. ¿Cofradías mendicantes?

Para concluir señalaremos un último detalle, a mi entender de grandísimo interés, que puede manifestar la influencia que venimos señalando de la orden franciscana en las cofradías de la Vera Cruz. Se da el caso de que algunas cofradías riojanas de la Vera Cruz se consideran a sí mismas fundadas «en charidad», es decir, sin posesiones que pudieran contribuir a su sostenimiento, que ha de hacerse únicamente con las limosnas aportadas por los hermanos y los devotos. Creemos que el precedente en que se asienta dicho proceder no es otro que el de las órdenes mendicantes que tanto influyeron en el surgimiento de estas cofradías, muy especialmente la franciscana. Se denominan cofradías fundadas «en charidad», al menos, las de Arenzana de Abajo, Cárdenas, Castroviejo, Matute, Tobía, Tricio o la de San Asensio que, según señala el informe de 1770, urgido por el conde de Aranda, «se mantiene de pedir limosna»⁸⁸. Resultaría muy interesante comprobar si sucede algo semejante en otros ámbitos territoriales.

86. Archivo Histórico Diocesano de Logroño, Santa Cecilia de Jubera, Caja 3, Libro I de la Vera Cruz, s.f.

87. MORALES IZQUIERDO, F. (2007: 210). Transcripción de una escritura de 4 de febrero de 1527, conservada en el Archivo Diocesano de Salamanca, VC, C-4-52/3.

88. Archivo Histórico Nacional, Madrid, Sección Consejos, Leg. 7093.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ MORO, M. de las N. (1998): *Historia y arte en la Hermandad de la Vera Cruz de Sevilla*. Sevilla
- ANDRÉS, M. (1976): *La Teología española en el siglo XVI*, vol. I. Madrid: BAC.
- ÁNGELES JIMÉNEZ, P. (2006): «Vida de fray Martín de Valencia escrita por fray Francisco Jiménez», en A. Rubial (ed.), *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.
- ANTIST, V. J. (1575): *La vida y historia del apostólico predicador sant Vincente Ferrer, valenciano, de la orden de sancto Domingo, copilada por Fr.* Valencia: en casa de Pedro de Huete.
- BERNIS, C. (2001): *El traje y los tipos sociales en El Quijote*. Madrid: Ediciones El Viso.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2023a): «Las cofradías penitenciales y Trento. Origen y consolidación de la Semana Santa procesional en el ámbito castellano». *Cau-riensia: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 18, 871-894.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2023b): *Primero faltará la luz que cofrades en la Cruz. Historia de la Cofradía Penitencial de la Santa Vera Cruz*. Valladolid: Maxtor.
- CASQUERO FERNÁNDEZ, J. A. (coord.) (2009): *Actas IV Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos.
- CASTILLO, H. de (1592): *Segunda parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores. Por el Maestro ... de la misma Orden*, Valladolid: por Diego Fernández de Cordova.
- CASTRO Y CASTRO, M. de. (1980): «El franciscano fray Luis de Maluenda, un alguacil alguacilado de la Inquisición», en J. PÉREZ VILLANUEVA (ed.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 797-813.
- Colección de crónicas españolas* (1946): vol. 8. Madrid: Espasa-Calpe.
- Constituciones del Arçobispado de Seuilla hechas i ordenadas por ... Don Fernando Niño de Guevara, Cardenal i Arçobispo de la S. Iglesia de Sevilla, en la Synodo que celebró en su Catedral año d[e] 1604; i mandadas imprimir por el dean i cabildo, canonicos in sacris sede vacante* (1609): Sevilla: por Alonso Rodriguez Gamarra.
- Constituciones sinodales Guadix: Synodo de la diocesi de Guadix y de Baça, celebrado por ... don Martin de Ayala Obispo della, año de mill y quinientos y cinquenta y quatro*(1556): Alcalá de Henares: en casa de Iuan de Brocar.
- Constituciones synodales del obispado de Calahorra y la Calçada hechas y ordenadas por el señor Obispo Don Pedro Manso ... en el Synodo Diocessano que se celebró en la ciudad de Logroño y se acabó en el año 1601* (1602): Logroño: por Diego Marés.
- DÁVILA-PADILLA, A. (1634): *Varia historia de la nueva España y Florida*. Valladolid: por Juan Bautista Varesio.
- DELARUELLE, E., LABANDE, E. R. y OURLIAC, P. (1977): «La Crisis Conciliar», en A. FLICHE y V. MARTÍN, *Historia de la Iglesia*, vol. XVI. Valencia: Edicep, 9.
- DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ-ADAME, M. (1998): *El convento Casa Grande de San Francisco y la Hermandad de la Vera Cruz*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.

- DURÁN GUDIOL, A. (1952): «La Penitencia Pública en la Catedral de Huesca», *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 12.
- ESTRADA DE GERLERO, E. (1983): «El programa pasionario en el convento franciscano de Huejotzingo». *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 20, 643-662.
- FERRER DE VALDECEBRO, A. (1682): *Historia de la Vida maravillosa y admirable, del segundo Pablo, Apostol de Valencia*, S. Vicente Ferrer, edición de Mateo de Llanos. Madrid.
- GALTIER MARTÍ, F. (2017): *Cofrades camino del cielo*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza-Alma Mater Museum.
- GARCÍA CHICO, E. (1962): *La Cofradía Penitencial de la Santa Vera Cruz*. Valladolid.
- GARCÍA MERCADAL, J. (ed.) (1952): *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, vol. I. Madrid: Aguilar.
- GARCÍA MERCADAL, J. (ed.) (1959): *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, vol. II. Madrid: Aguilar.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (dir.) (1981): *Synodicon Hispanum*, vol. I: Galicia). Madrid: BAC.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (dir.) (1990): *Synodicon Hispanum*, vol. V: Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia. Madrid: BAC.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (dir.) (2013): *Synodicon Hispanum*, vol. XI: Cádiz, Canarias, Cartagena, Córdoba, Granada, Málaga y Sevilla). Madrid: BAC.
- GARGANTA, J. M. de, y FORCADA, V. (eds.) (1956): *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Madrid: BAC.
- GESTOSO Y PÉREZ, J. (1892): *Sevilla Monumental y Artística*, vol. II. Sevilla: Oficina tipográfica de El Conservador.
- GNOFHOSO, C. (seud. de VILLALÓN, C. de) (1871): *El Crotalón*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos españoles.
- GÓMEZ GARCÍA, M. C. y MARTÍN VERGARA, J. M. (2002): «Vinculación de la hermandad de la Vera Cruz al convento franciscano de San Luis el Real. Málaga, 1584», en *Actas del IV Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Salamanca.
- GORCE, M.-M. (1933): *Les bases de l'étude historique de Saint Vincent Ferrer*. Paris: Plon-Nourrit.
- Hechos del condestable Miguel Lucas de Iranzo (crónica del siglo XVI)* (1940): ed. de Juan de Mata Carriazo, Madrid: Espasa Calpe,
- HOLZAPFEL, H. y HASELBECK, G. (1909): *Manuale historiae ordinis fratrum minorum*. Friburgi Brisgoviae: Herder.
- Il Movimento dei Disciplinati nel VII° Centenario dal suo inizio (Perugia 1260)* (1962): Perugia: Deputazione di Storia Patria per L'Umbria.
- JARAMILLO GUERREIRA, M. Á. y CASQUERO FERNÁNDEZ, J. A. (2009): *La cofradía de la Santa Vera Cruz de Zamora. Historia y patrimonio artístico*. Zamora: Diputación.
- JUSTINIANO ANTIST, V. (1575): *La vida y historia del apostólico predicador sant Vincente Ferrer, valenciano, de la orden de sancto Domingo, copilada por Fr. Valencia: en casa de Pedro de Huete..*
- LABARGA, F. (2000): *Las cofradías de la Vera Cruz en La Rioja*, Logroño: Diócesis de Calahorra y La Calzada.

- LABARGA, F. (2009): «La desaparecida Cofradía de la Vera Cruz de Logroño», en J. A. CASQUERO FERNÁNDEZ (coord.), *Actas: IV Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos, 487-510
- LABARGA, F. (2022): «Theatre and Holy Week. The Configuration of Spanish Penitential Procession in the 16th Century». *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 10(2), 847-862.
- LABARGA, F. (2023): «El ritual procesional de la pasión trasplantado a la América española (ss. XVI-XVII)». *Cauriensia: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 18, 895-934.
- LASSO DE LA VEGA, J. (s.f. [1726]): *Compendio de las obligaciones, excelencias, privilegios, è indulgencias del v. Orden Tercero de Penitencia de n.p.s. Francisco: con la novissima constitucion de n. smo. P. Benedicto XIII en que su santidad por favor especial nuevamente confirma la regla, estatuos, gracias, indulgencias, y otros indultos apostólicos*. s.l.
- LEZA TELLO, P. y PÉREZ FORMOSO, P. (2014): «Apuntes para la historia del convento y comunidad de San Francisco de Pontevedra». *Archivo Ibero-Americano*, 74, 292.
- LLOMPART, G. (1969): «Desfile iconográfico de penitentes españoles: siglos XVI al XX», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 25, 31-51.
- LLOMPART, G. (1972): «Penitencias y penitentes en la pintura y en la piedad catalanas bajomedievales un estudio de folklore retrospectivo», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 28, 235-239.
- LÓPEZ, J. (1608): *Rosario de nuestra señora compuesto por el reuerendiss. señor F. ... de la Orden de Santo Domingo, obispo de Monopoli*. Nápoles: por Juan Domingo Roncajól.
- LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (2004): «Las ordenanzas primitivas de la Vera Cruz de Granada». *Chronica Nova*, 30, 681-725.
- LUJÁN MUÑOZ, L. (1982): *Semana Santa tradicional en Guatemala*. Guatemala: Esso Central América.
- MATA CARRIAZO, J. de (ed.) (1940): *Hechos del condestable Miguel Lucas de Iranzo (crónica del siglo XVI)*. Madrid: Espasa Calpe.
- MEERSSEMAN, G. G. (1977): *Ordo fraternitatis. Confraternitate e pietá dei laici nel Medioevo*. Roma: Herder.
- MENÉNDEZ PELÁEZ, J. (1998-1999): «Teatro e Iglesia: las constituciones sinodales, documentos para la reconstrucción del teatro religioso en la Edad Media y el renacimiento español», *Archivum. Revista de la Facultad de Filología*, 48-49, 271-332.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, J. (1961): «Programa de gobierno del Padre Francisco de Quiñones», *Archivo Ibero Americano*, 21, 5-51.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, J. (1968): «Las cofradías de la Vera Cruz. Documentos y notas para su historia», *Archivo Iberoamericano*, 28, 199-213.
- MESSIA, F. (1573): *Colloquio devoto y provechoso... cuyo autor fue el muy reverendo padre fray ..., religioso de la Orden de Predicadores*. Sevilla: en casa de Hernando Díaz.

- MIURA ANDRADE, J. M.^a; MONTES ROMERO-CAMACHO, I, y SÁNCHEZ HERRERO, J. (1998): «Los cuatro tipos diferentes de Cofradías de Semana Santa, desde su fundación hasta la crisis de finales del siglo XVIII en la Andalucía bética y Castilla», *Actas del Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Zamora: Diputación, 259-304.
- MOLL, J. (1975): «Música y representaciones en las constituciones sinodales de los Reinos de Castilla del siglo XVI»: *Anuario Musical* 30 (1975), pp. 209-243.
- MONTERO PARRILLA, A. (2020): *El tesoro de cartas de la Hermandad de la Santísima Vera+Cruz de Sevilla*. Sevilla: Editorial Buhaira.
- MORALES IZQUIERDO, F. (2007): *La ermita de la Vera Cruz de Salamanca. Arte y arquitectura*. Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos.
- MOROS CLARAMUNT, B. (2013): *Las Cofradías de la Sangre en el Reino de Valencia*, [tesis doctoral]. Pamplona: Universidad de Navarra.
- PALLAVICINI SFORZA, P. (s.f.): *Istoria del concilio di Trento*, lib. IX.
- PALOMERO PÁRAMO, J. M. (1981): «Las procesiones de “sangre” en Sevilla y Nueva España. A propósito de una pintura mural en la iglesia conventual de Huexotzingo», en *Primeras Jornadas de Andalucía y América*, vol. II. Huelva: Instituto de Estudios Onubenses «Padre Marchena», 313-319.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. y ARBOLEDA GOLDARACENA, J. C. (eds.) (2017): *CXXII reglas de hermandades y cofradías andaluzas: siglos XVI y XVII*. Huelva, Universidad de Huelva.
- PINHEIRO DA VEIGA, T. (1916): *La Fastiginia o fastos geniales*, ed. de N. ALONSO CORTÉS, Valladolid: Imprenta del Colegio de Santiago.
- REDER GADOW, M. y MENDOZA, E. M. (coords.) (2020): *Cofradías de la Vera Cruz. Historia de una devoción milenaria. Actas del V Congreso celebrado en Málaga los días 25, 26 y 27 de septiembre de 2013*. Málaga: Diputación Provincial.
- RODRÍGUEZ, J. (1747): *Biblioteca Valentina compuesta por... del Orden de la SS. Trinidad...; juntase la continuacion de la misma obra hecha por... Ignacio Savallas...* [Valencia]: por Joseph Thomas Lucas.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1988): «Las cofradías de Semana Santa durante la modernidad. Siglos XV al XVIII». En *Actas del Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*. Zamora: Diputación.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1995a): «El origen de las cofradías penitenciales», en *Sevilla Penitente*, vol. I. Sevilla: Editorial Gever.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (dir.) (1995b): *Las cofradías de la Santa Vera Cruz. Actas del I Congreso Internacional de cofradías de la Santa Vera Cruz (Sevilla, 19-22 de marzo de 1992)*. Sevilla: Ceira.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (dir.) (2002): *Actas del II Congreso Internacional de la Vera Cruz. Caravaca de la Cruz 2000*, Murcia: CajaMurcia.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (dir.) (2004): *Actas del III Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz. Bilbao 2004*, Bilbao
- SÁNCHEZ HERRERO, J. y PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. (eds.) (2002): *CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías andaluzas. Siglos XIV, XV y XVI*. Huelva, Universidad de Huelva.
- SANCHÍS SIVERA, J. (1896): *Historia de San Vicente Ferrer*. Valencia: Librería de los sucesores de Badal.

- SANDOVAL, P. de (1681): *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V...* (segunda parte). Amberes: por Geronymo Verdussen.
- SAN FRANCISCO, L. de (1650): *Tesoro celestial y divino para rescate y consuelo de las almas, assi de los vivos como de los fieles difuntos...* Sevilla: por Simón Faxardo.
- SANTA CRUZ, A. de (1923): *Crónica del Emperador Carlos V*. Madrid: Imp. del Patronato de Huérfanos de Intendencia e Intervención Militares.
- SIGISMONDO DA VENEZIA. (1866): *Biografia serafica degli uomini illustri: che fiorirono nel Franceseano...* Venecia.
- SIGÜENZA, F. de (1996): *Translación de la imagen de Nuestra Señora de los Reyes y cuerpo de san Leandro y de los cuerpos reales a la Real Capilla de la Santa Iglesia de Sevilla*, ed. de Federico García de la Concha Delgado. Sevilla: Fundación El Monte.
- SOLER, A. (1629): *Rio del paraíso dividido en cuatro brazos, aplicado a la Orden de Predicadores, y a quatro cofradías que en ella se originan. Con diez sermones para las fiestas del Santísimo Rosario [...] Por el padre fray ... de la Orden de Predicadores, Prior del convento de San Pedro Martyr de la ciudad de Manresa*. Barcelona: por Pedro Lacavallería.
- TEJADA Y RAMIRO, J. (1855): *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, vol. V, Madrid: Imprenta de don Pedro Montero.
- TENCAJOLI, O. F. (1931): *La Corsica: curiosità e notizie storiche, con numerose illustrazioni nel testo*. Roma.
- VIDAL Y MICÓ, F. (1735): *Historia de la portentosa vida y milagros del valenciano apóstol de Europa S. Vicente Ferrer. Con su misma Doctrina reflexionada*. Valencia: en la Oficina de Joseph Estevan Dolz.
- VITSE, M. (2005): «El teatro religioso del Quinientos: su (i)licitud y sus censuras», *Criticón*, 94-95.
- WEBSTER, S. V. (1995): «La cofradía de la Vera-Cruz representada en las pinturas murales de Huexotzingo. México», *Laboratorio de Arte*, 8, 61-72.
- WEBSTER, S. V. (1997): «Art, Ritual, and Confraternities in Sixteenth-Century New Spain: Penitential Imagery at the Monastery of San Miguel, Huejotzingo», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 70, 5-43.

Apéndice:
**Tabla de fundaciones de la cofradía de la Santa Vera Cruz (o
de la Sangre de Cristo) en los reinos de
España durante el siglo XVI**

Vera Cruz / Sangre de Cristo	
Antes de 1500	Sevilla (1448 – 1502 – 1538) SF Valladolid (h. 1498) SF
1500-1549	Málaga (1505?→1584 SF) Salamanca (1506) SF Zamora (1508) León (1513) SF Alcañices (1515) Trujillo (1518) SF Écija (1519-1520) SF Cáceres (1521) SF Palencia (<1524) OP Becerril de Campos (1524) Villalpando (1524) SF Badajoz (<1526) MÉXICO (<1527) Pontevedra (<1531) Antequera (<1531) Nájera (1533) Guatemala (1533) Toledo (<1535) SF Toro (<1536) SF Navalón (1536) Logroño (1537) SF Vitoria (1538) SF Santiago de Compostela (1538) SF Córdoba (1538) SF Huelva (1538) SF Bogotá (1538/9) Haro (<1540) Calahorra (h. 1540) SF Ávila (1540) SF LIMA (1540) OP Baeza (1540) Jaén (1541) SF Sangüesa (1541) SF Cabra (1542) Jerez de la Frontera (1542) SF

Valencia (1535)

Barcelona (1536)

	Vera Cruz / Sangre de Cristo
1500-1549 continuación	<p style="text-align: right;">Antequera (1543) SF</p> <p>Loja (1543) Medina del Campo (1544) OP Granada (<1545>1564 SF) Carmona (1545) Osuna (1545)</p> <p style="text-align: right;">Tarragona (1545) Alcoi (1545)</p> <p>Utrera (1546) El Puerto de Santa María (1548) Barbastro (<1549)</p> <p style="text-align: right;">Castellón de la Plana (<1549)</p> <p>Sigüenza (1549) Asunción del Paraguay(1549) SF</p>
1550-1599	<p>San Vicente de la Sonsierra (1551) Baena (1551) Guadalajara de México (1551) Zacatecas (1551) Pamplona (<1552) Soria (1552) Olivares (1552)</p> <p style="text-align: right;">Palma de Mallorca (1552) Écija (1553) Zaragoza (<1554)</p> <p>Bilbao (1554) Montoro (1554) Dos Hermanas (1554) Lora del Río (1555)</p> <p style="text-align: right;">Reus (1555) Lorca (1555)</p> <p>Ágreda (1556) Posadas (1556) La Paz (1557) Almodóvar del Campo (1557) Arnedo (<1560) Madrid (<1560) SF Santa Cruz de Tenerife (1560) Almería (<1561) Ciudad Real (<1562) Santo Domingo de la Calzada (<1564) Santiago de Chile (<1564) Viana (<1565) SF Cádiz (<1566) SF Quito (<1566) SF</p> <p style="text-align: right;">Gerona (1566)</p> <p>Estella (1567) Astorga (<1568) Valdepeñas (1568)</p>

Vera Cruz / Sangre de Cristo		
1550-1599 continuación	La Habana (<1570)	
	Artajona (1572)	
	Huelva (<1573)	
	Marchena (1573)	
	Plasencia (<1575)	
		Granada (h. 1575-1580)
	Puertollano (1576)	
	Daimiel (1577)	
		Málaga (1578)
	Las Palmas de Gran Canaria (<1579)	
	Irún (1579)	
	Potosí (<1580) SF	
	Arequipa (<1580)	
	León de Nicaragua (1580)	
		Sevilla (1581)
		Elche (1581)
	Popayán (1582)	
	Cartago (1582)	
	Guayaquil (<1584)	
	Ayacucho (<1586)	
El Tocuyo (1587)		
Panamá (1588)		
Maracaibo (1589)		
	Barbastro (1590)	
Cuzco (<1591) OP		
Cali (<1591)		
Huejotzingo (<1593)		
San Luís Potosí (<1594)		
San José de Costa Rica (h.1594)		
La Plata/Sucre (<1598)		

Muerte, mujeres y cofradías en Andalucía a finales de la Edad Media: ¿un espacio de igualdad?

Death, women and confraternities in Andalusia in the late Middle Ages: a space of equality?

DRA. D^a. SILVIA MARÍA PÉREZ GONZÁLEZ
Universidad Pablo de Olavide

1. INTRODUCCIÓN¹

Este capítulo se basa en dos tipos de documentación. El primer tipo está compuesto por las reglas pertenecientes a cofradías andaluzas. En las citas indicamos la ubicación de la cofradía y el número del capítulo de su regla al que nos referimos². Los estudiosos han considerado a menudo los estatutos de las cofradías como una de las principales fuentes de información sobre la vida y la configuración de las organizaciones religiosas laicas. A pesar de que existen diferencias considerables entre los modelos normativos y las prácticas cotidianas reales de las cofradías, los reglamentos adoptados por estas nos permiten reconstruir la experiencia ideal y la espiritualidad de estas asociaciones.

Por otro lado, los testamentos de Sevilla y Jerez de la Frontera entre 1391 y 1520 conforman el otro tipo de documentación en la que se basa nuestro trabajo. Los testamentos, a diferencia de las reglas, nos muestran aspectos más sociales de las hermandades en su práctica cotidiana. Por ello son una

1. Este trabajo se integra en los resultados del proyecto «Estudio multidisciplinar de la religiosidad popular como marcador de la identidad andaluza. Análisis desde el ocaso del Antiguo Régimen hasta finales del siglo XX», de la Universidad de Granada, con financiación del Centro de Estudios Andaluces (2024-2027).

2. Todas las reglas han sido recopiladas en SÁNCHEZ HERRERO y PÉREZ GONZÁLEZ (2003) y PÉREZ GONZÁLEZ y ARBOLEDA GOLDARACENA (2017).

excelente fuente para conocer otros aspectos a los que las reglas no hacen referencia. Los referenciamos indicando el fondo documental del que proceden, la fecha y la página.

La conjugación de estas fuentes y la bibliografía especializada nos ha permitido construir una visión global bastante completa de cómo las cofradías y su tratamiento de la muerte se convirtieron en espacios de igualdad para las mujeres, al conceder los mismos derechos que a los miembros masculinos. El tipo de entierro, la asistencia de la institución, los oficios *pro remedio animae* fueron los mismos para hombres y mujeres, rompiéndose el sesgo entre sexos que sí era evidente en otros ámbitos de la vida cofrade.

2. MUERTE Y ÚLTIMAS VOLUNTADES A FINES DE LA EDAD MEDIA

Las sociedades preindustriales europeas compartieron unas elevadas tasas de mortalidad, así como episodios, más o menos recurrentes, de mortalidad catastrófica³. Es por ello que la muerte era un fenómeno vital que formaba parte de la cotidianeidad de quienes vivieron durante el Antiguo Régimen y hasta fechas no muy alejadas de nuestro tiempo. La vida se contempla como algo breve, fallecedero, y en consecuencia carente de valor frente a la vida espiritual, que es eterna. Este convencimiento del *tempus fugit* se muestra en la totalidad de los testamentos⁴. Es la aceptación convencida de que la muerte pertenece intrínsecamente a la naturaleza humana resultando inevitable. Este carácter universal de la muerte determina que el estudio de sus manifestaciones haga posible pulsar las mentalidades colectivas implementadas dentro de una formación social determinada⁵.

En este sentido, el documento notarial que mayor información contiene al respecto son los testamentos. También hemos de recordar que, en el periodo cronológico estudiado, como ha demostrado Moreno Trujillo, entre otros autores, la cultura escrita estaba bien afianzada, de tal manera que se encontraba ampliamente extendida la costumbre de acudir ante el escribano público para dotar de fe pública a las más variadas actuaciones socioeconómicas⁶.

Los testamentos constituyen una fuente de extraordinario valor para el estudio de las sociedades y las mentalidades, tal como ha sido puesto de manifiesto por diversos autores⁷. En este sentido encierran todo un conjunto de

3. FLYNN (1981: 13-24).

4. «Y temiendo la muerte y acauamiento deste mundo, que es breue y fallasedero, de lo qual persona alguna no se puede escusar» (Testamento de Estropo Ponce de León, 1510, Archivo Histórico Municipal de Jerez de la Frontera (AHMFJ). Fondo Pilar Ponce de León. PPL-7-253).

5. VOVELLE (1985: 7-19).

6. MORENO TRUJILLO *et al.* (2011); PARDO RODRÍGUEZ y OSTOS SALCEDO (1995).

7. CHIFFLOLEAU (2011).

actitudes adoptadas por las sociedades del pasado ante la muerte, al tiempo que nos informan con toda plasticidad sobre su forma de sentir, pensar y de contemplar la vida de quienes constituyeron las sociedades del pasado. Por otro lado, las mandas testamentarias suponen la confluencia de tres tiempos en la vida del testador: el presente de la vivencia de la muerte que se ve próxima, el pasado de la vida rememorada y el futuro de los deseos para el mañana⁸. Además, los testamentos revelan la dinámica socioeconómica en la que estaban inmersos sus protagonistas, así como todo un universo de vínculos personales de la más variada naturaleza.

El testamento de una persona representa una excelente muestra de su libertad individual al contener sus últimos deseos, en un intento de salvar lo máspreciado en la vida cuando esta se acaba. Es un acto de fe y esperanza, y para que esa esperanza se convierta en una realidad debe adoptar una forma jurídica, de modo que el acto en sí pueda imponer legalmente esa libertad y esos deseos, como ha estudiado Zagni para el caso de Milán⁹. Los testamentos son una combinación única de riqueza material y emocional, que deben ser traducidos a una formalidad legal. Pero las formalidades testamentarias son más que simples rituales o normas legales, son algo sagrado puesto que salvaguardan los sentimientos y deseos de quienes no podrán verlos realizados. Constituyen una garantía para quienes tras la muerte quedan completamente indefensos y corren el riesgo de ser olvidados o, peor aún, de ser traicionados.

Los testamentos analizados, en su mayoría de carácter tradicional pues son unilaterales, solemnes, revocables y personales¹⁰, solo aportan una visión sobre un tipo determinado de muerte, la denominada «buena muerte», es decir, una muerte concebida por la religión católica. Se trata de una muerte que Vovelle definió como sacramentalizada, ritualizada y ejemplarizante¹¹. En este sentido, las últimas voluntades poseen varias partes derivadas de su doble concepción. Por un lado, es un acto de derecho privado cuyo objetivo es la regulación y reparto de las herencias. Por otra, cuenta con un conjunto de disposiciones codificadas, que están determinadas por unas concepciones teológicas vulgarizadas, así como por la concepción del tiempo tras la muerte, un tiempo en el que tiene lugar el tránsito del alma al Paraíso y que se concibe lleno de dificultades.

Como ha demostrado Normando en su análisis sobre las predicaciones de Bernardino de Siena, los testamentos son el mejor ejemplo de cómo las predicaciones de la Iglesia sobre la necesidad de la prepararse para el tránsito al más allá y reflexionar sobre ella surtieron efecto¹². A diferencia de la concepción de

8. OTERO PIÑEYRO MASEDA y GARCÍA-FERNÁNDEZ (2013): 126, 131.

9. ZAGNI (1976).

10. O'CALLAHAN MUÑOZ (1982: 122-123).

11. VOVELLE (1983: 239-245).

12. NORMANDO (1999: 110-111).

la muerte durante la Alta Edad Media como un momento deseado a la gloria y carente de toda connotación de angustia, a partir de los siglos XII y XIII el temor se apoderó de este instante de obligado paso en la vida del hombre. Desde el siglo XIII, la Escolástica había colocado entre el momento de la muerte y la resurrección, al final de los tiempos, las nociones de Infierno y Purgatorio¹³, reforzadas a raíz de la Contrarreforma con la denominada por Delumeau «pastoral del miedo»¹⁴.

Para contrarrestar ese miedo, fácilmente perceptible en las representaciones artísticas relativas a la muerte¹⁵, la Iglesia impuso un modelo que hacía posible la victoria sobre ella con el nacimiento del Purgatorio. De esta forma, se creó una opción a los dos únicos destinos hasta entonces posibles, el Cielo o el Infierno, después del Juicio final, que se constituyó como lo que Arranz ha denominado un Tercer Lugar¹⁶. Se trataba de un espacio dotado de esperanza para los fallecidos y de consuelo para los allegados, que podían proporcionarles ayuda de acuerdo con lo prescrito por la Iglesia, la cual otorgaba garantía y eficacia a la misma¹⁷. El arrepentimiento y las buenas obras durante la vida en el más acá, materializadas en las mandas piadosas y legalizadas en el testamento, eran los mejores pasaportes para eludir la muerte eterna¹⁸.

3. COFRADÍAS Y MUERTE

Una de las grandes actividades caritativas desarrolladas por las cofradías fue el acompañamiento de los entierros y la celebración de honras fúnebres¹⁹. La presencia de la muerte dominaba la vida cotidiana y la mentalidad de los hombres de esta época²⁰. Ante la muerte, los hombres adoptaban una serie de actitudes con las que esperaban asegurar su salvación preparándose para la buena muerte. Recurrían a disposiciones testamentarias²¹ y donativos para asegurar la salvación de su alma después de la muerte. Esta ayuda también se buscaba en las cofradías porque la gente se reunía para responder al problema del fin

13. LE GOFF (1981: 301-302).

14. DELEMEAU (1983: 389-395).

15. GONZÁLEZ ZYMLA (2019: 1-53).

16. Las representaciones del Infierno generaron un profundo temor entre los cristianos, especialmente en lo que se refiere a la batalla contra el diablo en el momento de la muerte. Además, se extendió la creencia de que los ángeles caídos provocarían terribles daños al cadáver una vez enterrado (ARRANZ GUZMÁN 1985: 115).

17. ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO (1989: 576).

18. ARIES (1983: 132-134).

19. BINSKI (1996); KOSLOFSKY (2000).

20. BANKER (1988: 151); GEARY (1994: 77- 94).

21. CASAMITJANA I VILASECA (2004: 70-71).

de la vida terrenal²² y la existencia del más allá. El hombre se asoció con otros en busca de respuestas al problema de la muerte y el más allá.

La preocupación por la muerte corporal tiene su reflejo en los testamentos en la descripción detallada del momento *post mortem* relativo a la mortaja, el lugar de inhumación y sus ornamentos, así como el cortejo fúnebre. No resulta fácil acceder documentalmente al interior de los hogares y conocer el ritual que se desarrollaba desde el momento del fallecimiento hasta la salida del cadáver de la casa.

Tras la muerte esta salía del ámbito privado de la casa a través de un acto de especial significación: el entierro²³. A diferencia de la costumbre actual de privatizar y ocultar casi todo lo relacionado con la muerte, hasta fechas recientes el entierro era el momento en el que los muertos se despedían de su familia, amigos y vecindario. También era el último recorrido por los escenarios de su vida terrenal. Por ello la gente procuraba tener un entierro con la mayor solemnidad y ostentación en función de su capacidad económica.

Las cofradías tuvieron un papel importante en estos suntuosos entierros. En realidad fue la segunda actividad caritativa que desarrollaron las cofradías después de sus hospitales. Primero se desarrollaron con sus hermanos porque muchos capítulos de sus reglas les obligaban. Esta era una de las razones más importantes para ingresar en una cofradía. Pero a veces era necesario recordar esta obligación a las hermandades. Contamos con el ejemplo de la beata jerezana Juana Rodríguez, quien solicitó en su testamento que los cofrades del Hospital de la Sangre, del cual era hermana, la acompañaran en su cortejo fúnebre²⁴.

También había un número importante de personas no pertenecientes a ninguna cofradía que pagaban algún dinero o cedían alguna propiedad para que fuera enterrada por una hermandad. Estas personas cedieron dinero, edificios, bienes o fincas rústicas para este servicio. Este predominio de referencias relacionadas con no hermanos es fácil de explicar. En el caso de los hermanos tenían este derecho como miembros de la cofradía y solo tenían que hacer un recordatorio en sus últimas voluntades.

Las cofradías distinguían claramente entre las personas a las que prestaban este servicio, estableciendo categorías definidas: hermanos y esposas de hermanos, hermanas, hijos de hermanos, clientes de pago, padres y suegros, personal de exteriores, casos de caridad y esclavos. Los derechos de sepultura descendían en proporción directa a la relación personal.

22. DUBRUCK y GUSICK (1999: 31).

23. «Non the less, women of all ages were able to attend funerals and feasts that became such an important part of fraternity life. Such meetings helped to cement close female friendships» (MATE 1999: 64).

24. AHPNJE, Juan Ambrán, 27 septiembre 1518, f. 203v.

Cuando las cofradías tenían constancia de la muerte de una hermana, el muñidor, ataviado con su uniforme, era el encargado de comunicarla al resto de los cofrades²⁵. Estos estaban obligados a acudir a la casa de la fallecida para organizar el cortejo fúnebre.

Cuando todos los hermanos llegan al domicilio de la cofrada o el cofrade fallecido, los oficiales comprobaban si se necesitaban algunas pertenencias para preparar adecuadamente el cuerpo del difunto antes de su entierro²⁶. A veces, el difunto era tan pobre que no tenía mortaja. Por ello, la hermandad proporcionaba uno de sus uniformes²⁷.

La mortaja de lienzo blanco fue durante buena parte del Medievo la envoltura más generalizada de los difuntos para su entierro, si bien algunos miembros de las élites mandaron enterrarse con suntuosos trajes de gala, práctica que ha sido estudiada por Lara²⁸. Pero la difusión triunfante de las órdenes mendicantes durante la Baja Edad Media supuso la adopción del hábito religioso como mortaja²⁹. Las órdenes mendicantes se constituyeron en intercesores privilegiados en todo lo relacionado con la muerte. Su labor de apostolado dio sus frutos en la elección por toda la escala social del hábito como mortaja, más en consonancia con el espíritu de pobreza. Fueron los reyes de la dinastía Trastámara quienes, a finales del siglo XIV, introdujeron el hábito franciscano como mortaja dentro de la etiqueta funeraria³⁰. Desde el siglo XIV al XVI, afectando a todos los grupos sociales, el hábito religioso se generalizó como indumentaria funeraria no solo entre los altos estamentos, de tal manera que la mortaja de lienzo blanco o sudario se consideró como la propia de los más humildes³¹.

Como ha demostrado Schachenmayr, la elección de un hábito concreto estuvo determinada por el prestigio de las distintas órdenes religiosas, especialmente en lo que se refiere a la asistencia de quienes se hallaban en las postrimerías de la vida y a sus predicaciones sobre el más allá³². A ello hay que unir la propaganda iconográfica que identificaba al religioso con el santo, de tal manera que el hábito adquirió el rango de vestidura de santidad con

25. Vestía una ropa verde sobre la que podría figurar el escudo de la corporación (Vera Cruz, Sevilla, 1538, 23).

26. CLASSEN (2016: 33-34).

27. En algunas cofradías, eran las viudas las encargadas de coser la mortaja de los difuntos (Nuestra Señora de Agosto, Espartinas, anterior a 1539, 19).

28. LARA RÓDENAS (1999: 80).

29. En este sentido queremos destacar el papel de las mujeres en el adecentamiento de los cadáveres que ha sido analizado por: FALCÓN PÉREZ (1980: 183-212).

30. Desde los Trastámara el hábito franciscano fue utilizado por distintos monarcas hasta Felipe III (VARELA 1999: 18, 81).

31. LORENZO PINAR (1991: 175).

32. SCHACHENMAYR (2021: 4).

un poder religioso preciso³³. De notoria influencia fue, desde el siglo XVI, la popularización de la iconografía de san Francisco muerto, por lo que los hábitos se dotaron de una dimensión espiritual en el tránsito a la gloria. Por otro lado, el papado concedió indulgencias y gracias a quienes se enterraban con hábitos religiosos, siendo el franciscano el más beneficiado por la Santa Sede desde el siglo XIII hasta la obtención de la indulgencia plenaria a comienzos del siglo XVI³⁴. Finalmente, hemos de recordar la creencia en que cada 4 de octubre san Francisco descendía al Purgatorio para rescatar las almas de los miembros de su orden y de sus devotos. Algunos autores como Alemán consideran que dotar al hábito de una función redentora con relación a la estancia en el Purgatorio evidencia una cristianización de formas paganas de religiosidad³⁵. Por su parte, Delumeau ve en ello una muestra significativa de la tarea cristalizadora de la Iglesia tridentina tendente a una religiosidad unitaria³⁶.

Para ganar las indulgencias, de las que los testadores son concededores pues su elección está motivada por el deseo de ganar los perdones³⁷, el hábito debía haber sido utilizado por algún miembro de la orden, preferentemente un profesional de la salvación y la oración, así como estar bendecido³⁸. Por ello los testadores piden que el hábito pertenezca a un fraile y se pague por él la limosna acostumbrada. En ocasiones no solo se desea ser enterrado con el hábito, sino también morir con él puesto.

Una vez velado el cadáver, se procedía a su traslado hasta el lugar de enterramiento organizándose un cortejo fúnebre³⁹. En el mismo, frailes y sacerdotes tenían un lugar preferente, pues ellos tenían el derecho de enterrar a los fallecidos⁴⁰. El resto del cortejo, acompañantes, portadores del cadáver e instituciones civiles y eclesiásticas, estaba directamente relacionado con el nivel económico del testador y de su expresa voluntad⁴¹. De esta forma, la notabilidad del acompañamiento estaba en consonancia con la posición socioeconómica del testador y de su propia espiritualidad. No en vano, los cortejos fúnebres se convirtieron en la mejor forma de simbolizar el poder del difunto, así como de sus vínculos con las distintas instituciones representativas de la ciudad, lo que se traducía en un hito social.

La importancia dada al acompañamiento del cadáver hasta el lugar del enterramiento evidencia el triunfo de la Iglesia en su objetivo de dotar de

33. LARA RÓDENAS (1999: 81).

34. GONZÁLEZ LOPO (1989: 271-277).

35. ALEMÁN MILLÁN (2001: 105).

36. DELEMEAU (1976: 567).

37. Así, por ejemplo, lo manifestó Catalina de Hinojosa Espínola en 1652 (PPL-12-385).

38. LORENZO PINAR (1991: 438).

39. TAIT (2002: 40-41).

40. ALFONSO X, *Las siete Partidas*, Partida 1.ª, título XIII, ley III.

41. DEL PINO GARCÍA (2021-2002: 254).

grandiosidad a toda ceremonia vinculada a la muerte. La muerte publicitada era una de las características de la sociedad del periodo que nos ocupa, al tiempo que constituía una excelente forma de consolidar los vínculos que unían a la familia con su comunidad.

Por otro lado, distintos moralistas de la época, como el franciscano Juan de Pineda, difundieron la importancia de un acompañamiento al difunto, puesto que las oraciones de los que integraban el cortejo ayudaban a la salvación de su alma⁴². También Alejo de Venegas redundó en la idea de ser asistido no por la familia, a la que no se la menciona en la composición de los cortejos fúnebres, sino por personas devotas cuyas plegarias beneficiasen el tránsito del ánima⁴³. Ello se tradujo en el deseo de que sacerdotes, frailes, cofrades y menesterosos acompañasen al difunto en su último viaje en el más acá, tendencia que Casey sitúa a partir de la segunda mitad del siglo XVI⁴⁴, pero que nosotros documentamos con anterioridad. Los hermanos clérigos estaban presentes llevando sobrepellices⁴⁵.

El análisis de los cortejos fúnebres nos permite concluir que los acompañamientos desde la casa del difunto al lugar del enterramiento responden a la grandiosidad que Trento acabaría por imprimir a las ceremonias vinculadas con la muerte. Varios sentidos eran conmovedoramente activados en un ceremonial preparado con toda minuciosidad. Por un lado, la visualización de lo que constituía toda una exposición de los poderes laicos y religiosos de la ciudad, al tiempo que las luminarias creaban una atmósfera de especial intimidad. Por otro, sobre quienes contemplaban los cortejos debió ejercer un especial influjo la cacofonía generada por los rezos del clero integrante de los mismos. Sus plegarias y cantos, solicitados expresamente por los testadores, se aunaban en una fúnebre sonoridad. Finalmente, los incensarios cumplían la función de conectar con distintas experiencias pasadas, sentimientos y emociones. Todo ello en una ciudad de calles estrechas, no siempre bien iluminadas, que amplificaba las intenciones del testador a la hora de diseñar su acompañamiento hasta la última morada terrenal.

Pero no solo las cofradas requirieron la presencia de las cofradías en los cortejos fúnebres y enterramientos para el realce de los mismos. También lo hicieron un grupo de mujeres no cofradas cuya capacidad económica les permitía pagar los servicios de las hermandades. Ellas formaban parte del grupo denominado «encomendados», quienes contribuyeron de manera significativa a incrementar los ingresos cofrades. Sus enseres, tales como paños⁴⁶ o andas, y la

42. PINEDA (1589: 267).

43. VENEGAS (1583: 53).

44. CASEY (2001: 30).

45. Misericordia, Sevilla, 1476, 18.

46. EQUIP BROIDA (1989: 469).

participación de sus hermanos portando las candelas encendidas las convirtieron en elementos imprescindibles en todo entierro de cierta entidad. Especialmente impactante por lo nutrido de la comitiva debió ser el entierro de Beatriz⁴⁷, esposa del veinticuatro Bartolomé de Villavicencio, quien a cambio de ciertas limosnas fue acompañada hasta su lugar de entierro por las cofradías jerezanas de San Juan de Letrán, San Sebastián, Merced, Santa Misericordia y San Cristóbal. En las reglas de las cofradías se establece que todos los cofrades debían asistir al entierro de los encomendados, por lo que el cortejo fúnebre de Beatriz debió ser bastante nutrido. También tuvo que ser numeroso el cortejo de Beatriz Cabeza de Vaca, mujer de Estropo Ponce de León, quien ordenó que la acompañara las cofradías jerezanas de San Sebastián, Santa María del Pilar y la Sangre, además de los clérigos de las parroquias de San Mateo y Santiago y cinco pobres⁴⁸.

Le sigue en número de cofradías solicitadas para componer el cortejo fúnebre el entierro de María González, la tinajera⁴⁹, viuda, quien pagó dos mil maravedís a cada una de las tres cofradías por ella elegidas para realizar juntas el último viaje: San Julián de Buena Estrella, Santa Ana y Santa Catalina. Estas tres hermandades estaban radicadas en la collación en la que María González vivía, Triana. Este dato nos lleva a reflexionar sobre las razones que llevan a estas mujeres a decantarse por una u otra cofradía. La documentación no dice nada al respecto, pero las elegidas debieron ser aquellas por las que sentían especial devoción, las de su collación como queda bien patente en este caso, las que gozaban de un reconocimiento general como buenas cumplidoras de mandas, etc.

La celebración del entierro se realizaba con los objetos de culto de la cofradía, que expresamente solicitaban quienes los encargaban. Catalina Fernández pidió a la Cofradía de la Santa Misericordia de Sevilla que cubriesen su sepultura con el paño de seda de la Hermandad y pusiesen alrededor cuatro hachas de cera y 12 candelas⁵⁰. A veces el paño de la cofradía cubría el féretro mientras era llevado a enterrar. Así lo pidió Elvira Rodríguez a la Cofradía de Santa Bárbara, a cambio de unas casas en la collación de Santa María Magdalena de Sevilla. Los cofrades, como era costumbre, irían detrás con sus candelas encendidas⁵¹. Precisamente la cera era uno de los capítulos más importantes en los presupuestos de las hermandades. Por ello, algunas mandas destinan una determinada cantidad de dinero para el pago de la misma⁵².

47. AHPNJE, Luis de Llanos, 6 diciembre 1520, ff. 732r-734v.

48. AHPNJE, Luis de Llanos, 11 junio 1520, ff. 40v-44r.

49. Archivo Histórico Provincial de Sevilla (AHPS), Sección Protocolos, leg. 3214 (año 1493), f. 20v.

50. AHPS, Sección Protocolos, leg. 2159 (año 1501), f. 71v.

51. AHPS, Sección Protocolos, leg. 1499 (año 1501), f. 378r.

52. La citada Elvira Rodríguez destinó diez reales de plata para la cera, mientras que Isabel Fernández mandó a la Cofradía de Santa María Magdalena 100 maravedís para costear la cera de su entierro (AHPS, Sección Protocolos, leg. 1500 [año 1502], f. 681r).

La mayoría de los entierros se pagaban en metálico porque era algo que se celebraba una vez, a diferencia de los cultos para la salvación del alma que se financiaban con propiedades generadoras de ingresos para celebrarlos perpetuamente. No había una cantidad estipulada. Esto indica que las cofradías aceptaban lo que cada pueblo consideraba bien pagar o que la pompa de estos cultos dependía del dinero pagado. La documentación no dice nada al respecto.

En Jerez de la Frontera las cantidades en metálico documentadas son 20 maravedís⁵³, 30 maravedís⁵⁴, 200 maravedís⁵⁵, 500 maravedís⁵⁶. Juana García la Melera pagó la cantidad más elevada, 6000 maravedís, a la Cofradía de la Misericordia de Jerez por acompañarla en su cortejo fúnebre⁵⁷. A veces los testadores preferían confiar el pago de su funeral a una institución. Marina Sánchez⁵⁸ ordenó ser acompañado por la Cofradía de San Sebastián a la Torrecilla⁵⁹. Ella quería ser enterrada en el monasterio de Santa María de la Defensa⁶⁰ y los monjes cartujos debían pagar lo que consideraban a la cofradía. Además de estos ejemplos se puede pensar que existían impuestos fijos por participar en un cortejo fúnebre. Catalina Alfonso ordenó en su testamento que los cofrades del Hospital de San Sebastián acompañaran su cadáver a ser enterrado y les dio lo que costaba darles⁶¹.

Este cortejo fúnebre se realizaba de dos maneras: hasta el monasterio o la iglesia elegida para el entierro si se encontraban en las murallas de la ciudad, o hasta las puertas de la ciudad si la tumba se encontraba en otro lugar⁶². A veces los hermanos no querían llevar el cadáver sobre sus hombros, por lo que era necesario aplicar una multa de media libra de cera a todos los que desobedecían esta obligación⁶³. También los hospitales de las cofradías eran lugares de enterramiento porque tenían carácter religioso. En Jerez de la Frontera el Hospital de la Sangre tenía esta finalidad. Allí se enterró María Ximénez junto con

53. AHPNJE, Juan Martínez, 11 enero 1414, f. 12r.

54. AHPNJE, Juan Martínez, 13 febrero 1414, f. 86r; 31 octubre 1414, f. 259r.

55. AHPNJE, Juan Ortega Gaitán, 5 julio 1490, f. 119r; Bartolomé de Maya, 28 marzo 1490, f. 63r.

56. AHPNJE, Bartolomé de Maya, 28 marzo 1490, f. 63r.

57. AHPNJE, Bartolomé de Maya, 4 abril 1489, f. 55v.

58. AHPNJE, Bartolomé de Maya, 7 febrero 1489, f. 26v.

59. La Torrecilla era un antiguo cementerio que se encontraba en El Ejido, donde hoy se ubica el Convento de Madre de Dios y las calles Porvenir y Cartuja. Según Muñoz y Gómez tiene su origen en una construcción o torre que Abu Yusuf construyó durante su asedio a Jerez en 1285 para ver mejor las operaciones militares (MUÑOZ y GÓMEZ 1903: 343).

60. MAYO ESCUDERO (2001).

61. AHPNJE, Juan Ortega Gaitán, 12 abril 1490, f. 56r; Juan Ortega Gaitán, 4 agosto 1490, f. 143r.

62. Sobre cementerios y sepulturas: DANIELL (1997: 145-172).

63. Vera Cruz, Sevilla, 1538, 33; Quinta Angustia, Sevilla, 1541, 34.

su marido y sus hijos⁶⁴. El cementerio estaba en el claustro junto a la iglesia y era pequeño, con pilares de cantería. Tenía altares en tres lados y en el cuarto una capilla de Nuestra Señora de Belén. La imagen dorada estaba colocada sobre un sagrario. Las paredes del claustro estaban decoradas con pinturas de temática desconocida⁶⁵.

Una parte muy importante del presupuesto de las cofradías se destinaba a comprar cera⁶⁶. El gasto de cera podía llegar a ser una preocupación obsesiva y era designada para ser llevada por oficiales y hermanos durante el cortejo fúnebre, en los oficios de difuntos en el día del entierro, antes de este, y en celebraciones especiales de la cofradía. Esto explica la omnipresencia de un capítulo en las reglas dedicado a la cera que debe haber en el arcón de la cofradía relacionado con su cantidad y tipología. Existen diferentes tipos de cera: velas grandes, velas de altar, cirios, y la llamada cera pequeña que utilizaban los cofrades.

La solemnidad del cortejo fúnebre se incrementaba con la presencia de las insignias de las cofradías⁶⁷. El ataúd estaba decorado con la capa de la hermandad. Pocos años después del límite temporal de nuestro estudio, se fue hacienda más complejo y detallado. Sabemos que la capa de la Vera Cruz de Espera era de seda con una cruz leonada⁶⁸. El ataúd era llevado sobre unas andas⁶⁹. Los oficiales llevaban cetros hechos de madera y pintadas en verde con una cruz en la parte superior. Los diputados llevaban dos varas con una cruz⁷⁰, mientras que los hermanos mayores portaban las insignias⁷¹ con dos cruces verdes en ellas⁷². Finalmente, el prioste era el oficial encargado de llevar el crucifijo⁷³.

Algunas hermanas eran tan pobres después de su muerte que no podían pagar las deudas que tenían con la hermandad. Este era un requisito obligatorio si querían ser enterrados convenientemente. En estos casos las cofradías, para el mejor servicio a Dios, contrataron sacerdotes para el entierro.

Algunas hermanas murieron fuera de la ciudad donde se encontraba la cofradía. Por lo tanto, era necesario incluir un capítulo en las normas para regular esta situación. Cuando la muerte fue conocida por la hermandad, tres o cuatro miembros fueron designados para llevar el cadáver a la puerta de la

64. AHPNJE, Luis de Llanos, 21 febrero 1519, ff. 315r-317r.

65. SERRANO PINTEÑO (2014: 20, 36).

66. MARKO y DAVIS (1999: 6-7).

67. KALAK y LUCHI (2011: 245).

68. Vera Cruz, Espera, 1578, 10.

69. Vera Cruz, El Puerto de Santa María, 1548, 7; Vera Cruz, Aznalcázar, 1567, 7.

70. Vera Cruz, Espera, 1578, 10

71. Vera Cruz, Cabra, 1522, 34; Vera Cruz, Carmona, 1545, 18; Vera Cruz, Cañete de las Torres, 1554, 28; Vera Cruz, Montoro, 1554, 34; Vera Cruz, Posadas, 1556, 22.

72. Vera Cruz, Aznalcázar, 1567, 23.

73. Vera Cruz, Baeza, 1555, 50.

ciudad⁷⁴. El resto de la cofradía estaba esperando allí lugar con velas en las manos y el crucifijo. Si el hermano muerto era tan pobre que no podía pagar el traslado a la ciudad, la cofradía asumía los costos⁷⁵.

Cuando la esposa del hermano murió, la cofradía la enterró con los mismos derechos que su marido porque como dice en los Evangelios, «*la carne es una*»⁷⁶. Pero había dos condiciones para disfrutar de estos derechos. Por un lado, verificaron que estaba casada con el hermano; hubo muchos casos en los que un hombre y una mujer vivían juntos sin estar casados⁷⁷. Su situación era muy frecuente porque la mayoría de las cofradías incluían un capítulo en sus normas sobre el castigo de un hermano que convivía⁷⁸. Por otro lado, las viudas conservaban sus derechos de entierro si no se volvían a casar⁷⁹. Por lo general, el entierro de la esposa del hermano tenía los mismos elementos que su esposo tenía relacionados con la cera, las pertenencias y la asistencia de los hermanos.

El entierro de segunda clase incluía a los hijos del hermano, sus padres y suegros si estaban bajo su custodia⁸⁰. Todos los miembros de la hermandad tenían que ir a este entierro, pero la cantidad de cera para el funeral era menos de la mitad del entierro de primera clase. La noción de familia en el periodo en que se escribieron las reglas era más amplia que en la actualidad⁸¹. La gran familia prevaleció sobre la familia nuclear típica de nuestros días. Por lo tanto, los sirvientes de los hermanos tenían derechos de entierro de acuerdo con su categoría social⁸². Todos los hermanos tenían que ir a este entierro y la cantidad de cera para ellos era diferente dependiendo de los casos.

En el caso del entierro del esclavo de un hermano⁸³ las hermandades tenían sus propias reglas. Algunos de ellos prohibieron específicamente enterrar al esclavo de un hermano sin dar las razones⁸⁴. En otros casos hemos documentado algunas procesiones fúnebres para el entierro de esclavos del hermano. No hubo ninguna prohibición porque las cofradías tenían esta actividad entre

74. Sobre su simbolismo: HOURIHANE (2010: 300).

75. San José, Granada, 1532, 17.

76. Misericordia, Sevilla, 1476, 19.

77. PÉREZ GONZÁLEZ (2005: 54-65).

78. BRUNDAGE (1987: 30-35).

79. Remedios, Jerez, 1517, 25; Vera Cruz, Écija, 1519, 15, 30; Santísimo Sacramento, Rosario y Ánimas, Écija, 1544, 26.

80. San Pedro Apóstol y Mártir, Sevilla, 1450, 25, 26 y 27; Vera Cruz, Sevilla, 1538, 16; Vera Cruz, El Puerto, 1548, 15.

81. BURGUIÈRE (1988: 25-46).

82. San Crispín y San Crispiniano, Sevilla, 1515, 35; Vera Cruz, Cabra, 1522, 25.

83. FRANCO SILVA (1979); MINGORANCE RUIZ y ABRIL FUENTES (2014).

84. Vera Cruz, Cabra, 1522, 25; Vera Cruz, Castilleja, 1533, 16; Vera Cruz, Sevilla, 1538, 16.

sus cuidadores⁸⁵. La Quinta Angustia de Sevilla establecía que los esclavos de sus cofrades debían ser enterrados, aunque de forma más humilde. Si bien les proporcionaban dos cirios portados por pobres y el acompañamiento de doce cofrades, no estaban obligados a proveerlos de andas ni paño⁸⁶. Los hermanos eran reacios a ir a estos entierros porque si no cumplían con esta obligación eran castigados con una multa de medio real.

Las cofradías ofrecían dos tipos de servicios funerarios y la gente podía elegir entre un entierro de primera clase, pagando diferentes cantidades de dinero dependiendo de la hermandad, o un entierro de segunda clase. El precio del entierro aumentaba si el cliente que pagaba estaba en su lecho de muerte. Si superaba esa situación crítica, el cliente que pagaba se convertía en miembro de la cofradía⁸⁷. Resulta ilustrativo el desglose y la casuística expuestos en los estatutos de la Vera Cruz de Sevilla. Resulta muy interesante el apartado dedicado a los «encomendados» de la cofradía. Estos eran personas que, sin ser cofrades, encargaban su entierro a la corporación a cambio de un aporte económico variable. Si se encomendaban como «cabeça mayor», tenían derecho a veinticuatro cirios de cera menuda pero a ninguna misa. Por el contrario, si lo hacían como «cabeça menor» «por ser pobre e no tuviere posibilidad», los pormenores del entierro quedaban a criterio de los mayordomos y de los alcaldes. Asimismo, los beneficiarios de este servicio podían encomendarse antes de morir, pagando cuatro ducados de entrada —como las cofradas, ya que tampoco iban a participar en la procesión— de modo que, si finalmente se salvaban de la muerte, tenían derecho a continuar como cofrades. Todos los hermanos estaban obligados también a asistir a estos entierros bajo pena de un real⁸⁸. Se trataba de una interesante manera que bien podía ser aprovechada por algunos para gozar de parte de las ventajas de una cofradía sin atender durante su vida a las obligaciones propias del cofrade.

La vertiente económica de estos servicios religiosos justifica que las cofradías estén presentes en los protocolos de los notarios: las cofradías incorporaron nuevas propiedades a su patrimonio para celebrar los honores fúnebres. Los clientes que pagaban y las cofradías querían confirmar su acuerdo en presencia de un notario para garantizar el cumplimiento. Estos acuerdos eran muy importantes para las cofradías porque recibían casas, propiedades, tiendas, activos generadores de ingresos y dinero. Por lo tanto, las cofradías trabajaron arduamente para cumplir con las órdenes testamentarias y garantizar su

85. Vera Cruz, Écija, 1519, 14; Santísimo Sacramento, Rosario y Ánimas, Écija, 1544, 24; Vera Cruz, Carmona, 1545, 8.

86. Quinta Angustia, Sevilla, 1541, 15.

87. Quinta Angustia, Sevilla, 1541, 18.

88. Vera Cruz, Sevilla, 1528, 19.

celebración. De esta manera pudieron ganarse la confianza de clientes potenciales que traerían nuevos bienes e ingresos.

Los servicios funerarios comprendían desde el entierro del cadáver hasta la celebración de adoraciones por el alma de los muertos. Estas actividades formaban parte de las acciones caritativas de la hermandad y se desarrollaban con hermanas y no hermanas. Por lo tanto, esta actividad caritativa no era exclusiva. Vamos a analizar qué tipo de cultos celebraban las cofradías y aquellos que les confiaban sus últimos deseos.

Hermanas y no hermanas pidieron a las cofradías celebrar diferentes cultos para la salvación de sus almas. Después de analizar la documentación se puede afirmar que personas que no pertenecen a las cofradías fueron los principales autores de estos últimos deseos. Esto se explica porque el hermano tenía derechos como miembros de la cofradía y los cultos celebrados por su alma se financiaban con diferentes tarifas que tenían que pagar. Confiaban en que su cofradía celebrara todos los oficios necesarios para la salvación de sus almas y para reducir su estancia en el Purgatorio.

Pero las no hermanas no tenían esta protección institucional. Eran conscientes del largo tiempo que pasarían purgando sus pecados en el Purgatorio⁸⁹. Por lo tanto, tenían que garantizar su futuro inmediato en los grandes más allá de pagar por la celebración de adoraciones. La cantidad y la naturaleza de estas oficinas dependían de su capacidad económica. Los ricos pudieron pagar por un número importante de oficinas. La mencionada María Ximénez y su marido, tras enterrarse en el hospital de la Sangre, encomendaron a sus cofrades la celebración de una memoria de misas con dos remembranzas anuales, una en San Juan Bautista y otra en Navidad, y dos misas semanales, una dedicada a la Limpia Concepción de María y otra a los parientes de los fundadores⁹⁰. Significativa es también la capellanía fundada por Isabel de las Doblas en el jerezano Hospital de Nuestra Señora del Pilar⁹¹. Las personas que murieron con sus pecados perdonados fueron salvadas. El resto de los muertos deben pasar un periodo en el Purgatorio dependiendo de los oficios que se celebraron por su alma. De todos modos, la justicia y la misericordia del Señor siempre prevalecieron.

La gente buscaba ayuda en las cofradías. Eran conscientes de que su vida como cristianos no había sido una imitación del Evangelio y habían desobedecido el mandato de la Iglesia⁹². ¿Qué cofradías? Se puede suponer que estas personas elegirían hermandades por las que sentían especial devoción, las de su barrio, cofradías con reconocimiento como buenos ejecutores de órdenes testamentarias, etc.

89. EIRE (1995); SCHMITT (1993: 180-183).

90. AHPNJE, Luis de Llanos, 21 febrero 1519, ff. 325r-327r.

91. AHPNJE, Juan Ambrán, 28 agosto 1520, ff. 408v-410v.

92. MANTECÓN RODRÍGUEZ (2013: 93).

Después del entierro⁹³, los cultos se celebraban dependiendo de la última voluntad de los testadores y se pagaban con propiedades o en efectivo. Los cultos más ordenados eran los oficios de la Virgen. Los presentamos según su celebración a lo largo del año litúrgico. Uno de los oficios más célebres fue la Encarnación el 25 de marzo. Se trata de una festividad con doble significado porque celebra la Encarnación del Hijo de Dios y la Anunciación de María, aunque en la liturgia cristiana se celebra como fiesta mariana⁹⁴. Otro momento importante del calendario litúrgico era la fiesta de la Concepción de María, en cuya festividad u octavario ordenó Beatriz de Ayala a los hermanos de San Juan de Letrán de Jerez que le hicieran una remembranza anual⁹⁵.

Un culto frecuentemente solicitado por los testadores era el recuerdo de personas muertas, que es un recuerdo con una misa u oración fúnebre⁹⁶. Por lo general, las cofradías decidían dónde celebrarlas, así como otros cultos ordenados por los testadores⁹⁷. Se puede suponer que los testadores preferían que las cofradías eligieran la parroquia, el convento o sus hospitales para estas celebraciones. En esta elección deben prevalecer las opiniones relacionadas con la proximidad, el horario del lugar elegido y la disponibilidad de sacerdotes, las preferencias de los hermanos, etc.

La documentación evidencia que no había ninguna regulación que estipulara lo que debía pagarse a las cofradías para la celebración de cultos. La cantidad a pagar fue establecida por los testadores. Por lo general, el pago no se hacía en dinero porque los testadores preferían la donación de activos generadores de renta fija. Estaban convencidos de que sus almas pasarían un tiempo considerable en el Purgatorio, por lo que necesitaban la celebración de misas y fiestas casi perpetuas. Estos activos eran: la compra de censos y de tiendas⁹⁸. Se puede ver un predominio de rentas en efectivo perpetuamente recibidas para garantizar al menos en teoría el cumplimiento para siempre de los mandatos

93. BEJARANO RUBIO (1990).

94. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ (1997: 277).

95. AHPNJE, Juan Ambrán, 28 febrero 1519, ff. 60r-70v.

96. HPNJE, Bartolomé de Maya, 5 marzo 1489, f. 81v.

97. La excepción es Catalina Fernández, quien envió al Hospital de Santa María del Pilar la celebración de una fiesta anual de Nuestra Señora de María en la Iglesia de San Miguel (AHPNJE, Juan Ortega Gaitán, 11 junio 1490, f. 99v.)

98. Volviendo a los ejemplos anteriores, María Ximénez dotó su memoria de misas con 2000 maravedís provenientes de un censo con un valor total de 3400 maravedís situado sobre unas casas de la collación de San Miguel (AHPNJE, Luis de Llanos, 21 febrero 1519, ff. 325r-327r). Por su parte, Isabel de las Doblas destinó a su capellanía un censo situado en unas casas en la collación de San Miguel al que sumó 2600 maravedís provenientes de la renta de tres aranzadas de arboleda (AHPNJE, Juan Ambrán, 28 agosto 1520, ff. 408v-410v).

de los donantes. Finalmente, algunas personas solo pidieron a las cofradías que las personas pobres en sus hospitales oraran por sus almas⁹⁹.

Las honras fúnebres¹⁰⁰ celebradas por el alma del hermano fueron muy variadas el día del entierro. El servicio más común incluía una misa con himnos y un número variable de misas con pagadores¹⁰¹, a veces en la tumba. Otras cofradías preferían los honores fúnebres formados por una misa y una vigilia sin himnos¹⁰². La asistencia era obligatoria para estas misas y los hermanos decían Ave Marías y la oración del Señor por la salvación del hermano muerto durante el funeral. Especialmente detallada es la regla de la Universidad de Clérigos beneficiados parroquiales de Córdoba en este aspecto. Los oficios fúnebres que debían hacerse por el alma de los cofrades difuntos se sucedían en el siguiente orden: vísperas con sus antifonas y cantores; *viatorio*; *circumdederunt*, vigilia y nueve liciones con sus laudes; y misa de réquiem cantada al día siguiente¹⁰³.

Tras el día del entierro, las cofradías celebraban distintas misas por el alma del cofrade. Era muy común celebrar oficios por los cofrades difuntos el Día de Todos los Santos o en su octava. La Vera Cruz de Sevilla, por ejemplo, tenía una misa solemne ofrecida con pan, vino y cera y con sus vísperas el día anterior¹⁰⁴. Las reglas obligaban a los miembros del clero que eran hermanos a oficiar algunas de estas honras fúnebres.

CONCLUSIONES

Del cumplimiento de las obligaciones, con todas las restricciones estipuladas, parece bien asentado entre las cofradas y en cuanto a las transacciones entre mujeres y cofradías plasmadas en la documentación notarial (testamentos, escrituras de censos, memorias de misas, etc.) puede concluirse que las cofradías prestaron a las mujeres unos servicios y establecieron con ellas unas relaciones contractuales que situaban al colectivo femenino en unas relaciones prácticamente de igualdad con respecto a los hombres. Sin descuidar también en este ámbito de la vida (cotidiana) la sobreprotección tutelada de la mujer, con medidas asistenciales —hospitalización, dote para el matrimonio, atención a la viuda, prestaciones al fallecer el marido, «seguro» de maternidad...— con una clara intención de desterrar a la vez riesgos morales.

99. Juana García ordered in her testament that the poor of the Hospital of the Mercy prayed for her soul (AHPNJE, Bartolomé de Maya, 4th April 1489, ff. 55v.).

100. COLLINS y TAYLOR (2008: 114-115).

101. Misericordia, Sevilla, 1476, 19 y 20; Vera Cruz, Sevilla, 1538, 18; Quinta Angustia, Sevilla, 1541, 17; Santísimo Sacramento, Rosario y Ánimas, 1544, 25.

102. Santísima Trinidad, Salteras, 1438, 3; San Pedro Apóstol y Mártir, Sevilla, 1450, 31.

103. Universidad de Beneficiados, Córdoba, siglos XIV y XV, 30 y 32.

104. Vera Cruz, Sevilla, 1538, 6.

Esto hace especialmente relevante la presencia de mujeres en el devenir cofrade, por la posibilidad de equipararse a los varones, por más que esto rayase en convencional, subsidiario de la firmeza del modelo familiar: actos religiosos externos como las misas, fiestas, culto a los santos, procesiones, fueron utilizados por las mujeres para salir del encierro doméstico, para superar el rol tradicional e imperativamente asignado. De esta forma las cofradías constituyeron un marco privilegiado para el desarrollo de las devociones y la religiosidad personal de muchas mujeres, que en ocasiones encontraban en ellas el único cauce para sus sentimientos religiosos.

Es en la muerte y en los rituales en torno a la misma cuando la equiparación entre hermanos y hermanas es absolutamente indiscutible. Las reglas, en los capítulos dedicados a los entierros y los oficios de difuntos, tratan con absoluta igualdad a sus miembros femeninos y masculinos. Mientras que en la mayoría de los aspectos de la vida cofrade hermanas y hermanos aparecen conceptualizados y categorizados de manera rotunda para marcar la diferencia, en numerosos casos abismal, en cuanto a los derechos disfrutados, a la hora de reglamentar la muerte esa diferenciación queda diluida por la consideración de miembro de la cofradía al margen del sexo. Hombres y mujeres recibieron un mismo tratamiento en cuanto a cortejos fúnebres, enseres presentes en los mismos, miembros del clero que dirigían las oraciones, cera con la que dotar de solemnidad al acto, y los oficios de difuntos destinados a acortar la estancia de las almas masculinas y femeninas en el Purgatorio a fin de alcanzar la gloria eterna.

Por tanto, la muerte vencía a la vida, pero a la vez era la mejor oportunidad para que las cofradas consiguieran derribar algunos de los muros que la sociedad patriarcal levantaba en torno a las mujeres en su intención de someterlas al control masculino. Al morir las cofradas se ponían al mismo nivel que los otros miembros masculinos en cuanto a derechos y privilegios. De esta forma podemos considerar a la muerte como la mejor oportunidad para que las cofradas conquistaran espacios de igualdad, al tiempo que cabe considerarla como una práctica de empoderamiento femenino en todo lo relacionado con las prácticas funerarias destinadas a propiciar un tránsito óptimo del más acá al más allá.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN MILLÁN, A. (2001): *Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 105.
- ARIES, P. (1983): *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 132-134.
- ARRANZ GUZMÁN, A (1985): «La reflexión sobre la muerte en el Medievo hispano: ¿continuidad o ruptura?», *En la España Medieval*, 5, 115

- BANKER, J. M. (1988): *Death in Community. Memorialization and Confraternities in an Italian Commune in the Late Middle Ages*. Athens, GA and London, University of Georgia Press, 151.
- BEJARANO RUBIO, A. (1990): *El hombre y la muerte. Testamentos murcianos bajomedievales*. Cartagena: Concejalía de Cultura.
- BINSKI, P. (1996): *Medieval Death: Ritual and Representation*. Ithaca: Cornell University Press.
- BRUNDAGE, A. J. (1987): *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago: The University of Chicago Press, 30-35.
- BURGUIÈRE, A. (1988): *Historia de la familia*. Madrid: Alianza.
- CASAMITJANA I VILASECA, J. (2004): *El testamento en la Barcelona bajomedieval. La superación de la muerte patrimonial, social y espiritual*. Pamplona: Eunsa, 70-71.
- CASEY, J. (2001): «Queriendo poner mi ánima en carrera de salvación: la muerte en Granada (siglos XVII-XVIII)», *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos I, 30.
- CHIFFOLEAU, J. (2011): *Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age*. París: Albin.
- CLASSEN, A. (2016): *Death in the Middle Ages and Early Modern Time. The Material and Spiritual Conditions of the Culture of Death*. Alemania: CPI Books, 33-34.
- COLLINS, J. B. y TAYLOR, K. L. (2008): *Early Modern Europe: Issues and Interpretations*. Oxford: Blackwell Publishing, 114-115.
- DANIELL, Ch. (1997): *Death and burial in Medieval England, 1066-1550*. Londres y Nueva York: Routledge, 145-172.
- DEL PINO GARCÍA, J. L. (20021-2002): «Muerte y ritos funerarios en Córdoba a fines de la Edad Media». *Miscelánea Medieval Murciana*, 25-26, 254.
- DELEMEAU, J. (1976): «Cristianizzazione e descristianizzazione fra il XV e il XVIII secolo», *Società, Chiesa e vita religiosa nell'ancien Régime*: 567. Nápoles: Guida Editori.
- DELEMEAU, J. (1983): *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident, 13e-18e siècles*. París: Fayard, 389-395.
- DUBRUCK, E. E. y GUSICK, B. I. (1999): *Death and Dying in the Middle Ages*. Nueva York: Peter Lang, 31.
- EIRE, C. M. (1995): *From Madrid to Purgatory: The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EQUIP BROIDA (1989): «Actitudes religiosas de las mujeres medievales ante la muerte (Los testamentos de barcelonesas de los siglos XIV y XV)», en *Las mujeres en el cristianismo medieval*. Madrid: A. C. Al-Mudayna, 469.
- FALCÓN PÉREZ, M. I. (1980): «Sanidad y beneficencia en Zaragoza en el siglo XV», *Aragón en la Edad Media*, 3, 183-212.
- FLYNN, M. W. (1981): *The European demographic, The European demographic system (1500-1820)*. Brighton: The Harvester Press, 13-24.
- FRANCO SILVA, A. (1979): *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- GEARY, P. J. (1994): *Living with Dead in the Middle Ages*. Ithaca and London, Cornell University Press, 77- 94.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (1989): «La mortaja religiosa en Santiago entre los siglos XVI y XIX». *Compostellanum*, 3-4, 271-277.

- GONZÁLEZ ZYMLA, H. (2019): «La iconografía de lo macabro en Europa y sus posibles orígenes clásicos y orientales. Algunas manifestaciones en el arte español de los siglos XIV, XV y XVI». *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 21, 1-53.
- HOURIHANE, C. P. (2010): «The Grove», en *Encyclopedia of Medieval Art and Architecture*. Oxford: Oxford University Press, 300.
- KALAK, M. y LUCHI, M. (2011): *Gli statuie della confraternite modenese dal X al XVI secolo*. Bolonia: Cooperativa Libreria Universitaria Editrice, 245.
- KOSLOFSKY, C. M. (2000): *The Reformation of the Dead: Death and Ritual in Early Modern Germany, 1400-1750*. Nueva York: Saint Martin's Press.
- LARA RÓDENAS, M. J. (1999): *La muerte barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*. Huelva: Universidad de Huelva, 80.
- LE GOFF, J. (1981): *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus, 301-302.
- LORENZO PINAR, F. J. (1991): *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*. Salamanca: Ediciones Universidad, 175.
- MANTECÓN RODRÍGUEZ, T. A. (2013): *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*. Santander: Universidad de Cantabria, 93.
- MARKO, P. y DAVIS, D. (1999): *Candlecraft*. Londres: Quantum Publishing, 6-7.
- MATE, M. E. (1999): *Women in Medieval English Society*. Cambridge: Cambridge University Press (New Studies in Economic and Social History, n.º 39).
- MAYO ESCUDERO, J. (2001): *Protocolo primitivo y de fundación de la Cartuja Santa María de la Defensa de Jerez de la Frontera (Cádiz)*. Slazburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg.
- MINGORANCE RUIZ, J. A. y ABRIL FUENTES, J. M. (2014): *La esclavitud en la Baja Edad Media: Jerez de la Frontera, 1391-1550*. Jerez de la Frontera: Peripicias Libros.
- MITCHELL, L. E. (2007): *Family life in the Middle Ages*. Westport, Londres: Greenwood Press, 25-46.
- MORENO TRUJILLO, M. A., OBRA SIERRA, J. M. de y OSORIO PÉREZ, M. J. (2011): *El notariado andaluz. Constitución, práctica notarial y archivos: siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada.
- MUÑOZ y GÓMEZ, A. (1903): *Jerez de la Frontera. Noticia Histórica de las calles y plazas*. Jerez de la Frontera, 343.
- NORMANDO, F. (1999): «What Happens to Us When We Die?: The 'Four Last Things' in the Popular Preaching of Bernardino of Siena», en *Death and Dying in the Middle Ages*. Nueva York: Peter Lang, 110-111.
- O'CALLAHAN MUÑOZ, X. (1982): *Compendio de Derecho Civil*. Madrid: Editoriales de Derecho Reunidas, V, 122-123.
- OTERO PIÑEYRO MASEDA, P. S. y GARCÍA-FERNÁNDEZ, M. (2013): «Los testamentos como fuente para la historia social de la nobleza. Un ejemplo metodológico: tres mandas de los Valladares del siglo XV», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 126, 131.
- PARDO RODRÍGUEZ, M. L. y OSTOS SALCEDO, P. (1995): *El notariado andaluz en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna*. Sevilla: Ilustre Colegio Notarial.
- PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. (2005): *La mujer en la Sevilla de finales de la Edad Media: Solteras, casadas y vírgenes consagradas*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 54-65.

- PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. y ARBOLEDA GOLDARACENA, J. C. (2017): *CXXII Reglas de Hermandades y Cofradías andaluzas. Siglos XVI y XVII*. Huelva: Universidad de Huelva.
- PINEDA, J. de (1589): *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*. Salamanca: Casa de Pedro de Adurza y Diego López, 267.
- ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, J. R. (1989): «Morir en Madrid a fines del siglo XV. Economía monástica y mentalidad religiosas», *Anuario de Estudios Medievales*, 19, 576.
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. L. (1997): *Patronato regio y órdenes religiosas femeninas en el Madrid de los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 277.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. y PÉREZ GONZÁLEZ, S. M. (2003): *CXIX Reglas de Hermandades y Cofradías andaluzas. Siglos XIV, XV y XVI*. Huelva: Universidad de Huelva.
- SCHACHENMAYR, A. (2021): «Lay Use of Monastic Clothing», *Academia Letters*, 4. Disponible en: <https://doi.org/10.20935/AL840>.
- SCHMITT, J. C. (1993): *Ghosts in the Middle Ages. The Living and the Death in Medieval Society*. Chicago: University of Chicago, 180-183.
- SERRANO PINTENO, J. (2014): «El hospital de la Sangre. De la fundación a la reducción de 1636». *Revista de Historia de Jerez*, 16-17, 20 y 36.
- TAIT, C. (2002): *Death, Burial and Commemoration in Ireland, 1550-1650*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 40-41.
- VARELA, J. (1999): *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*. Madrid: Turner, 18, 81.
- VENEGAS, A. (1583): *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca de ella son provechosos*. Valladolid: Imprenta de Diego Fernández de Córdoba, 53.
- VOVELLE, M. (1983): *La mort en l'Occident de 1300 a nos jours*. París: Gallimard, 239-245.
- VOVELLE, M. (1985): *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 7-19.
- ZAGNI, L. F. (1976): «Osservazioni sulle subscriptiones nei testamenti nuncupativi a Milano dagli Statuti cittadini del 1396 sin dopo le Constitutiones domini Mediolanensis 1541». *Studi di storia medioevale e di diplomatica - Nuova Serie 1*, Disponible en: <https://riviste.unimi.it/index.php/SSMD/article/view/9638>

Mesa redonda 3

Dimensión pastoral y social

MODERADOR

JOAQUÍN RODRÍGUEZ MATEOS

PONENTES

SANTIAGO PADILLA DÍAZ DE LA SERNA

JOSÉ JAIME BROSEL GAVILÁ

MILAGROSA ROMERO SAMPER

NATALIA PEIRO PÉREZ

Trascoro de la Santa Iglesia Catedral de Sevilla

7 de diciembre de 2024, 11:00 h

Reflexiones sobre la dimensión pastoral y social de las hermandades

Reflections on the Pastoral and Social Dimension of the “Hermandades”

SR. D. SANTIAGO PADILLA DÍAZ DE LA SERNA
Presidente de la Hermandad Matriz de Almonte

1. BREVE INTRODUCCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA

Reproducimos seguidamente algún detalle de este análisis en su introducción general al ensayo *La religión del pueblo*, del Rvdo. Rosendo Álvarez Gastón, que fuera párroco de Almonte y concluyera su vida pastoral como obispo de la diócesis de Almería, en un trabajo pionero en esta materia, publicado en 1976¹:

La religiosidad popular es un problema pastoral en la Iglesia, que ha vuelto a la actualidad.

Se trata de algo muy antiguo, olvidado después, pero que hoy merece nuestra atención: atención y tratamiento de pastoralistas y pastores.

Es asunto complejo y difícil, al que se están dando enfoques muy diversos y para cuya solución se aportan puntos de vista muy dispares.

Es urgente, en la medida en que lo es la evangelización, el clarificar ideas, levantar el ánimo caído de no pocos responsables de la pastoral práctica, salvaguardar la fe, ayudar al pueblo desorientado, enfocar convenientemente y aprovechar en todas sus posibilidades algo tan real y concreto como son las varias formas de religiosidad.

1. Se trata de la obra que escribía después de su primer ensayo titulado: *El Rocío a examen. ¿Una religiosidad popular válida?* (1975). ÁLVAREZ GASTÓN (1976).

Este debe ser el punto de partida de nuestra reflexión: la religiosidad popular es algo que está ahí, entre nosotros, que perdura a pesar de todo.

Es una parcela de la Iglesia renovada, de la Iglesia pos-conciliar, del Pueblo de Dios que camina.

Es el campo de trabajo de miles de sacerdotes. Es el ambiente natural religioso en el que se desenvuelve la mayoría silenciosa de los creyentes...

1.1. La Iglesia postconciliar del Concilio Vaticano II

Un análisis que nos sitúa en la Iglesia posconciliar del Concilio Vaticano Segundo (1962-1965). La que asumía y digería los nuevos aires y las nuevas directrices marcadas, con un recién llegado a la «Silla de Pedro», papa Pablo VI. Aquella que había pasado ligeramente de puntillas por esta importante realidad de la Iglesia que tomaba fuerza en Hispanoamérica desde el comienzo de la década de los sesenta y, particularmente a raíz de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín (Colombia) en 1968, y de Puebla de México en 1979, como pusimos de manifiesto en nuestro ensayo para El Rocío Rocío, *la explosión de la gran devoción del sur en el siglo XX*². Sin embargo, también supuso avances en otros órdenes de la vida de la Iglesia que iban a ser fundamentales para que la piedad popular pudiera abrirse paso como modo de expresión de la fe y como instrumentos pastorales al servicio de la Iglesia.

Avances muy importantes en la renovación de la liturgia, con la constitución *Sacrosanctum Concilium*³, o en la consideración y revalorización de los laicos en la Iglesia a través de diversos documentos: la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, o los decretos *Apostolicam actuositatem* y *Ad gentes*⁴. Y un impulso mariológico fundamental, en el capítulo dedicado a la Santísima Virgen María en la *Lumen Gentium*⁵.

Sin ir más lejos, en el ámbito de la devoción rociera una consecuencia de estas directrices renovadas es la aparición de los coros de las hermandades del Rocío y la elaboración de una liturgia flamenca o rociera para acompañar la celebración de la Eucaristía. Recordemos el impacto que significó en 1978 *La Misa del Alba* de los Romeros de La Puebla. Un proyecto más comercial que el producido por Mari Pulido, la hermana del párroco de Almonte, D. Antonio Pulido Beltrán, «*Novena Flamenca a la Virgen del Rocío*», absolutamente pionera, producida y editada en 1972.

2. PADILLA DÍAZ DE LA SERNA (2007: 407-414).

3. BERRÍOS (2014).

4. PELLITERO (2015).

5. Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, cap. VIII: «La Bienaventurada Virgen María en el Misterio de Cristo y de la Iglesia», AAS 57, 1965, 58-67.

Es decir, sin sus avances renovadores verdaderamente estratégicos, la piedad popular hubiera encallado y no hubiera conectado con la sociedad española finisecular del último cuarto del siglo XX y principios del siglo XXI, convirtiéndose en un instrumento de evangelización válido y eficaz para la Iglesia. Es este, probablemente el mayor valor que el Concilio le aportó a este modo de vivir la fe de forma indirecta.

Así continuaba la referida introducción:

En este sentido, es muy llamativo que en la bibliografía utilizada por Álvarez Gastón para este ensayo, de los cerca de cien títulos y documentos referenciados, solo diez son anteriores a la década de los años setenta del siglo XX. Y la mayoría de estos diez títulos son de finales de los sesenta del mismo siglo. Por otra parte, ninguna revista está referenciada con anterioridad a aquella fecha⁶.

Venía a decirnos, en síntesis, el que poco después firmaría su doctorado en la Gregoriana de Roma en Teología Moral, que ni estaba valorada por la jerarquía eclesiástica, ni había a disposición de los pastoralistas, un material, ni unas directrices que permitieran abordarla con rigor y con la atención debida.

1.2. Los antecedentes históricos en El Rocío

Pero tendríamos una visión sesgada de la atención prestada por la jerarquía eclesiástica a la piedad popular en general y al Rocío en particular con anterioridad al Concilio, si no recordamos varios hitos de la historia rociera reciente en la que la jerarquía iba a mostrar su atención y preocupación por esta realidad notoria y diferencial. Ciertamente no tan sistemática, pero como manifestación inequívoca de su atención pastoral creciente en el siglo XX, conforme El Rocío crece y bate sus propias marcas de expansión y crecimiento.

En primer lugar, la Coronación Canónica de la Virgen del Rocío en 1919, promovida al alimón, por el Rvdo. Juan Luis Cózar y Lázaro, ya siendo párroco de la parroquia del Divino Salvador de Sevilla, después de haber sido párroco de Almonte, y por el canónigo Juan Francisco Muñoz y Pabón, otorgada mediante acuerdo unánime del Capítulo de Canónigos de la Santa y Patriarcal Basílica del Príncipe de los Apóstoles de Roma por su arcipreste, el cardenal Merry del Val. Y la concesión, un año después del título de Pontificia, en septiembre de 1920. Dos hitos que marcan un punto de inflexión en la historia rociera, en un momento en el que la Iglesia busca y encuentra en la piedad popular mariana un elemento dinamizador y amortiguador del avance

6. *Ibidem*, XV-XX.

de ideologías que niegan la existencia de Dios. Dos hechos que manifiestan el compromiso pastoral del cardenal D. Enrique Almaraz y Santos.

También el cardenal Segura y Sáenz se iba a hacer presente con sus Cartas Pastorales dedicadas al Rocío en 1944 y 1948, en un sentido restrictivo y moderador, con su presencia en Almonte este año, en Visita Pastoral, o con las Reglas de la Matriz de 1949⁷, en la parte final de su mandato, que constituyen manifestaciones de su atención pastoral a la piedad popular y al Rocío⁸.

Con todo, el hecho más significativo en este rápido repaso de los antecedentes de la atención de la jerarquía eclesiástica al Rocío, antes del Concilio, es la figura de Mons. Pedro Cantero Cuadrado, el primer obispo de la diócesis de Huelva creada en 1953, que convierte El Rocío en «la Perla Pastoral de su Diócesis», dedicando tiempo, esfuerzo y sus influencias personales a sentar las bases que van a permitir un crecimiento tan importante y significativo en las décadas venideras. Baste recordar los proyectos estratégicos de su mandato pastoral: el nuevo Santuario, la carretera o la electrificación de la aldea, el desembarco de la radio en la romería y los medios de comunicación de masas, o la propia visita del cardenal Bueno Monreal⁹. El que visitaba la romería del Rocío de 1959, recién nombrado en el Consistorio de 1958. En la que nos dejaba aquella gráfica y poética afirmación para el recuerdo: «En El Rocío veo a Andalucía vestida de Andalucía, honrando a la Virgen María»

Es más, la atención de Cantero Cuadrado durante los diez años que ejerció como obispo de la diócesis de Huelva podríamos afirmar que es una atención sistemática. No en vano, preside la Función del Rocío o Misa de Pontifical, la mayor parte de los años que estuvo al frente de la diócesis onubense, y convoca con la Hermandad Matriz las primeras Asambleas de Presidentes y Hermanos Mayores de la historia de El Rocío, manifestando la atención y preocupación de la jerarquía eclesiástica, y propagando esta devoción fuera de las fronteras de la diócesis. Esta dedicación de su pastor a El Rocío es una llamada de atención, e iba a favorecer, antes de que se abordara este asunto a otros niveles dogmáticos, pastorales y científicos, como lo hace Álvarez Gastón más tarde, una sensibilidad favorable de una parte del clero de la diócesis de Huelva, más o menos vinculado al Rocío, que se identifica y alinea con la atención y promoción de esta realidad. Nombres como: Bueno Montes, Barba Campos, Cepeda Toresano o Salas Delgado están vinculados desde hora temprana a esta acción pastoral.

7. PADILLA DÍAZ DE LA SERNA (2007: 35).

8. *Ibidem*, 217-218.

9. *Ibidem*, 216-220.

1.3. Un cambio de las tendencias generales que se reflejan también en El Rocío

Es verdad que entrada la década de los sesenta del siglo XX la vida de nuestras hermandades y cofradías empezaba a crecer de una forma más significativa y a llenar nuevos espacios en la sociedad del momento. Un hecho que acontecía tras el largo periodo de recomposición, reconstrucción, fusiones y refundaciones que, para muchas, supuso la larga crisis que se inició en el siglo XIX con su descapitalización a través de las desamortizaciones liberales y las primeras políticas antirreligiosas en nuestro país. Unas circunstancias adversas que se agudizaron con la Guerra Civil (1936-1939), y prolongaron durante su posguerra, en la que muchas sufrieron importantes mermas patrimoniales. Un periodo de lenta recuperación con carácter general, económica y social, que se acelera a partir de la década de los años sesenta¹⁰.

Basta repasar sus libros de actas capitulares para comprender que muchas limitaban su actividad anual a la organización de sus cultos y de sus procesiones o romerías, y que muchas tampoco contaban con espacios propios de culto, ni con dependencias privativas que les permitieran crecer en la vida de hermandad, ni siquiera con instrumentos humanos para desarrollarlas, en unas coordenadas históricas en las que había todavía una plena identificación entre el poder temporal y espiritual, pues España se manifestaba como un país confesional católico, con ejemplos de confusión que no fueron ajenos al Rocío¹¹. Todo lo cual, tampoco impelía a los cofrades a ganar la calle, donde la lucha se centraba en recuperar la libertad perdida y la democracia parlamentaria, símbolo de progreso sociopolítico en todo occidente.

Aunque es verdad que esa confesionalidad, traducida en las relaciones del régimen franquista con las hermandades más sobresalientes del país, también iban a convertir muy pronto a estas, al crecer su visibilidad, en blanco de las críticas de una parte de la sociedad del momento. Especialmente durante la primera transición política en España. Recordemos para El Rocío, la película *Rocío* (1979), del director Fernando Ruiz, o la novela *Con flores a María*, del sevillano Alfonso Grosso (1981). El mismo que había escrito *El Capirote*, obra publicada en Barcelona en 1974, haciendo una sátira de la Semana Santa de Sevilla, o algunos reportajes periodísticos sensacionalistas de la romería

10. Recordemos que dos grandes referencias de la piedad popular andaluza actual, el Señor de Sevilla y la Virgen del Rocío de Almonte (Huelva), van a crear sus importantes infraestructuras de culto a sus titulares en la década de los años sesenta del siglo XX. El Señor del Gran Poder, entre 1960-1965 y la Virgen del Rocío entre 1963-1969. En este caso, además, bajo la dirección de los mismos arquitectos, Antonio Delgado Roig y Alberto Balbontín de Ortas. PADILLA DÍAZ DE LA SERNA (2007: 271-348).

11. *Ibidem*, 390-395.

que dieron mucho que hablar, cuando los católicos, no acostumbrados, empezaban a ver críticas más o menos fundadas a la religión en los medios de comunicación¹².

Además, una buena parte del clero, educado y formado en otras coordenadas no había asumido aún los mensajes renovadores del Concilio, en especial el protagonismo creciente del laicado. Todo lo que era viento a favor de las hermandades y cofradías. Mientras, todos los avances propiciaban en esa década de los setenta del siglo XX un crecimiento de la demanda de servicios religiosos por parte de las hermandades y, en consecuencia, una necesidad pastoral creciente de atenderlas, cuando los números de los efectivos del clero empezaban a bajar en España. Y, al mismo tiempo, un posicionamiento a favor y en contra del propio clero y de la jerarquía eclesiástica.

Al realizar una llamada de atención para atender esos nuevos requerimientos pastorales en la misión de la Iglesia pudo venir la última exhortación apostólica del papa Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, publicada el 8 de diciembre de 1975, como resultado del Sínodo de los Obispos celebrado en Roma en octubre de 1974, en la que se abordaba por vez primera de forma expresa y colegiada este asunto¹³. En ella, el santo padre afirmó: «la religiosidad popular es una expresión particular de búsqueda de Dios y la fe... que refleja una sed de Dios que solamente los sencillos pueden conocer»¹⁴. Y también venía a advertirnos de sus riesgos deformadores de la fe.

Se producía esta exhortación a la conclusión del Jubileo de 1975. El Año Santo que bajo el lema «Año Santo de Renovación y Reconciliación» llevó por vez primera a una representación del Rocío a la Ciudad Santa de Roma, organizada por la Hermandad Matriz de Almonte.

Y, en efecto, solo un lustro después el panorama había cambiado significativamente. Así lo atestiguaba el propio obispo de la diócesis de Huelva, D. Rafael González Moralejo, nombrado como titular de la misma en 1969, que había participado activamente en las sesiones del Concilio, en la presentación de la tesis doctoral del referido Álvarez Gastón. La que firmaba en Roma, ya como vicario general de la diócesis y publicaba en su obra: *Devoción de un pueblo. Las Raíces del Rocío*¹⁵ (Huelva, 1981). El que había sido nombrado párroco de Almonte por él, como uno de los más relevantes activos de la diócesis del momento, en 1972. En ella afirmaba:

12. *Ibidem*, 376-390.

13. ÁLVAREZ GASTÓN (1976: 144-158).

14. PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*. Roma, 8 de diciembre de 1975, n. 48. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

15. ÁLVAREZ GASTÓN (1981).

El tema de la religiosidad popular o del catolicismo popular merece en nuestro tiempo una atención cada vez mayor, tanto por parte de los estudiosos como por la de los pastores, responsables más cualificados de su desenvolvimiento actual y de su evolución hacia el futuro. [...] Desde el Concilio hasta ahora, no sólo se han pronunciado sobre la religiosidad popular los Papas Pablo VI y Juan Pablo II, los episcopados de numerosos países —particularmente los del continente centro y suramericano— sino numerosos pastoralistas y hasta teólogos. Todos ellos reconocen, unánimemente, los valores que encierra y los riesgos que provienen de adherencias negativas de que muchas veces aparece revestida¹⁶.

He aquí el reconocimiento expreso de la jerarquía a esta manifestación de la fe con carácter general, de una pequeña y recién creada diócesis del sur de España. Pero junto al reconocimiento se formulaba las siguientes preguntas:

¿Cómo afrontar, de cara al futuro los problemas —cada vez mayores y más variados— que plantean esas enormes concentraciones de gentes, no siempre movidas por un auténtico impulso religioso, pero que concurren atraídas por la devoción sincera de grupos bien compactos de las distintas hermandades y de numerosas Parroquias de Andalucía?

¿Cómo preservar la pureza de la devoción, ya sea en el Santuario del Rocío, ya fuera de él...

¿Cómo conservar el protagonismo seglar, adquirido a lo largo de siglos, al tiempo que se respete la constitución jerárquica de la Iglesia y en ella cada uno de los estamentos asume la responsabilidad que le es propia, contando siempre con el respeto y colaboración de todos los demás?¹⁷.

1.4. El crecimiento del Rocío en este contexto histórico

Entre tanto, y al cierre del Concilio Vaticano II, en 1965, existían treinta y tres hermandades filiales constituidas legalmente según el derecho canónico. La última fundada en la capital de España en 1960. Todas, salvo esta última, concentradas en zonas muy restringidas de las provincias de Huelva (12), Sevilla (17) y Cádiz (3). Un hecho que ya convertían al Rocío en una experiencia religiosa de piedad popular diferencial por su trayectoria histórica, pero, sobre todo, por su proyección presente y futura.

Consecuencia de esos estímulos previos y del impulso renovador que el Concilio Vaticano II significó para toda la Iglesia, vamos a identificar un periodo de despertar de la devoción rociera que, diez años después del Concilio, suma cuarenta y seis hermandades filiales. Con seis nuevas hermandades en la

16. *Ibidem*, 9.

17. *Ibidem*, 10-11.

provincia de Huelva, cuatro en la de Sevilla y una en la de Cádiz. Y la noticia es que surgen dos nuevas hermandades fuera de este ámbito territorial en Lucena de Córdoba y en Barcelona. El Rocío empieza a proyectar una dimensión que rompe sus fronteras tradicionales.

No en vano, el fenómeno se expande de una forma híbrida civil-religiosa en diversos ámbitos de la geografía nacional, donde se había concentrado una fuerte inmigración andaluza en los años sesenta, y que coincide con las reivindicaciones políticas de Andalucía en el nuevo marco constitucional. El Rocío se convierte en este contexto histórico en todo un símbolo para Andalucía. Paradigma de esta realidad es el movimiento rociero en Cataluña, donde se programa una romería paralela a la de Almonte que concentra año tras año a varios cientos de miles de personas.

Estamos en los umbrales de la explosión de la devoción rociera, que en los próximos diez años (1985) crece hasta las sesenta y cinco hermandades, constituyéndolas en todas las capitales de Andalucía (faltaban Cádiz, Córdoba, Málaga, Granada y Jaén), a falta de Almería, que se fundará en 1986. Una devoción que crece, así mismo, en el culto a la Virgen, en los lugares donde radican las hermandades, pero también en la aldea del Rocío con la institucionalización a principios de la década de los ochenta de un calendario oficial de Peregrinaciones Extraordinarias de las Hermandades. El Rocío se convierte en una realidad de masas, como otras importantes expresiones de la piedad popular de Andalucía: Semana Santa de Sevilla o de Málaga, o la Romería a Nuestra Señora de la Cabeza en Andújar (Jaén), etc.

Y en los siguientes diez años, hasta 1995, alcanza las noventa y cuatro filiales, con un influjo muy poderoso en su última parte de esta década de la histórica visita de S. S. san Juan Pablo II al Santuario del Rocío el 14 de junio de 1993.

Un periodo, este último, en el que también crecen hermandades de otra naturaleza en pueblos y ciudades de toda la geografía. En la localidad de Almonte (Huelva), sin ir más lejos, se pasa de una hermandad penitencial después del difícil tránsito del siglo XIX y del desastre patrimonial de la Guerra Civil, a cuatro hermandades penitenciales antes de pisar el nuevo milenio. En el año 2000 se admite una hermandad del Rocío en la ciudad de Bruselas, capital de Europa, siendo la primera y la única hermandad internacional del Rocío con el título de filial hasta la fecha¹⁸. Es el año del último Jubileo celebrado, que llevó a la Hermandad Matriz a organizar la cuarta y última gran peregrinación colectiva de hermandades del Rocío a Roma en el verano de este año,

18. Entre el año 2000 y el 2004 queda trazado el Camino Espiritual Mariano del Rocío, que une la ciudad de Bruselas con El Rocío, pasando por los santuarios o lugares marianos de: Beauraing, Rocamadour, Châtres, Lourdes, Zaragoza-El Pilar, Madrid-La Almudena, Andújar-Virgen de la Cabeza, Sevilla-Virgen de los Reyes y El Rocío, Almonte (Huelva).

asistiendo a una Audiencia General del Santo Padre, san Juan Pablo II, en su residencia de verano en Castel Gandolfo.

Por otra parte, el aumento de requisitos que exige la Hermandad Matriz para ser filial en los últimos cinco años del siglo XX, ante la demanda expansiva creciente de constitución de nuevas hermandades del Rocío, obliga a todas las aspirantes a desarrollar programas activos de pastoral en las parroquias donde radican, bajo la supervisión de sus directores espirituales. Quizás no previamente planificados, pero sí implementados como una sucesión de iniciativas, con incidencias muy positivas en los ámbitos locales donde se desarrollan.

1.5. Nuevas dinámicas de acción pastoral.

Santuario nacional y años jubilares del Rocío

El comienzo del siglo XXI ha supuesto que El Rocío haya entrado en una nueva dinámica, acomodándose y sumándose a diversas iniciativas eclesiales, fortaleciendo su sentido de comunión sinodal con la Iglesia española y universal. Con la participación de una representación de la Hermandad Matriz en los Encuentros Anuales de Rectores de Santuarios y Ermitas, convocados por la Conferencia Episcopal Española a partir de 2007. Y siendo punto de encuentro de los jóvenes andaluces convocados por la Diócesis del Sur de España durante las Jornadas Mundiales de la Juventud celebradas en lugares distantes de la geografía española, en Sídney (2008) o en Río de Janeiro (2013)¹⁹.

En 2017 el Santuario del Rocío completaba el expediente canónico para ser distinguido como Santuario Nacional por el pleno de la Conferencia Episcopal Española, tras ser distinguido con el título de Santuario Diocesano, durante la celebración de la 110 Asamblea Plenaria, que tuvo lugar del 20 al 24 de noviembre, a instancias del obispo de Huelva, Mons. José Vilaplana, quien trasladó al cónclave la petición de la Hermandad Matriz de Almonte.

Poco antes, en 2012, el Santuario de Ntra. Sra. del Rocío se había unido a la Basílica Papal Liberiana de Santa María La Mayor de Roma, mediante un vínculo espiritual de afinidad concedido por decreto de S. E. R. el cardenal Santos Abril, arcipreste de la Basílica, de fecha 4 de abril de 2012. En virtud de dicho vínculo espiritual, la Penitenciaría Apostólica concedía al Santuario del Rocío para siempre, por decreto de fecha 3 de abril de 2012 de S. E. R. el cardenal Monteiro de Castro, penitenciario mayor, las

19. También ha organizado la Hermandad Matriz la participación de una representación en las Jornadas Mundiales de la Juventud celebradas en París (2007), en Madrid (2011) y en Lisboa (2023).

Indulgencia Plenarias de las que goza la misma basílica, bajo las condiciones habituales²⁰.

Por último, debemos referirnos a los dos años jubilaes celebrados en 2012-2013, coincidiendo con el Bicentenario del Rocío Chico y el Traslado²¹ de la Virgen a Almonte, y el Jubileo de 2019-2022, con motivo del Centenario de la Coronación Canónica de la Virgen del Rocío y el Traslado de la Virgen del Rocío a Almonte. Ambos jubileos concedidos por la Santa Sede, a solicitud del obispo Diocesano, Mons. D. José Vilaplana Blasco, a instancias y a iniciativa de la Hermandad Matriz. Ambos acontecimientos han significado por la carga histórica de los hechos celebrados, una importante programación de actividades formativas, caritativas y de culto²².

2. LOS OBISPOS DEL SUR HABLAN DE LA PIEDAD POPULAR

Pero ¿cómo evoluciona esta realidad creciente en la Iglesia de base en sus altas instancias jerárquicas? ¿Cómo podía pasar desapercibida esta realidad tan vibrante y pujante en la vida de la Iglesia, en un tiempo de retroceso progresivo de la fe en la sociedad de nuestro tiempo en tantos órdenes?

Tratado en Roma en el Sínodo de Obispos de 1974 y poco antes de que se publicara la exhortación *Evangelii Nuntiandi*, en octubre de 1975 los Obispos del Sur elaboran un primer documento que lleva por título: *Catolicismo Popular en el Sur de España*. Se trata de un documento de trabajo que invita a la reflexión sobre la materia. Todo un esfuerzo de aproximación que concibe a la religiosidad popular como «una oportunidad» para la Evangelización de los pueblos y la inculturación de la Fe, o como dice el papa Francisco «inculturación de la evangelización», y que establece tres objetivos: «Promover el estudio acerca de su naturaleza y elementos. Proponer algunas observaciones que puedan ayudar a formar un concepto aproximado de su significación.

20. Las fechas para la obtención de estas indulgencias plenarias, cumpliendo los requisitos establecidos son: 1) El día 5 de agosto, fiesta titular de la Basílica Liberiana; 2) En la fiesta titular del Santuario (Solemnidad de Pentecostés); 3) En todas las solemnidades de la Virgen María; 4) Una vez al año, en el día que libremente elija cada fiel; y 5) Cuantas veces acudan en devota peregrinación colectiva.

21. El traslado es el rito que acontece periódicamente desde el último cuarto del siglo XX, cada siete años, por el que la Virgen del Rocío es trasladada desde el Santuario del Rocío hasta la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción de Almonte, donde permanece durante nueve meses. PADILLA DÍAZ DE LA SERNA (2007: 134-150). En el segundo año jubilar la Virgen permaneció excepcionalmente dos años más de los previsto inicialmente, como consecuencia de la epidemia del covid-19, que la retuvo en Almonte hasta mayo de 2022.

22. En la selección de homilias del Rocío de monseñor Vilaplana Blasco publicadas están recogidas sus homilias de apertura de los dos años jubilaes. VILAPLANA BLASCO (2020: 107-123).

Y aportar, en lo posible, algunas prácticas pastorales para su renovación y desarrollo evangélico»²³. Estamos en los inicios de una toma de conciencia formal en el episcopado español, y particularmente del sur de España. Un tema que estará muy presente en la Asamblea Sacerdotal Diocesana celebrada en Huelva, en junio de 1979, con motivo del veinticinco aniversario de la fundación de la nueva diócesis.

Este importante documento episcopal tuvo continuidad casi diez años después con el «Catolicismo en el Sur de España. Nuevas consideraciones pastorales (1985). Un documento concebido ya con una vocación pastoral práctica. Antes de que se publicara, el 14 de octubre de 1983, en plena expansión de la devoción rociera, los Obispos del Sur publicaban: «Normas sobre la creación de hermandades del Rocío». Un documento breve, pero en el que se orientaba a los obispos de toda España en el proceso de la erección canónica de las nuevas hermandades rocieras que crecían significativamente más allá de Despeñaperros.

Con todo, la mayor interpelación al clero para atender las hermandades y cofradías se produce en el año 1988 en una valoración colectiva actualizada de los Obispos del Sur de España, a través de una Carta Pastoral que lleva por título: «Las Hermandades y Cofradías». Su proximidad con el documento anterior nos indica la preocupación que suscita este tema y la velocidad con la que crece esta manifestación de piedad en toda Andalucía en aquellas fechas. Una reflexión colectiva en profundidad, que se hacía «al año de la celebración de la Séptima Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos», dedicada a la «vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, y a los veinte años del Concilio Vaticano II». Y también, como consecuencia «del momento de la Iglesia en España, en el espíritu de renovación interior y en el impulso misionero promovido tras la visita apostólica de Juan Pablo II»²⁴.

En este documento firmado el 12 de octubre de 1988 se establecen las bases para ordenar el crecimiento que experimenta la piedad popular en Andalucía en estos momentos, como punto de lanza y de referencia de este movimiento asociativo laical en España. Poco antes de este documento la propia Conferencia Episcopal Española se había pronunciado sobre este asunto a través de: *Documento Pastoral para la Evangelización y Renovación de la Piedad Popular*, elaborado por la Comisión Episcopal de Liturgia y publicado en 1987²⁵.

23. <https://odisur.es/asamblea-de-obispos/el-catolicismo-popular-en-el-sur-de-espaa-documento-de-trabajo-para-la-reflexin-prctica-pastoral/>. Sevilla, octubre de 1975.

24. Hay que tomar en consideración, así mismo, estos otros documentos: *Las Iglesias diocesanas en Andalucía (1980)* y *Algunas exigencias sociales de nuestra fe cristiana (1986)*.

25. Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española. Año V, número 17. Madrid, 1 de enero de 1988, 21-33.

Cabe recordar que este fue el año declarado por el santo padre, san Juan Pablo II, Año Santo Mariano, para preparar la llegada del nuevo milenio, que iba a traer al Rocío, por primera vez, al nuncio de S. S. en España, S. E. R. Mons. Mario Tagliaferri, que presidía la misa de pontifical en el Real del Rocío.

A partir de aquí, y promulgado el nuevo código de derecho canónico en 1981, empiezan a dictarse normas particulares de carácter diocesano para inspirar la ordenación jurídica canónica de las hermandades y cofradías, donde quedan establecidas las bases indispensables que deben inspirar también sus planes pastorales.

Una mención aparte merece para El Rocío, en este recorrido histórico, la clausura de los congresos XVIII Mariano y XI Mariológico en El Rocío, en septiembre de 1992, celebrados en Huelva con motivo del V Centenario del Descubrimiento de América, bajo el lema: «María, Estrella de la Evangelización». Un logro de la curia diocesana de Huelva, encabezada por el Rvdo. D. Juan Mairena Valdayo, que trae hasta El Rocío al legado Pontificio, S. E. R., el cardenal Martínez Somalo, y a un número importante de teólogos, mariólogos, obispos, arzobispos y cardenales, que se hacen presente en este lugar de las marismas almonteñas, frente al Santuario de la Virgen.

Pero, sin duda, es la visita del santo padre, san Juan Pablo II al Santuario del Rocío, el 14 de junio de 1993, el hecho que constituye el máximo refrendo de la Iglesia a la piedad popular del Rocío, con aquella frase improvisada, en la que invitaba a la multitud a que «TODO EL MUNDO —FUERA— ROCIERO». El que invita a todos a hacer del Rocío una escuela de vida cristiana²⁶. Un reconocimiento al Rocío en particular y a la piedad popular en general.

Y después han venido otros documentos pontificios que han tratado parcialmente este tema como *El Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia*, publicado en la Ciudad del Vaticano el año 2002 por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Un texto que ofrece «indicaciones, propuestas y orientaciones, para ayudar y educar, en armonía con la Liturgia, a la variada realidad de la piedad y religiosidad popular» y que «al hacer referencia a tradiciones y circunstancias distintas, como ejercicios de piedad, devociones de diversa índole y naturaleza, el Directorio quiere ofrecer los presupuestos fundamentales, recordar las directrices y presentar sugerencias para una acción pastoral fecunda». El que invita «a los Obispos, con ayuda de sus

26. Es particularmente valiosa la exégesis que el Rvdo. padre Calero de los Ríos nos hace del discurso del santo padre S. S. san Juan Pablo II: «Discurso de S. S. el papa san Juan Pablo II a los rocieros, el 14 de junio de 1993. Comentario del mismo por el Rvdo. Padre Antonio María Calero de los Ríos, SDB» (2023). Bollullos Par del Condado: Hermandad Matriz de Almonte. Colección Pastor Divino; publicado con anterioridad bajo el título «El Rocío visto por Juan Pablo II» en: CALERO DE LOS RÍOS, A. M.ª: «Claro Espejo de la Santa Iglesia. Escritos Marianos». Inspectoría Salesiana María Auxiliadora. Sevilla, 2007. Págs. 507-515).

colaboradores más directos, en especial los rectores de santuarios, establecer normas y dar orientaciones prácticas, teniendo en cuenta las tradiciones locales y las expresiones particulares de religiosidad y piedad popular»²⁷.

En 2023 y con motivo del XXX aniversario del viaje apostólico de S. S. san Juan Pablo II a Sevilla y a Huelva, los Obispos del Sur han vuelto a pronunciarse en una nueva carta pastoral colectiva que lleva el título «*María, estrella de la Evangelización-La fuerza evangelizadora de la Piedad popular. Carta pastoral de los Obispos del Sur de España al cumplirse el 30º aniversario del viaje apostólico de San Juan Pablo II a Sevilla y Huelva*».

En ella se afirma con rotundidad:

Sin duda, uno de los rasgos más característicos de la vida cristiana en las diócesis de Andalucía es la riqueza multiforme de su piedad popular. Sus expresiones acompañan a los fieles a lo largo de su vida terrena, configuran el ritmo de las celebraciones del Año litúrgico y dan forma, incluso, a nuestra geografía, sembrando de devoción a los Misterios de la vida de Cristo, a María Santísima y a los Santos los lugares más emblemáticos de nuestros campos, pueblos y ciudades. Es innegable que la vitalidad de la Iglesia en nuestras diócesis se reconoce en gran medida gracias a las múltiples expresiones de la piedad popular²⁸.

Y entretanto, se han pronunciado también el papa Benedicto XVI, al manifestar:

(La piedad popular) habla desde el «lenguaje del corazón». A través de ella, la fe ha entrado en el corazón de los hombres, formando parte de sus sentimientos, costumbres, sentir y vivir común. Por eso, la piedad popular es un gran patrimonio de la Iglesia²⁹.

Y, así mismo, el santo padre Francisco, al manifestar a los cofrades: «sed vosotros auténticos evangelizadores. Que vuestras iniciativas sean “puentes”, senderos para llevar a Cristo, para caminar con Él»³⁰.

27. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (2002): *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia*. Ciudad del Vaticano. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html

28. OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA: Carta Pastoral: «*María, estrella de la Evangelización- La fuerza evangelizadora de la Piedad popular. Carta pastoral de los Obispos del Sur de España al cumplirse el 30º aniversario del viaje apostólico de San Juan Pablo II a Sevilla y Huelva*». Carta Pastoral «*María, Estrella de la Evangelización. La fuerza evangelizadora de la Piedad popular*» | ODISUR.

29. BENEDICTO XVI: «Carta a los seminaristas». Roma, 18 de octubre de 2010, n. 4.

30. FRANCISCO (2013): *Homilía en la Misa de la Jornada de las cofradías y de la piedad popular de las diócesis de Italia*. Roma, 5 de mayo de 2013, n. 3.

Este año y por este motivo conmemorativo, asiste a la Romería de Pentecostés, el nuncio de S. S. en España Mons. Bernardito Cleopás Auza, que participa en los actos programados, desde el sábado por la tarde, hasta el Lunes de Pentecostés³¹.

3. ALGUNAS PAUTAS PARA LA ELABORACIÓN DE UN PLAN PASTORAL Y SOCIAL PARA NUESTRAS HERMANDADES Y COFRADÍAS

Pero ¿qué realidad de Iglesia tenemos hoy en las hermandades y cofradías, al comienzo del siglo XXI, ahora que la jerarquía refrenda su labor evangélica? ¿En qué medida son instrumentos útiles y eficaces para la misión de evangelizar en medio del mundo? ¿Qué disposición tienen para colaborar con otros activos de la Iglesia que participan de este mismo empeño? ¿En qué suman y en qué restan?

¿En realidad, habría que preguntarse si las hermandades se sienten misioneras, o si esa labor se sigue atribuyendo solo a los que trabajan en el tercer mundo, o a las personas de vida consagrada y a los catequistas que trabajan en el nuestro?

Nuestra tierra hace mucho tiempo que se convirtió en una Tierra de Misión. Es fácil encontrar en nuestras sociedades a muchas personas que no conocen a Dios, incluso bautizados que son paganos en su mentalidad y comportamientos. Y devotos de los titulares de nuestras hermandades que no reconocen la misión de la Iglesia y que participan muy parcial o puntualmente de su vida. Sabemos de los déficits, pero también de las oportunidades que nos brindan. Poco, o algo, es mucho en los tiempos que corren.

La respuesta tiene que ser afirmativa, como ya nos propuso el Decreto Ad Gentes del Concilio Vaticano II, en varios apartados y, entre otros, en este: «la Iglesia es toda ella misionera y la obra de la evangelización es deber fundamental del Pueblo de Dios» (AG, n. 35) . Las hermandades también. A las que se nos confía la misión de anunciar al mundo el mensaje del Evangelio.

31. Con este motivo se bendice un retrato del santo padre, san Juan Pablo II, obra de Raúl Berzosa, para el Santuario del Rocío La idea es que este lienzo pueda servir para darle visibilidad y celebrar su fiesta litúrgica y el aniversario anual de su visita al Santuario del Rocío.

Antes, en 2015, se había bendecido un lienzo de gran formato del santo padre a las plantas de la Virgen, para la nave central del Santuario del Rocío, realizado por el pintor Juan Manuel Núñez. Y en 2018 se recibió una reliquia de primer grado, entregada a través del padre Salvador Aguilera López, por el cardenal Stanisław Dziwisz, arzobispo emérito de Cracovia y secretario personal del pontífice.

3.1. Conocer y participar en la elaboración de los marcos generales de orientación y actuación

En primer lugar, es necesario conocer los marcos generales de orientación y actuación a todos los niveles, pero especialmente a nivel diocesano. El último documento es *Orientaciones Pastorales Diocesanas (2022-2027)*, aprobado en el caso de Huelva, el pasado día 4 de octubre de 2022. Un documento que se formula para orientar los planes pastorales de la vida consagrada, parroquias y de los movimientos y asociaciones de fieles. Es decir, de las hermandades también. En este plan para Huelva y en su primera línea de trabajo rubricada de este modo: «acrecentar la responsabilidad misionera», hay un punto explícitamente dedicado a la piedad popular, dirigido a todos los agentes de pastoral y particularmente al clero. Unos planes periódicos que suelen tener un desarrollo anual o bianual³². Y en especial, el Estatuto Marco de las Hermandades y Cofradías, que para la Diócesis de Huelva se ha actualizado en noviembre de 2019³³.

En este sentido hay un evidente déficit de las hermandades en la participación, el conocimiento y seguimiento de los marcos generales de orientación pastoral de las diócesis a las que pertenecemos, que dejan de ser de este modo útiles, en una responsabilidad compartida por todos. Una oportunidad para concertar estrategias y amplificarlas en el marco particular, según la naturaleza e idiosincrasia de cada hermandad para asumirlas y ponerlas en práctica.

3.2. Comunión eclesial

Sin comunión, nuestro testimonio no es creíble. Las hermandades debemos ser una fuente de comunión eclesial a nivel local, entre hermandades, y a otros niveles de la Iglesia. Hacia fuera, pero empezando desde dentro, para que pueda proyectarse al exterior.

A tal fin, se hace muy necesaria una comunión más intensa entre la jerarquía y las hermandades y el resto de los carismas que interactúan en nuestra sociedad y en nuestra diócesis. Basada, como siempre, en el respeto y en la búsqueda compartida del bien común. Una acción concertada y coordinada para mejorar la eficacia y la eficiencia de los esfuerzos limitados desplegados para sumar y multiplicar los resultados de nuestro trabajo.

32. Un ejemplo sería: GÓMEZ SIERRA (2024).

33. <https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=https%3A%2F%2Fdiocesidehuelva.es%2Fwp-content%2Fuploads%2F2022%2F05%2FEstatuto-Marco-Hermandades-REFORM-DIC19-1.doc&wdOrigin=BROWSELINK>

Es importante estar y participar en los consejos pastorales y de hermandades constituidos. Y ante la escasez de medios humanos formados, especialmente sacerdotes, unir fuerzas y programar iniciativas conjuntas.

3.3. Comunidad evangelizada que evangeliza

En tercer lugar, la piedad popular sin la formación convierte a nuestras hermandades en un barco a la deriva en los tiempos que corren, fáciles de manipular y de manejar por cualesquiera fuerzas externas. Es un fin primordial, recogido en las reglas de nuestras hermandades, pero que no es fácil implementar y desarrollar en el momento presente, sabiendo que, para evangelizar, primero hay que estar evangelizados, como condición previa necesaria.

3.3.1. Dedicar más tiempo y esfuerzo a la formación y a generar experiencias de fe a nuestros hermanos

El contexto en el que desenvuelven su vida las hermandades es un contexto hostil, en muchos sentidos:

- El entorno cultural general de Occidente que promueve y fomenta el hombre líquido, que nos describió el sociólogo y filósofo polaco, Zygmunt Bauman, y el relativismo ideológico nos invita a no cultivar la formación del espíritu. Por tanto, el punto de partida en este apartado es remar contracorriente.
- A ello debemos sumar la acumulación de asuntos de carácter patrimonial, administrativos y de relaciones protocolarias religiosas y civiles, cada vez más amplios y complejos que deben afrontar las juntas de gobierno de nuestras hermandades. Y la falta de inquietud generalizada por la formación espiritual de los propios oficiales, absorbidos por otros asuntos, y de los mismos hermanos que manifiestan escasa o nula inquietud e interés en este apartado fundamental.
- Y, al mismo tiempo, las limitaciones temporales de los directores espirituales de nuestras hermandades, desbordados habitualmente con un sinnúmero de obligaciones pastorales, administrativas y de culto que les deja escaso margen para plantear o hacer seguimiento de planes de formación.

Este cúmulo de factores alineados en la misma dirección han debilitado esta obligación de las hermandades con sus hermanos. En este sentido, creo, que debemos recordar que:

- La formación no es solo formación histórica. A menudo, es la única formación que se presta a los hermanos. Una formación necesaria que ayuda a entender y a proyectar la vida de la hermandad, pero que no es suficiente.

- Hay que seguir buscando nuevos mecanismos de formación adaptados a la realidad actual, flexibles en sus formatos de ejecución y desarrollo en el tiempo y en el espacio. En este sentido, aunque no sea el medio ideal, los medios técnicos permiten programas que pueden combinar la formación presencial indispensable, y la formación *online*.
- Dentro de esos nuevos mecanismos hay que buscar la realización de actividades que comporten experiencias de formación, dentro y fuera del contexto en el que nos movemos habitualmente: retiros espirituales, encuentros con otros grupos o carismas de nuestra parroquia o de fuera de ella.
- A la hora de elegir a los representantes de las hermandades en sus juntas de gobiernos, es importante que la formación sea un requisito que valorar y que tener en cuenta. Especialmente en las responsabilidades más relevantes y visibles. Pues, de donde no hay, dice el refrán popular, no se puede sacar.

3.3.2. Dedicar más esfuerzo a producir publicaciones de formación espiritual e histórica y no solo publicaciones laudatorias del equipo que gobierna la hermandad

Las hermandades tienen capacidad para producir publicaciones. Son habituales los boletines periódicos, otras publicaciones y la presencia en las redes sociales. En este ámbito que promueven las hermandades se dedica poco esfuerzo a producir publicaciones que puedan tener una utilidad para la formación espiritual de sus hermanos³⁴. Bien reproduciendo documentos eclesiales o de autor, de interés para los hermanos, o bien generando documentos propios que contribuyan a su formación.

3.3.3. Cuidar las publicaciones en nuestras redes sociales

La comunicación a través de las redes sociales es hoy una vía obligada y necesaria para las hermandades y cofradías, que puede ser un instrumento también para la formación, pero no basta con saber manejar las utilidades y herramientas que nos ofrecen estas poderosas herramientas de comunicación social.

- Planificar. Como en cualquier actividad humana, para que las cosas salgan bien, es necesario que haya un orden mínimamente establecido de prioridades y de publicaciones, teniendo en cuenta el calendario litúrgico y las

34. Ponemos de relieve en este apartado la colección de publicaciones Pastor Divino (libros de espiritualidad de bolsillo), que viene promoviendo la Hermandad Matriz de Almonte desde el año 2011, formada actualmente por siete títulos.

referencias históricas de la hermandad; así como, su programa formativo, de cultos, etc.

- Cuidar las publicaciones en redes sociales. La elección de las imágenes, de los vídeos, de las composiciones gráficas. Pero, sobre todo, de los textos elaborados propios o prestados apropiados.
- Dotarlas, en la medida de lo posible, de un sentido catequético.

3.3.4. La admisión de nuevos hermanos. El proceso y el rito

Una de las mejoras que deben afrontar nuestras hermandades en este momento es la admisión de los nuevos hermanos, donde las exigencias son mínimas, cuando es una práctica muy extendida que la jura de hermanos; es decir, el acto jurídico y el rito de ingreso en la hermandad es requisito suficiente y habilitante para formar parte de ella. A partir de aquí, las obligaciones se diluyen, adquiriéndose todos los derechos al gusto. No existe un filtrado mínimamente riguroso de los que en ellas se integran como cuerpo social de las mismas.

La hermandad se puede convertir así, para muchos, en un caprichoso instrumento para la consecución de objetivos espurios puramente terrenales, como pueda ser el cumplimiento social, e incluso puntuales u ocasionales, como pueda ser un simple proceso electoral, a iniciativa propia o, incluso, de terceros.

Ello tiene su correlato en el criterio equivocado de las hermandades, imbuido de la cultura actual, que valoran lo cuantitativo sobre lo cualitativo.

No se trata ni de impedir, ni de dificultar los procesos de admisión de hermanos, pero sí de repensarlos y de darle un mayor contenido formativo para que sea un acto que comporte una aceptación más consciente de las obligaciones que entrañan la pertenencia a una hermandad. Es verdad que habría que considerar factores como la edad de los candidatos, que exigirían una modulación de ese proceso y de sus exigencias.

También la preparación y el acto mismo de la admisión de hermanos merecen una reconsideración.

3.4. El culto a Dios a través de los titulares

En cuarto lugar, el culto a Dios y a sus titulares es el sostén de la fe en nuestras hermandades. Nuestros titulares son un medio para llegar; y nuestras prácticas religiosas también, a lo esencial, el culto a Dios. Y pueden y deben ser una invitación para adquirir otros compromisos para despertar el deseo a la formación y a la caridad.

- Orientación correcta y ordenada de las celebraciones que deben tender hacia la liturgia de la Iglesia, con la Eucaristía como fuente y culmen,

sabiendo que la finalidad del culto es siempre la adoración a Jesucristo. Tanto la veneración a María, Madre de Dios, como a los santos deben llevar al pueblo a este centro neurálgico de la fe.

- Hacer las celebraciones de culto lo más participadas posibles por los miembros de la Hermandad.

A menudo son víctima de la celeridad con la que muchas veces afrontamos también este momento fundamental de la vida de nuestra hermandad. A tal objeto, es necesario que las hermandades cuenten con un grupo de liturgia que prepare estas celebraciones, module los textos, según el momento y la liturgia del día.

- Cuidar gestos y ritos en todo lo concerniente a lo sagrado. En los momentos y en los lugares señalados.
- Cuidado con la banalización de los lugares de culto.

Hay un peligro, cada vez más serio, de que se utilicen los lugares de culto para otros objetos que no siempre cumplen con el respeto a lo Sagrado. Esto que es preocupación de la Iglesia y su estamento eclesial tiene que ser también una preocupación de las hermandades.

- Participar en los momentos importantes del calendario litúrgico, no solo en el calendario de cultos de nuestra hermandad.
- En los nuevos centros de peregrinación del siglo XXI, como es el Santuario del Rocío, es necesario cuidar las condiciones ambientales del templo para que prevalezca un clima adecuado de oración y de encuentro con la Virgen y el Pastor Divino del Rocío. Dentro y, hasta donde sea posible, en su entorno próximo.

3.5. La caridad, expresión del sentido trascendente de hermandad

En cuarto lugar, la caridad, pero no solo manifestada en lo material. Quizás sea este el ámbito en el que mejor se mueven y desenvuelven las hermandades, con carácter general. En el compromiso con los más necesitados. Son las grandes aliadas de las Cáritas locales, de los bancos de alimentos y de otras organizaciones. Pero siempre hay márgenes para la mejora.

- Priorizar en nuestras alianzas puntuales o permanentes a las entidades caritativas de la Iglesia, particularmente Cáritas diocesana.
- Elegir correctamente la terminología y el sentido último de este esfuerzo que hacemos también para evangelizar y llevar el alimento necesario del espíritu, junto al alimento material.
- Incorporar a nuestra línea de acción iniciativas que faciliten los instrumentos para que los que necesitan nuestra ayuda tengan capacidades para

convertir en puntual estas situaciones de necesidad, adquiriendo habilidades para superarlas y erradicarlas

- Hay experiencias espirituales de caridad, en esta sociedad en la que tantas personas padecen el mal de la soledad. Propiciar experiencias de este tipo también ayudan a crecer en el amor al prójimo.

4. OTRAS PAUTAS QUE TENER EN CUENTA. NUEVAS LÍNEAS DE ACCIÓN Y ACTUACIÓN

El cuidado de la casa común del padre. La hermandades y cofradías tienen que tener hoy un sentido solidario, observador y reparador del medioambiente. No porque lo propugnen determinadas ideologías políticas que lo utilizan como armas, de confrontación, sino porque es una obligación de todos los bautizados, como nos ha puesto de manifiesto el santo padre Francisco en la Encíclica *Laudato si'*³⁵: cuidar la casa común del padre. Contribuir a hacerla habitable, no solo en nuestro entorno, sino donde podamos influir, aunque sea mínimamente, con nuestro testimonio.

Esta obligación ética y moral es aún más exigible para las hermandades que celebran sus cultos y fiestas en el medio natural. Especialmente para las hermandades de Nuestra Señora del Rocío.

La integración de los migrantes. Es una realidad, cada vez, más significativa. En nuestra sociedad. La búsqueda de oportunidades de promoción humana y social de personas que vienen de países etiquetados como, del Tercer Mundo, que tiene mucho que ver con la situación geográfica de España, como puerta de entrada de Europa para el continente africano, con un peso muy importante de la inmigración ilegal.

No es un fenómeno nuevo, pero su llegada es masiva en estos momentos, y necesaria, a la vez, para atender muchos ámbitos de nuestras sociedades desarrolladas. Sobre todo, en el medio rural, donde el crecimiento demográfico de estos migrantes no para de crecer, establecidos ya, en muchos casos en primera y segunda generación, con visos de permanecer. Es un reto para las hermandades encontrar espacios para estos hermanos nuestros. Sobre todo, los que por su cultura no son excluyentes y muestran una cierta voluntad y capacidad de adaptación. Ellos son, en gran modo, el futuro de nuestros pueblos y

35. FRANCISCO (2019, enero): Encíclica *Laudato Si'*. Bollulllos Par del Condado: Hermandad Matriz de Nuestra Señora del Rocío de Almonte. En colección Pastor Divino. La obra, editada con motivo de los cincuenta años de la Fundación del Espacio Natural de Doñana (1969-2019) cuenta con una introducción de Juan Carlos García Rubio y Vicente Jesús Fernández Mora.

de nuestra sociedad. El papa Francisco también nos ha invitado a acogerlos en la Encíclica *Fratelli Tutti*, firmada el 3 de octubre de 2020.

La integración de los jóvenes. Entre los retos permanentes, pero, más aún, de presente de nuestras hermandades, en una sociedad que muestra un enorme desequilibrio demográfico, con un envejecimiento acelerado de la población, con un descenso muy acusado de la natalidad, es la incorporación de los jóvenes a su vida, que son, más que nunca, su futuro inmediato.

Jóvenes que han perdido en muchos casos las referencias familiares, por el desorden que viven muchas familias, o por la falta de convivencia directa con los abuelos, fuentes de transmisión de la fe en épocas recientes. Hay que brindarles espacios de realización de sus juveniles aspiraciones en nuestras hermandades y cofradías, de formación, de acompañamiento y de realización personal.

Y jóvenes que necesitan sobre un plan de trabajo, experiencias compartidas de fe.

La integración de la tercera edad. El aumento de la esperanza de vida nos sitúa ante el reto de una tercera edad más activa y participativa, con limitaciones, pero con capacidades para participar en la vida de la hermandad, a la que debemos buscar espacios para que puedan seguir participando en ellas. Con más medios materiales que nunca, y menos afecto y atención familiar que en otros momentos de la historia reciente.

5. FORMAMOS PARTE DE LA IGLESIA

Como resumen de este análisis de la piedad popular, establecemos una serie de conclusiones³⁶.

- La primera es que la piedad popular es importante para la Iglesia. No es un «cristianismo marginal, de segunda división», ni una búsqueda de Dios por parte de «gente iletrada que no sabe de teología», sino que es la piedad del Pueblo de Dios, que tiene su espiritualidad y sus modos de relacionarse con Dios. Un espacio que nos habla permanentemente de las cosas del Redentor, al que la Iglesia ha categorizado como «religiosidad popular», «religión del pueblo» o «piedad popular». Un hecho incontestable y a la vez un reto para todos.
- La segunda es que la piedad popular es dinámica, está viva, no es una «cultura» estática, ni anquilosada. Evoluciona con la sociedad, no es privativa de ningún estamento social, y consiste en un conjunto de actitudes que el pueblo de Dios desarrolla en torno a determinadas devociones

36. RODRÍGUEZ REDONDO (2023) y CALERO DE LOS RÍOS (2002).

- cristológicas y marianas fundamentalmente, en distintas situaciones existenciales y desafíos de cada época. Son un don y una riqueza para la Iglesia.
- La tercera es que la piedad popular tiene el valor de la encarnación de la obra de Dios. Dios se encarna de nuevo en la historia a través de sus titulares, de nuestras hermandades y de sus cofrades. Su relación con la divinidad es concreta, personal, con rasgos y rostro propio. Engendra actitudes interiores que no se observan en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego de lo material, aceptación de los demás, devoción y fraternidad.
 - La cuarta es que las actitudes fundamentales ante la piedad popular por parte de todos los agentes implicados es reconocerla, alentarla y fortalecer sus debilidades, potenciando sus fortalezas. Pero hay también que educarla para evitar todos los peligros que se ciernen sobre ella, internos y externos: deformaciones de la religión, reducción a una simple expresión cultural; e incluso, en situaciones extremas, la formación de sectas o el fomento de supersticiones.
 - La quinta es que las hermandades debemos avanzar en la clave de la sinodalidad. La idea de que el hecho de formar parte de la Iglesia nos obliga a caminar juntos con el resto de los miembros que la forman, escuchando lo que Dios tiene que decir a su pueblo, a través de la acción renovada del Espíritu Santo. Una misión trascendente que también nos envía a perseguir nuestra misión como un testimonio profético que abraza a toda la familia de la humanidad, tal y como nos ha pedido el papa Francisco.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ GASTÓN, R. (1976): *La religión del pueblo*. Sevilla: BAC Popular
- ÁLVAREZ GASTÓN, R. (1981): *Devoción de un pueblo. Las raíces del Rocío*. Huelva: Talleres Gráficos Alonso.
- BERRÍOS, F. (2014): «La liturgia en el Concilio Vaticano II: bases, repercusiones y desafíos de una reforma». *Teología y vida*, 55, 3, 517-548.
- CALERO DE LOS RÍOS, A. M. (2002): *Somos iglesia*. Madrid: CCS.
- GÓMEZ SIERRA, S. (2024, julio): Carta pastoral «Reavivar nuestra Esperanza» y Programación Diocesana para el Curso 2024-25. Huelva: Diócesis de Huelva.
- PADILLA DÍAZ DE LA SERNA, S. (2007): *Rocío, la explosión de la gran devoción del sur en el siglo XX*. Córdoba: Almuzara, 407-414.
- PELLITERO, R. (2015): «La identidad de los cristianos laicos a la luz del Concilio Vaticano II». *Scripta theologica*, 47, 483-506.
- RODRÍGUEZ REDONDO, M. J. (2023, 16 de marzo): «Piedad Popular, expresión de la vida de la Iglesia». Aula Virtual de Formación de la Diócesis de Huelva.
- VILAPLANA BLASCO, J. Mons. (2020): *Rocío, Reina y Madre. Muéstranos a Jesús*. Bollulllos Par del Condado: Hermandad Matriz de Nuestra Señora del Rocío. Colección Pastor Divino del Rocío (libros de espiritualidad), 107-123.

El reformismo ilustrado ante la dimensión pastoral y social de las cofradías

Enlightenment Reformism with Regard to the Pastoral and Social Dimension of the Confraternities

DRA. D^a. MILAGROSA ROMERO SAMPER
Universidad San Pablo-CEU

1. LAS BASES DE LA REFORMA Y LA FORMACIÓN DEL EXPEDIENTE GENERAL DE COFRADÍAS

La reforma de las hermandades y cofradías, emprendida en España durante el reinado de Carlos III, tiene lugar dentro de un doble marco. Primero, el de la política regalista propia de la monarquía española y, segundo, el de un amplio y complejo reformismo borbónico, tendente a conseguir, en términos de la época, la «felicidad de la nación», y su «prosperidad», lo cual solo podía obtenerse mediante un reforzamiento del poder real («todo para el pueblo, pero sin el pueblo»). Por ello la reforma de las cofradías está estrechamente ligada a otras medidas, como la creación de un sistema de beneficencia pública, la reforma de los gremios, el comienzo del proceso desamortizador, la reforma de los espectáculos y de las fiestas populares, la lucha contra las vanas creencias y la prohibición de rituales y costumbres en el ámbito religioso o, por continuar en este, la reforma de la predicación y el potenciamiento de la parroquia como centro de la vida religiosa.

Resumiendo los argumentos que repetirán una y otra vez Campomanes, Aranda y otras instancias implicadas en la reforma, como Vicente Paíno y Hurtado, procurador general interino del Reino, o Blas de Hinojosa, alcalde del cuartel de Palacio, desde el punto de vista político, las cofradías fomentaban el espíritu de *cuervo* y división, oponiéndose a la deseable unidad de la

nación bajo el monarca, aparte de escapar a su jurisdicción, algo inadmisibles desde los supuestos regalistas. Desde el punto de vista económico, los gastos de las cofradías eran excesivos, y las cuotas a que se obligaban sus miembros, especialmente los mayordomos y hermanos mayores, les conducían a la ruina. Además, la proliferación de días festivos hurtaba días de trabajo y no contribuían precisamente al fomento de la laboriosidad y la riqueza nacional. Capítulo aparte merecían, para Campomanes, los privilegios de los gremios, que intentaba abolir, así como el patrimonio de las cofradías (gremiales y de caridad, sobre todo), que también se encontraban en su punto de mira desamortizador. La crítica alcanzaba también el terreno de los factores culturales y religiosos: en las prácticas de las cofradías había mucha superstición, profanidad, abuso y poca piedad verdadera. Además, organizaban los actos de culto de forma independiente de la parroquia, cuando esta debía ser, según el Concilio de Trento (argumentaban) el centro de toda la vida religiosa y espiritual¹.

La reforma borbónica, en efecto, no carecía de antecedentes, que se remontan a la época tridentina. Pero iba más allá de la planteada por san Carlos Borromeo en su diócesis, aunque su objetivo de homogeneizar las congregaciones del Santísimo Sacramento y Compañías de la Caridad y extenderlas a todas las parroquias coincidieran en parte con los planteamientos de los reformadores ilustrados². Solo que estos, como se ha dicho, no aspiraban tan solo a la recristianización y purificación de la práctica religiosa. Como solía suceder, un caso particular atrajo la atención de Campomanes, y desencadenó el proceso de reforma. En 1763 un pleito interno en el gremio de sastres puso de relieve el espinoso tema de la jurisdicción, tocando así la sensibilidad regalista del fiscal del Consejo de Castilla. Se expusieron ya las críticas que serían habituales y se planteó la necesidad de una reforma, comenzando por las cofradías de Madrid, que presentaron una tenaz resistencia a entregar sus ordenanzas para someterlas a revisión.

La cosa quedó ahí, hasta que en 1768 una representación del obispo de Ciudad Rodrigo sobre los abusos más frecuentes en su diócesis avivó el fuego reformador³. En una pirueta típica de la mentalidad regalista, un obispo toma

1. Véase un desglose de los factores políticos, económicos, sociales, culturales y religiosos que intervienen en la reforma en ROMERO SAMPER (1991).

2. Otra iniciativa paralela fue la del obispo Giberti en Verona. PULLAN (1998: 97) y sobre todo ZARDIN (1981: 24-25); ZARDIN (1987: 114) y ZARDIN (1982). Para un estudio comparativo del caso español con otras reformas emprendidas en Europa: ROMERO SAMPER (1998: 469-570).

3. AHN, Consejos, leg. 7090-7091, Corte 1768. *Estado general sobre estincion y arreglo de las cofradías erigidas en las provincias y diócesis del reyno*. Comprende, aparte de la carta del obispo (fecha el 8 de junio de 1768), un primer dictamen del señor fiscal sobre las cofradías del obispado de Ciudad Rodrigo, y el modo de arreglar las demás (Madrid, 22 de febrero de 1768), así como el borrador de la circular enviada a los obispos.

la iniciativa y se dirige al poder civil, que aprovecha para tomar cartas en el asunto. En fases sucesivas de la reforma, el Consejo solicitará el parecer de los preladados, pero se reservará de forma absoluta la capacidad de intervenir, lo que motivará las protestas de los obispos⁴. En 1770 se envió una circular a los intendentes y corregidores, ordenándoles elaborar un informe sobre el número de cofradías, hermandades y gremios de su jurisdicción, situación legal, número de festividades que celebraban, gastos e ingresos. La mayoría de las respuestas a esta gran encuesta llegaron entre 1770 y 1771, formando 16 gruesos legajos⁵. En 1773 el conde de Aranda elaboró un resumen general, incluyendo una clasificación de las hermandades y proponiendo la aplicación de sus bienes a fines benéficos. El proceso culminó en 1783 con la real resolución de 9 de julio sobre reforma, extinción y arreglo de cofradías, publicada en 1784. Conforme a lo esbozado por Aranda, se distinguía entre cofradías gremiales (a extinguir, reemplazándose por montepíos), hermandades sin autorización civil ni eclesiástica (también a extinguir, como las que contaban con la sola aprobación eclesiástica), y con ambas autorizaciones. Solo estas y las sacramentales podrían subsistir, tras enviar sus ordenanzas al Consejo y reformar los puntos que se les indicasen. Los bienes de las hermandades extinguidas debían aplicarse a las Diputaciones de caridad que se fundarían en cada provincia. El proceso continuó con la acostumbrada lentitud y acompañado de las típicas protestas, prolongándose hasta los primeros años del siglo XIX, y extendiéndose también a otros rincones de la monarquía hispana, como México, donde la iniciativa partió también de los propios obispos, a partir del III Concilio Mexicano de 1771⁶. Uno de los efectos de la reforma fue la fusión de cofradías, patente en el título compuesto o en la denominación de archicofradías de muchas hermandades actuales.

2. LOS ASPECTOS SOCIALES DE LAS COFRADÍAS Y EL REFORMISMO SOCIAL Y ECONÓMICO

Como se ve en la Real Resolución de 1783 y en las medidas desamortizadoras que contemplaba, la reforma de las cofradías estaba íntimamente ligada a la creación de un sistema público de asistencia que tardaría bastante en hacerse

4. Los obispos que informaron fueron los de Ciudad Rodrigo, Tarragona, Zaragoza, Sevilla, Granada, Burgos, Plasencia y Teruel. ROMERO SAMPER (1998: 620-720).

5. ROMERO SAMPER (1988: 205-234). Llama la atención la parquedad de las respuestas referentes a las cofradías andaluzas y, en particular, sevillanas, que casi cabría considerar como «ocultamiento de datos».

6. CARBAJAL LÓPEZ (2015: 176-180). Como era de esperar, el asistente real, Antonio Joaquín de Rivadeneira, se opuso al derecho de los obispos a expedir licencias para las cofradías e incluso a visitar a las que no estuvieran fundadas con licencia real.

realidad. Lo que interesa aquí es revisar la labor social desarrollada por los diferentes tipos de hermandades, así como las críticas vertidas por los reformadores. Por labor social entendemos aquí tanto la de tipo asistencial, dirigida a los propios miembros de la hermandad como a otros sectores sociales necesitados, como a la sociabilidad propiamente dicha.

Empezando por la función asistencial, era una de las señas de identidad de las hermandades gremiales. Para Campomanes eran lo mismo que gremios y, por lo tanto, estaban en su punto de mira. En realidad, algunos ensayos de los años anteriores podían apuntar en la misma dirección de sustituir las hermandades de socorro de carácter gremial por otras entidades supuestamente más eficientes. Tal fue el caso de la creación de montepíos o montes de piedad ligados a determinadas profesiones, como el de escribanos y notarios de Madrid, que fue el primero en su género en 1763. Muchas cofradías, ante la «amenaza» de la reforma, intentaron acogerse a esta fórmula, solicitando la erección de un montepío, lo que producía mayor proliferación aún de instituciones⁷. Por otra parte, una de las consecuencias del motín de Esquilache fue la creación de las Juntas de caridad y Diputaciones de barrio, con el fin de socorrer a los jornaleros desocupados y enfermos que estuvieran oficialmente inscritos. Pero si las juntas pretendían sustituir a las cofradías, no faltó quien intentara disfrazar a las cofradías de juntas, conservando las funciones religiosas para vencer las resistencias a la implantación de la nueva institución y «salvar los trastos» en la medida de lo posible. Tal era la opinión del prior de Uclés, don Antonio Tavira, en 1790:

El gobierno hace tiempo ya que está inclinado a las Juntas de caridad y las promueve y fomenta. Como en algún modo es menester contemporizar con la inclinación de los pueblos para sacar mejor partido, pudieran estas Juntas erigirse en cofradías y que en cada población hubiese una, extinguiendo todas las otras y aplicando a ella sus caudales y aun los de todas o las más obras pías, y formando unas bien meditadas constituciones uniformes para todo el reino. En ellas se comprendería como primer objeto el del culto divino y algunos ejercicios piadosos en los días de mayor solemnidad, precisamente en las parroquias y bajo la dirección de los curas [...]. Supuesto lo perteneciente a la piedad y al mayor fomento de la verdadera y sólida devoción, toda la ocupación de los cofrades habría de ser en obra de caridad⁸.

7. Tal es el caso de la Hermandad de San Cosme y San Damián, de cirujanos y sangradores. en 1779, o de la Archicofradía de San Luis rey de Francia en 1780. AHN, Consejos, legajos 721 y 733. En ROMERO SAMPER (1998: 284).

8. TAVIRA (1790): *Informe sobre las casas de expósitos que hay en el distrito del priorato de Uclés (31 de marzo de 1790)*, en SAUGNIEUX (1986: 150-151). El mismo Tavira, ya obispo de Canarias, estableció en Tenerife una hermandad de caridad a la que indistintamente llama «junta».

La idea de Tavira, por lo demás muy en la línea de lo propuesto por san Carlos Borromeo, hace sospechar que las cofradías gremiales seguían funcionando y gozaban de popularidad pese a todas las críticas, especialmente las de Campomanes, partidario de su inmediata extinción, aunque contaran con la aprobación real⁹. Sin embargo, algunos miembros de la Sala, en 1772, es decir, cuando ya se habían creado los montepíos y las juntas de caridad, se atrevían a contestar al fiscal que las hermandades, juntas o cofradías de artesanos y oficiales, es decir, las cofradías gremiales, eran «convenientes sino precisas, a la perfección de las Artes, a la feé del comercio a el buen orden, y armonía del Estado¹⁰». Algo parecido opinaba el corregidor de Valencia, muy en consonancia con un movimiento de apoyo a los gremios que tuvo especial fuerza en los antiguos reinos de la corona de Aragón, y especialmente en Cataluña, cuyas corporaciones fueron propuestas como modelo de organización económica, social y política por autores como Romá Rosell y Campmany. El corregidor de Valencia era partidario de proteger los gremios y hermandades gremiales, proponiendo que dispusieran de una casa con el nombre del correspondiente oficio, dotada de un oratorio y varias salas para sus actividades¹¹.

Lo habitual era que la asistencia de las cofradías (gremiales o no) se centrara en la asistencia a los hermanos, que pagaban una cuota que cubría la asistencia médica y gastos de botica y de manutención de la familia en caso de enfermedad, aparte del funeral en caso de fallecimiento. Pero había otras formas de asistencia más originales, como las que señalaba el corregidor de Duroca. Los hermanos pagaban sus cuotas en especie, que servían después para las «sementeras de los labradores pobres»¹².

Frente a este aspecto asistencial considerado «útil», aunque se aspirase a sustituirlo por otro sistema, las hermandades desplegaban una actividad social que estaba lejos de ser bien vista por los reformadores. Los festejos de las cofradías no solo eran profanos, sino irracionales: «¿Qué diremos si los tales regocijos se acompañan de embriagueces, disoluciones, Escandalos y toda suerte de abominaciones indignas del nombre Christiano y ajenas a toda razón?»¹³,

9. AHN, Consejos, leg. 361-362. *Autos de la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad*, ff. 89r-89v. Madrid, 1763, junio 27. El Fiscal al Secretario de Gobierno. En ROMERO SAMPER (1988: 76).

10. AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Expediente sobre aprobación de ordenanzas de Nuestra Señora de la Concepción, parroquia de san Miguel, Madrid, 1772, octubre 31. Informe de la Sala al Fiscal. En ROMERO SAMPER (1991: 77).

11. AHN, Consejos, leg. 7104-7105. *Valencia. Estado de las cofradías, congregaciones y Hermandades de la Ciudad de Valencia y Pueblos de su Partido*. Valencia, 1771, agosto 16. El corregidor Diego Navarro Gómez al Conde de Aranda. En ROMERO SAMPER (1991: 81).

12. ROMERO SAMPER (1991: 83-85).

13. AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Pains y Hurtado...*, f. 205v. En ROMERO SAMPER (1998: 413).

exclamaba indignado don Vicente Paíno y Hurtado. Efectivamente, una de las costumbres más criticadas de las cofradías eran las denominadas «comilonas», no solo porque se considerase irreverente festejar una solemnidad religiosa de manera tan profana, sino porque era *irracional*. Campomanes escribía a su paisano Feijoo sobre esta costumbre:

Por San Roque y otros santos van en muchos pueblos a comer todos al campo lo que llaman Cofradías: esto en sí no es malo; pero que sea en un día de un santo señalado, algo huele a superstición, váyase cada uno con su familia al campo el día que le plazca; no mire qué santo es, sino si el día está, o no de lluvia; pues el comer nada tiene que ver con los santos: es cosa rara que las mayores festividades han de ser profanadas por el torpe vulgo, que para sus vicios se cubre con capa de religión¹⁴.

Cabe preguntarse cómo celebraba el adusto fiscal las mayores festividades religiosas (como la Navidad) o incluso los días señalados para su familia. Feijoo sin embargo, era mucho más comprensivo con lo que consideraba una honesta diversión, ya que (y en eso andaba mucho más certero que el fiscal) «la modesta alegría» se puede decir que es parte del culto: «los que solo predicán una devoción o toda asperezas o toda melindres, no logran otra cosa que desviar los ánimos de aquello mismo a que quieren atraerlas»¹⁵. Otro aspecto negativo de las comidas y refrescos (de los que disfrutaba el propio rey cuando asistía desde un balcón de la Plaza Mayor de Madrid a la procesión del Corpus) era que suponían un dispendio. Todo dependía de los medios de la cofradía, puesto que si en la Hermandad de la Vall de Jesús, de Valencia, los festejos se prolongaban una semana y requerían los servicios de un cocinero y un pastelero, que elaboraban un menú especificado en los capítulos de la hermandad¹⁶, en la villa salmantina de San Felices de los Gallegos los aldeanos se contentaban con la «frugalidad pastoril de una olla podrida, y quatro tragos». Otra cosa eran los banquetes funerales, muy extendidos en Cataluña y considerados de mal gusto, dadas las circunstancias de las familias. A esta costumbre se refería Benedicto XIV, refiriéndose también a los convites que se ofrecían a los curas, restando dinero a los sufragios debidos a las ánimas¹⁷.

Otro aspecto de la sociabilidad de las cofradías que ha sido puesto en valor por los historiadores no merecía sin embargo la simpatía de los ilustrados.

14. Archivo de Campomanes, 23-23. Madrid, 1750, marzo. Campomanes a Feijoo. En ROMERO SAMPER (1998: 414).

15. FEIJOO (1961: 56).

16. También se especificaban los salarios de los cocineros. El menú de los martes consistía, por ejemplo, en dos primeros platos, uno de hojaldre, sopa cubierta y olla con gallinas. ROMERO SAMPER (1998: 415).

17. BENEDICTO XIV (1769: 379).

Para Olavide, eran «cuerpos», separados y aun contrapuestos entre sí, que atentaban contra la deseable unidad de la monarquía¹⁸. Por poner dos ejemplos, reforzaban la identidad social (en el caso de los oficios) y territorial, especialmente para los que vivían desplazados de su patria grande o chica y se afiliaban a las congregaciones «de naturales». El conde de Aranda, que por lo demás encabezaba el llamado «partido aragonés», era especialmente duro al respecto: «las Congregaciones de Naturales, y las Provinciales que se llaman Nacionales sostienen un espíritu de Partido, y conservan una Memoria que no conviene, donde solo ha de haber un Rey, una Ley y una Grey, y son fanáticas en dispendios, ostentacion y parcialidad»¹⁹. Quizá la «memoria» que no convenía recordar era la de pasadas rebeliones, como la de los aragoneses con motivo de la fuga de Antonio Pérez en 1590, la de los catalanes en 1640, por no hablar de la mucho más reciente supresión de los fueros de la corona de Aragón con motivo de la guerra de Sucesión.

3. EL ASPECTO RELIGIOSO: PIEDAD «ILUSTRADA» FRENTE A PIEDAD POPULAR

Pero si en lo político las cofradías no concordaban con el ideal ilustrado de unidad, mucho menos lo hacían en lo religioso. Digamos dos palabras sobre las comúnmente denominadas piedad ilustrada y piedad popular. La primera suele etiquetarse como *jansenista*, y la segunda como *barroca*. Ahora bien: la piedad barroca es una elaboración culta del Concilio de Trento, y en el siglo XVIII podía considerarse una relativa novedad (hasta el punto de que se habla de *devotio moderna*). Antes de considerarlas peligrosas para la unidad de la nación o para el fomento de la piedad, el mismo poder había fomentado, por ejemplo, las congregaciones y misiones de jesuitas o las cofradías del Santísimo Sacramento. Barroco, por tanto, en la segunda mitad del XVIII, no era estrictamente equivalente de «tradicional», ni tampoco puede relegarse a las clases populares, puesto que los estamentos privilegiados compartían un mismo tipo de devociones y sensibilidad religiosa. Sí es cierto que entre los reformadores ilustrados el adjetivo *jansenista* vino a definir, como señaló Mestre, una tendencia hacia un cristianismo «primitivo» y «depurado», apoyado en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII, es decir, en la época de la Reforma²⁰. Y también es cierto que la Inquisición tuvo un peso a la hora de que los más

18. ABBAD (1977: 378).

19. AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. S. Conde de Aranda Presidente del Consejo sobre el excesivo numero de Hermandades y Cofradías que hai en el Reyno*, fol. 148 v. En ROMERO SAMPER (1998: 320).

20. MESTRE (1983: 363-407).

heterodoxos de los ilustrados expresasen sus verdaderas opiniones en público. Quizá podría superarse la confusión usando la terminología empleada por los ilustrados (fuesen ortodoxos humanistas o «filosóficos»), que hablan más bien de los «abusos», «desórdenes» y, sobre todo, «supersticiones» perpetrados por el «vulgo». Los mismos términos, no se olvide, eran empleados por la Iglesia hispana, tanto en sus niveles jerárquicos como en figuras señeras como el padre Feijoo, que dedicó buena parte de su vida y su obra a la lucha contra la superstición religiosa.

Lo que más exasperaba a los críticos y reformadores era la introducción de elementos profanos en las funciones sagradas. Ya se ha visto lo que pensaban de las «comilonas» y romerías, celebradas al fin y al cabo fuera de las iglesias. Lo que tenía lugar dentro de estas era casi peor: «está bien que haya el debido júbilo; pero este no consiste en titires, y mimos en las Yglesias, en cantos pastoriles, sino en aquellos ritos únicamente que la Yglesia nos enseña en sus Rituales, y Ceremonias». No por nada se prohibieron (con escaso resultado) los bailes en las iglesias y las figuras como los gigantones y la tarasca (de gran simbolismo religioso, por lo demás). El severo Campomanes se estremecía además al contemplar los comportamientos escandalosos en las iglesias y en las procesiones:

Si a este Sagrado se ha atrevido el luxo, y el vicio, qué esperamos! Las procesiones debieran verlas, quien fuese a ellas: los balcones cerrados a piedra, y lodo, las mujeres cubiertas, y los hombres decentes, y todos ellos llenos de humildad acompañar aquel Augusto Pan de los Cielos, que sale por el Pueblo a echar y colmarnos con sus bendiciones²¹.

Mal se avenían las exigencias del fiscal con la finalidad tridentina de estas manifestaciones públicas de culto, pero la denuncia de los comportamientos escandalosos y los devaneos amorosos durante las procesiones llegan a convertirse en una obsesión y un tópico recurrente en la documentación y también en la literatura. Recordemos como el padre Isla denuncia en su *Fray Gerundio* la forma en que los flagelantes intentaban atraer la atención de las mozas causándose el mayor número de heridas superficiales. El mismo escándalo suscitaba la celebración de funciones teatrales, batallas, soldadescas y corridas de toros durante las festividades religiosas. Poco importaba (o más bien mucho) que las organizaran las cofradías para allegar fondos destinados a su labor asistencial. En definitiva, el también intransigente y puritano Paño estimaba que todas estas manifestaciones, por sí mismas, no estaban mal e incluso podían fomentarse conforme al «genio y carácter de las naciones», pero «con pretexto del Culto Divino, no deben tolerarse. No se hermanan bien Dios, y Mundo. La

21. Archivo de Campomanes, 23-23. Madrid, 1750, marzo. Campomanes a Feijoo.

mezcla de lo profano con lo sagrado, no se alcanza por que medio pueda conducir al bien de las almas, y a fomentar en los Fieles la verdadera piedad»²².

Por lo demás, la misma Corte no escapaba a estas «profanidades». Mientras se prohibía la venta de naranjas, rosquillas, salchichas, chorizos o torreznos por la calle, Carlos III y la familia real, como se ha apuntado, seguían la procesión del Corpus desde los balcones del ayuntamiento, donde la corporación les había preparado un gran refresco de helados, bebidas y dulces, que se subían desde los soportales de la Plaza Mayor, habilitados a tal efecto²³. Quizá no fuera hipocresía... sino cuestión de «buen gusto», relativo también, puesto que por estas fechas la aristocracia española experimenta una atracción fatal por el *majismo* y las diversiones populares. Volvamos ahora a la villa de San Felices de los Gallegos, cuyos habitantes creían ganarse la benevolencia del Consejo defendiendo su sencilla olla podrida y sus «cuatro tragos». Una de las cosas que habían motivado la denuncia del obispo de Ciudad Rodrigo al Consejo eran los espectáculos que organizaban, y que ellos, para defenderse, describen ingenuamente en los siguientes términos: «Un rustico tamboril es toda la capilla, y cuatro saltos, o cabriolas de un gañan con sus castañetas es el amable de semejante sinceridad, y un tío con guardapiés de raso, y unos zapatos de baca, es el que hace burla de la mayor hermosura». Ni los bailes, ni los fuegos artificiales ni las capeas y comedias y otros «regocijos» que organizaban eran en su opinión una ofensa al culto, sino que en algunas conciencias puras podían incluso suscitar el fervor y, en el peor de los casos, no aumentaban la maldad²⁴.

Seguramente los rústicos salmantinos no se ganaron la simpatía del aristocrático Aranda, que tenía especial aversión por los rosarios nocturnos, a los que descalifica por motivos estéticos (y hoy diríamos incluso clasistas), denominándolos «pelotones vagantes» «de capa parda, y gorro indecente en la cabeza», lo cual no deja de recordar la famosa disposición de Esquilache. Menos mal que había otras procesiones (sin duda organizada por gente de mayor alcurnia) que iban acompañadas de fanales y estandartes, a las que asistía una «concurriencia de lucido trage, se ve el luxo de su iluminación, música, y gente pagada para uno, y otro»²⁵.

Fuera cual fuere el tipo de acompañamiento, las cofradías del rosario figuraban en la lista de las que, según Aranda, deberían de desaparecer. En la

22. AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Pains y Hurtado...*, f. 205v. En ROMERO SAMPER (1998: 454-455).

23. ROMERO SAMPER (1998: 3).

24. AHN, Consejos, leg. 7090-7091, *Pedimento de los diputados y personeros de la villa de San Felices de los Gallegos sobre que no se suprimiesen los festejos organizados por la cofradía del Santísimo el día del Corpus*. Ciudad Rodrigo, 16 septiembre 1769. ROMERO SAMPER (1998: 455-456).

25. AHN, Consejos, leg. 7090-7091, *Exposición del ex.mo señor conde de Aranda*, ff. 148-149. ROMERO SAMPER (1998:423).

tipología que elabora el conde, y que se reproducirá parcialmente en la Real Resolución de 1783, figuran también las de Ánimas y las de naturales, ambas a extinguir, por los motivos ya mencionados. Merecían salvarse las sacramentales parroquiales y las de «puros ejercicios espirituales, sin fiestas ni regocijos», y las de socorro y hospitalidad, que finalmente serían sustituidas por las Diputaciones de caridad. No todos eran de la misma opinión de Aranda. Las cofradías sacramentales (impulsadas por Trento, y fomentadas por san Carlos Borromeo, como se ha visto) eran las que concitaban mayores simpatías. Pero Paíno era partidario de salvar también las de rosario, ánimas y santos tutelares, siempre que su número guardara proporción con la extensión de las parroquias. Debía extinguirse también otra tipología no contemplada por Aranda, la de las cofradías fundadas en iglesias de regulares, en el campo o, por el contrario, en santuarios o capillas en los portales o arcos de las ciudades, si los cofrades se negaban a trasladarlas a las parroquias²⁶.

La parroquia: ese era el centro de la actividad pastoral, que debía acabar con la autonomía de las cofradías, no solo según el ideal tridentino, sino desde la política regalista, al menos en los reinos de la monarquía hispana. El protagonismo de las funciones de las cofradías debía ser restituido al párroco, por el propio bien de los fieles, ya que, según escribía el prior de Urgel a Campomanes, los sermones de los predicadores contratados a propósito eran como lluvia de verano, que duraba poco, mientras que los sermones de los curas a la larga producían mayores frutos. ¿Por qué, entonces, los curas habían permitido la presencia de predicadores? Seguramente por su propia falta de preparación y celo²⁷. Esta preocupación, compartida por el episcopado español, está ligada al empeño por mejorar la formación del clero en los seminarios (aún no lo suficientemente extendidos) y a la reforma de la predicación. Una vez más, la reforma de las cofradías aparece imbricada en la compleja telaraña reformadora.

Al examinar la tipología de las cofradías se ha podido ver su muy diverso perfil devocional. De hecho, a diferencia de las medievales, las fundadas desde finales del siglo XV aumentan su nivel de exigencia y se muestran más comprometidas con la reforma moral²⁸. Se introducen devociones que alcanzan gran popularidad, y que figuran entre las atacadas por Aranda, como las procesiones nocturnas del rosario, presentes en los estatutos de muchas cofradías novohispanas, o las de ánimas²⁹. Lo mismo sucede con las sacramentales, cuyos miembros debían acompañar no solo la procesión del Corpus, sino las pequeñas comitivas que se habían de formar para acompañar al Viático. Si Benedicto XIV se había lamentado en sus pastorales boloñesas de la desidia de los

26. ROMERO SAMPER (1991:101).

27. ROMERO SAMPER (1991:105-106).

28. PULLAN (1998: 97).

29. CARBAJAL LÓPEZ (2015: 327-328, 332-333).

hermanos y la falta de respeto de los cocheros y viandantes en estas ocasiones³⁰, no parece que ese fuera el caso en los dominios del rey de España, donde él mismo daba ejemplo apeándose de su carroza y cediéndosela al Santísimo, como es notorio. Es más, la familia real parece haber mostrado predilección por esta devoción, instituyendo Carlos IV en la propia capilla de palacio la Real Congregación del Alumbrado y Vela al Santísimo Sacramento³¹. El ejemplo cundió y las cofradías de Vela al Santísimo se extendieron hasta México.

Más allá de las devociones específicas de cofradías como las sacramentales, el resto desplegó durante este periodo un complejo entramado de prácticas recogidas minuciosamente en las constituciones, y que solían repetirse, siguiendo un ritmo semanal, mensual o estacional, conforme al año litúrgico. Las prácticas penitenciales solían reservarse a los viernes (en memoria de la Pasión de Cristo) e incluían el rezo del miserere y un acto de contrición, meditaciones de la pasión, pláticas y, en algunos casos, las flagelaciones³² que tanto repugnaban a los espíritus más ilustrados, fueran «jansenistas» como Aranda o jesuitas como el padre Isla (recordemos la mencionada sátira en el *Fray Gerundio*).

Las fiestas anuales incluían la del santo o devoción titular, pero también la Semana Santa, la fiesta del Corpus, o los sufragios anuales por los hermanos difuntos, siempre acompañados de luminarias, especialmente en México, donde se podían erigir túmulos iluminados, junto a los que se colocaban ofrendas de alimentos de pan, vino y carne³³, costumbre que vemos continuada en la actual fiesta de muertos de aquel país.

Por lo demás, las cofradías no aspiraban solo a mejorar la condición moral de sus miembros, sino que en sus constituciones se atendía a la educación del cuerpo, con una gestualidad propia y una atención al vestido³⁴ que compartían, por lo demás, con los ilustrados. El porte y el traje debían corresponderse con la dignidad del individuo y con la ocasión, y a su vez transmitir al exterior esa misma dignidad. Por este motivo tanto Campomanes, al ocuparse de la reforma de los gremios, como Olavide, quien elabora el plan de estudios de la Universidad de Sevilla, ocupan bastantes páginas a la necesidad de que los aprendices, artesanos y estudiantes vistieran y se movieran de forma «decente», para dignificar su estatus dentro de la propia sociedad. Y por ese motivo, en el fondo, el marqués de Esquilache manda recortar unas capas que, a esas alturas, los ilustrados consideran prenda vestida por gente de dudosa reputación.

30. BENEDICTO XIV (1769: 19).

31. Carlos IV siguió por lo demás una devoción muy arraigada en la monarquía española y en los Reales Sitios. Véase CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (2003: 7-70).

32. CARBAJAL LÓPEZ (2015: 336-337).

33. CARBAJAL LÓPEZ (2015: 356-357).

34. CARBAJAL LÓPEZ (2015: 371-381, 385).

4. EPÍLOGO. LA HERENCIA BARROCA EN LA PIEDAD POPULAR ACTUAL Y EL SENTIDO DE LA FIESTA

¿Qué quedan de estos aspectos devocionales y sociales, a dos siglos y medio de la reforma? Fijémonos en un ejemplo actual. Fundada por Fr. Diego José de Cádiz en 1771 en el convento de Capuchinos de Málaga, la Congregación de la Divina Pastora promovió una devoción enormemente popular en el siglo XVIII. «Refugio de los justos» y «terror de los demonios», el obispo D. Jesús Catalá dio inicio en 2019 al proceso de coronación canónica. Como preparación, la hermandad preparó un amplio programa de actividades³⁵. Entre las de carácter formativo, se organizaron sesiones de estudio de las encíclicas *Marialis Cultus*, y *Evangelii gaudium*, así como del ritual de coronación, al tiempo que se fomentaba la catequesis de adultos orientada a la confirmación. En lo que se refiere a la liturgia, entre otras muchas iniciativas se fomentó la adoración eucarística, y el sacramento de la penitencia, se organizaron retiros espirituales y se intensificaron las visitas de la congregación a otras hermanas en la ciudad y en el resto de Andalucía, así como a los enfermos de la parroquia. La «corona de caridad» sustituyó la donación de joyas y similares por donativos destinados a la obra social de la congregación, implicada con Cáritas parroquial y diocesana. Como particular adaptación a los tiempos modernos, cabe mencionar el fomento del deporte como valor social, ya que organizaron una carrera con fines solidarios. Dentro de las actividades habituales de la congregación destaca el Aula Divina Pastora, que brinda apoyo escolar a las familias con menos recursos económicos. Aparte de eso, la cofradía ayuda también a la comunidad de clarisas aneja a la iglesia.

Málaga, 5 de octubre de 2024, alrededor de medianoche. Plaza de Capuchinos. Todo el barrio asiste a la procesión triunfante de la Divina Pastora, de vuelta de la catedral tras su coronación canónica. Todas las casas exhiben colgaduras y todas las tiendas y locales (incluso los bazares chinos y otros regentados por extranjeros) permanecen abiertos y se suman al festejo. Hacen negocio, pero se cubren también de carteles y fotos de la Virgen, de *su* Virgen, y se sienten más del barrio que nunca. La banda de música calla, se pide silencio, y entre nubes de incienso empiezan a oírse guitarras, violines y castañuelas, y un canto rústico y pastoril. A cierta distancia, por encima de las cabezas se ven moverse rítmicamente una vara con cintas, un par de estandartes y unos brazos. Más cerca, se ven los danzantes, que bailan acompasadamente y con devoción ante su Pastora algo que más se parece a una jota ancestral que al desgarrado flamenco de las saetas de la Pasión.

35. La información que sigue está extraída de la página web de la Cofradía de la Divina Pastora de Málaga: <https://divinapastora.org/preparacion-para-la-coronacion-canonica/>

A simple vista, podría considerarse la supervivencia de estas formas de piedad popular como una reminiscencia folklórica. Pero la presencia de nuevas formas de devoción y de pastoral, y de nuevas modalidades de ejercitar la caridad, implican que bajo esa supervivencia hay algo más. Cualquiera que asista a una procesión o a otra manifestación importante de una hermandad se ve inmerso en un espíritu de fiesta. La fiesta, para el filósofo coreano Byung-Chul Han, es expresión de un tiempo detenido, ajeno al afán cotidiano del trabajo y dedicado a lo sagrado (esa es la razón de ser del *Sabbat*). El arte tiene su origen en la fiesta porque también trasciende el tiempo y tiene un carácter de permanencia. Y la fiesta, además, siguiendo al poeta Hölderlin,

es una «fiesta nupcial», un tiempo sublime de esponsales con los dioses. En los días festivos los hombres se asimilan a los dioses. La fiesta funda una comunidad entre los hombres y con los dioses. Hace que los hombres participen de lo divino. Genera intensidades. Los dioses encarnan justamente las intensidades de la vida humana. Una vida que se agota en el trabajo y la producción representa una atrofia absoluta de la vida³⁶.

La fiesta funda una *comunidad*, comunidad que está ya presente en el término: congregación, cofradía, hermandad. En una sociedad dominada por los falsos vínculos de las redes sociales, en que la relación virtual sustituye al contacto real, el *trato*, las hermandades se constituyen también como un lugar de esperanza. El miedo, el temor constante a amenazas de distinto tipo (sanitarias, bélicas, catástrofes naturales) aísla también al individuo y le priva de esperanza y, por tanto, de capacidad de acción. Volvemos a citar al filósofo coreano, esta vez en su tratado sobre la esperanza:

A base de miedo no se crea ninguna *comunidad*, ningún *nosotros* [...] Esperar significa también «*propagar* esperanza», *transmitir la llama*, «avivar la llama para que prenda en derredor». La esperanza es el fermento de la revolución, el catalizador de lo nuevo: *incipit vita nova*, «comienza una nueva vida»³⁷.

En este sentido, la experiencia comunitaria de la religiosidad popular en las cofradías, la fiesta, la celebración, no solo crea comunidad, sino que transmite esperanza (esa llama presente también simbólicamente en las luminarias) y, por tanto, presenta un potencial de cambio y renovación. Primero, a nivel personal, pero también para la comunidad, inspirando, como se ha visto, acciones positivas (obras), que se basan en un estado espiritual esperanzado, afirmativo y vital. El binomio que resultaba imposible de comprender para

36. HAN (2022: 99).

37. HAN (2024: 32-33).

los ilustrados queda así, resuelto, al revelarse la dimensión sagrada de lo que a ellos les parecía solamente fiesta profana. La pujanza y vitalidad de las hermandades en la actualidad así lo demuestra.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

- Archivo de Campomanes, 23-23. Madrid, 1750, marzo. Campomanes a Feijoo. Archivo Histórico Nacional (AHN).
- AHN, Consejos, legajo. 361-362. Madrid, 1763, junio 27. *Autos de la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad*. El Fiscal al Secretario de Gobierno.
- AHN, Consejos, leg. 7090-7091, Corte 1768. *Estado general sobre estincion y arreglo de las cofradías erigidas en las provincias y diocesis del reyno*.
- AHN, Consejos, leg. 7090-7091, Ciudad Rodrigo, 16 septiembre 1769. *Pedimento de los diputados y personeros de la villa de San Felices de los Gallegos sobre que no se suprimiesen los festejos organizados por la cofradía del Santísimo el día del Corpus*.
- AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. S. Conde de Aranda Presidente del Consejo sobre el excesivo numero de Hermandades y Cofradías que hai en el Reyno*.
- AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado, Procurador general interino del Reyno*.
- AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1772, octubre 31. Expediente sobre aprobación de ordenanzas de Nuestra Señora de la Concepción, parroquia de san Miguel. Informe de la Sala al Fiscal.
- AHN, Consejos, leg. 7104-7105. Valencia, 1771, agosto 16. *Valencia. Estado de las cofradías, congregaciones y Hermandades de la Ciudad de Valencia y Pueblos de su Partido*. El corregidor Diego Navarro Gómez al Conde de Aranda.
- ABBAD, F. (1977): «La confrérie condamnée ou une mentalité festive confisquée. Un autre aspect de l'Espagne a la fin de l'Ancien Régime», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 8, 361-384.
- BENEDICTO XIV (1769): *Pastoral de N. SSº Padre Benedicto XIV, de gloriosa memoria, siendo Cardenal Arzobispo de la Santa Iglesia de Bolonia...*, tomo I. Madrid: Imprenta de Miguel Escribano.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (2003): «Doscientos años de Vela al Santísimo Sacramento en el Monasterio del Escorial (siglos XVII-XVIII)», en *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía*. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses, 7-70.
- CARBAJAL LÓPEZ, D. (2015): *Cuerpos profanos o fondos sagrados. La reforma de las cofradías en Nueva España y Sevilla durante el Siglo de las Luces*. Los Lagos (México): Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Los Lagos.
- DIVINA PASTORA DE MÁLAGA (s. f.): <https://divinapastora.org/preparacion-para-la-coronacion-canonica/>
- FEIJOO, B. J. (1961): *Teatro Crítico Universal*, tomo III, vol. CXLII. Madrid: B.A.E.
- HAN, BYUNG-CHUL (2022): *La desaparición de los rituales*. Barcelona: Herder.

- HAN, BYUNG-CHUL (2024): *El espíritu de la esperanza*. Barcelona: Herder.
- MESTRE (1983): «La espiritualidad del Siglo de Oro en los ilustrados españoles», *II Simposio sobre el padre Feijoo y su siglo*, vol. 2. Oviedo: Centro de Estudios del siglo XVIII, 363-407.
- PULLAN (1998): «Aid to brothers and charity towards all Christians», en D. Zardin (ed.), *Corpi, «fraternità», mestieri nella storia della società europea*. Roma: Bulzoni, 85-102.
- ROMERO SAMPER, M. (1988): «El Expediente general de cofradías del Archivo Histórico Nacional. Regesto documental», *Hispania sacra*, XL, 205-234.
- ROMERO SAMPER, M. (1991): *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*. Madrid: Fragua.
- ROMERO SAMPER, M. (1998): *Las cofradías en el Madrid del siglo XVIII*. Madrid: Universidad Complutense.
- SAUGNIEUX, J. (1986): *La Ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Tavira (1737-1807)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. Centro de Estudios del siglo XVIII. Universidad de Oviedo.
- ZARDIN, D. (1981): *Confraternite e vita di pietà nelle campagne lombarde tra '500 e '600*. Milán: Nuove Edizioni Duomo.
- ZARDIN, D. (1982): *San Carlo Borromeo ed il rinnovamento della vita religiosa dei laici. Due contributi per la storia delle confraternite nella diocesi di Milano*. Legnano: Società Arte e Storia.
- ZARDIN, D. (1987): «Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo», *Arte e Storia*, 10, 81-137.

La evolución de la dimensión social de la Iglesia

The evolution of the social dimension of the Church

SRA. D^a. NATALIA PEIRO PÉREZ
Secretaria General de Cáritas Española

Buenos días a todos:

Es un honor y un privilegio para mí estar aquí hoy en este Congreso de Hermandades y Piedad Popular, representando a Cáritas. Esta mesa redonda, como han señalado mis compañeros, nos brinda una valiosa oportunidad para reflexionar sobre la piedad popular y su dimensión social, temas fundamentales para la vida de la Iglesia y para nuestra misión de servicio y amor al prójimo.

1. LA EVOLUCIÓN DE LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA IGLESIA

La dimensión social de la Iglesia está en constante evolución y enfrenta retos significativos como la sinodalidad, la diversidad y la solidaridad. La sinodalidad nos llama a caminar juntos, a salir al encuentro del otro, a dejar atrás nuestros espacios habituales para encontrarnos y compartir. Este espíritu de diálogo que nos invita a aprender los unos de los otros es esencial para comprender y vivir la piedad popular en su plena dimensión social.

El papa Francisco, en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, nos recuerda que «la piedad popular es una verdadera expresión de la acción misionera espontánea del Pueblo de Dios». Esta expresión misionera es un testimonio vivo del encuentro con Cristo, un encuentro que nos impulsa a servir a los demás, especialmente a los más vulnerables. Además, Francisco nos invita a no subestimar la piedad popular, que, aunque a veces pueda parecer que tienen un componente más folclórico, lleva en su corazón una profunda espiritualidad y una gran capacidad de movilización social.

2. PIEDAD POPULAR COMO MEDIO DE INTEGRACIÓN Y COMPROMISO SOCIAL

La piedad popular puede y debe ser un medio de integración y compromiso social. En nuestras tradiciones y expresiones de fe, encontramos a Jesús de Nazaret, contemplado en los diversos misterios de su vida. En este sentido lo que estamos llamados a fomentar es el encuentro personal con Cristo y su madre, María, porque todo encuentro con ellos, nos remite necesariamente a los demás, a aquellos que nos rodean, y en particular, a aquellos que más sufren. La verdadera devoción no se limita a una experiencia individual y sentimental, sino que nos impulsa hacia el servicio y la solidaridad.

Es crucial profundizar y trascender la experiencia puramente sensible de la religiosidad popular. Al hacerlo, nos dirigirá inexorablemente hacia los preferidos del Evangelio: los pobres y abandonados. Como menciona el papa Francisco, «no podemos pensar en Cristo sin tener en cuenta a los “cristos” abandonados de nuestro mundo». Este enfoque nos recuerda que cada acto de devoción y cada celebración religiosa deben estar íntimamente vinculados con la práctica de la caridad y la justicia social.

3. LA PIEDAD POPULAR COMO ESPACIO DE ACOGIDA

La piedad popular ofrece un espacio de acogida para los últimos y los más vulnerables, porque les permite identificarse profundamente con una religiosidad sencilla propia del espíritu del Evangelio. Este camino de ida y vuelta, donde la religiosidad nos remite al pobre y la persona vulnerable se siente acogida en el ambiente de piedad popular, es fundamental para construir una Iglesia verdaderamente inclusiva y solidaria.

Las manifestaciones de piedad popular, como las procesiones, romerías y fiestas patronales, son ocasiones privilegiadas para el encuentro comunitario y la integración social. Estos eventos no solo fortalecen la identidad y la cohesión de nuestras comunidades, sino que también brindan una oportunidad única para la participación activa de todos, independientemente de su condición social, económica o educativa. La piedad popular, en su sencillez y cercanía, se convierte en un lenguaje común que une a las personas y las lleva a un encuentro más profundo con Dios y con los demás.

4. LA HERMANDAD COMO COMUNIDAD

Las hermandades y cofradías son espacios privilegiados para la creación de verdaderas comunidades cristianas. Aprovechando la piedad popular como

punto de encuentro, podemos revitalizar la vida eclesial integrando sus tres dimensiones: celebrativa, catequética y caritativa. Cuando la dimensión celebrativa está unida a la caritativa, nos dirige hacia las personas que peor lo pasan, reafirmando que no puede haber Eucaristía sin un compromiso con los más vulnerables.

Las hermandades y cofradías tienen un potencial inmenso para convertirse en verdaderos agentes de cambio social. La organización de actividades solidarias y proyectos de apoyo a los más necesitados son el punto de partida para ser auténticas comunidades testigos del amor de Cristo y promotores de la justicia social. En este sentido, es fundamental que las hermandades y cofradías trabajen en colaboración con organizaciones como Cáritas, que tienen una amplia experiencia en el campo de la acción social y pueden ofrecer recursos y apoyo para la implementación de estos proyectos.

5. DIVERSIDAD DE CARISMAS Y PROTAGONISMO

La Iglesia es rica en diversidad de carismas y formas de vivir la espiritualidad. Es indispensable dar protagonismo a los pobres, a las mujeres, a las personas mayores, a los jóvenes y a los migrantes dentro de nuestra Iglesia y nuestras comunidades. Este protagonismo es esencial para ser testimonio de la riqueza del Pueblo de Dios y para fomentar el diálogo, la escucha y la participación.

El papa Francisco nos insta a abrir nuestras comunidades y dar espacio a los más vulnerables: «Prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a sus propias seguridades». Este llamado a la apertura y la inclusión es especialmente relevante en el contexto de la piedad popular, que tiene la capacidad de llegar a aquellos que muchas veces se sienten marginados o excluidos de la vida eclesial.

6. SOLIDARIDAD Y ACOMPAÑAMIENTO

La solidaridad entre Iglesias, entre hermandades, entre cofradías, entre territorios ricos y pobres es crucial. La solidaridad otorga protagonismo a aquellos que sufren. Acompañar a estas comunidades es fundamental para asegurarnos de que su acción se oriente siempre hacia los más necesitados, reflejando así el mensaje central del Evangelio.

El papa Francisco, en *Evangelii gaudium*, nos exhorta: «No dejemos que nos roben la comunidad». Este llamado nos invita a acompañar y fortalecer a nuestras comunidades, asegurando que el pobre tenga el papel central que le corresponde según el Evangelio.

7. LA PIEDAD POPULAR EN EL CONTEXTO ACTUAL

En el mundo de hoy, la piedad popular enfrenta nuevos desafíos y oportunidades. La globalización, la migración y la creciente diversidad cultural presentan tanto retos como posibilidades para la piedad popular. En este contexto, es vital que la piedad popular se mantenga abierta y adaptable, capaz de acoger y enriquecer la fe de personas de diferentes orígenes y circunstancias.

Las expresiones de piedad popular, que pueden parecer tradicionales y arraigadas en lo local, tienen una sorprendente capacidad para resonar con personas de diversas culturas. Las procesiones, por ejemplo, aunque profundamente enraizadas en la historia y la cultura local, pueden convertirse en símbolos universales de fe y solidaridad. Es nuestra tarea asegurarnos de que estas expresiones permanezcan vivas y relevantes, adaptándose a los tiempos sin perder su esencia.

8. RETOS Y OPORTUNIDADES PARA EL FUTURO

Para avanzar en este camino, es esencial que sigamos acompañando y apoyando a las hermandades y cofradías en su misión. Necesitamos fomentar una formación continua que les permita integrar cada vez más la dimensión social en sus actividades. Además, es crucial promover el diálogo y la colaboración entre las distintas expresiones de piedad popular y las organizaciones eclesiales que trabajan en el ámbito social, como Cáritas.

Debemos también estar atentos a las nuevas formas de piedad popular que están surgiendo, especialmente entre los jóvenes. Estas nuevas expresiones, aunque puedan parecer diferentes a las formas tradicionales, tienen el mismo potencial de ser vehículos de fe y compromiso social. Es nuestra tarea acoger y apoyar estas nuevas formas, reconociendo en ellas la acción del Espíritu Santo.

Como ejemplo señalaría tres con distintos enfoques:

8.1. Peregrinaciones juveniles

Las peregrinaciones han sido una forma tradicional de piedad popular, pero en los últimos años han cobrado nueva vida con la participación activa de los jóvenes. Eventos como las peregrinaciones a Santiago de Compostela, la Jornada Mundial de la Juventud (JMJ) y otras rutas de peregrinación locales se han convertido en experiencias espirituales profundamente significativas para muchos jóvenes. Estas peregrinaciones combinan el viaje físico con el crecimiento espiritual, el compañerismo y la reflexión personal.

8.2. Voluntariado y misión

El compromiso social y el voluntariado son formas contemporáneas de piedad popular que resuenan profundamente con los jóvenes. Programas de voluntariado, tanto locales como internacionales, permiten a los jóvenes poner su fe en acción al servir a los demás. Proyectos de misión en comunidades desfavorecidas, iniciativas de apoyo a migrantes y refugiados, y programas de desarrollo comunitario son algunos ejemplos de cómo los jóvenes están integrando la fe y el servicio en su vida diaria.

8.3. Eventos de música y arte cristiano

La música y el arte cristiano han emergido como poderosas expresiones de fe entre los jóvenes. Conciertos de música cristiana, festivales de arte religioso y talleres creativos ofrecen a los jóvenes una plataforma para expresar su fe de manera artística. La música, en particular, ha sido una herramienta eficaz para evangelizar y reunir a los jóvenes en un ambiente de alegría y celebración.

Al reconocer y valorar estas nuevas formas de piedad popular, estamos fortaleciendo nuestra comunidad eclesial y respondiendo al llamado del papa Francisco a ser una Iglesia en salida, abierta y acogedora para todos.

9. CONCLUSIÓN

En resumen, la piedad popular es un tesoro de nuestra fe que, correctamente orientado, puede ser un poderoso motor de integración y compromiso social. Desde Cáritas, creemos firmemente en la capacidad transformadora de la piedad popular cuando se vive con autenticidad y se vincula estrechamente con la promoción social y la solidaridad.

Hagamos de nuestras hermandades y cofradías espacios de encuentro, acogida y servicio, donde todos, especialmente los más vulnerables, encuentren un lugar y una voz. Caminemos juntos, como nos invita la sinodalidad, hacia una Iglesia más inclusiva, diversa y solidaria.

Quiero finalizar recordando las palabras del papa Francisco: «No dejemos que nos roben la fuerza misionera de la piedad popular». Sigamos adelante con valentía y creatividad, asegurándonos de que la piedad popular continúe siendo una fuente de esperanza y transformación para todos.

Muchas gracias.

II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular

Caminando en esperanza

HOMILIAS

Sevilla, del 4 al 8 de diciembre de 2024

Homilía del

Excmo. y Rvdmo. Mons. Edgar Peña Parra

EDGAR PEÑA PARRA
Sustituto de la Secretaría de Estado de la Santa Sede

Sevilla, 4 de diciembre 2024
Miércoles de la I semana del tiempo de Adviento

Queridos hermanos en el episcopado;
estimado señor nuncio apostólico;
sacerdotes, religiosos, religiosas;
distinguidas autoridades civiles,
hermanas y hermanos todos en el Señor:

En el marco de la imponente grandiosidad de esta catedral hispalense, «crisol de culturas y fusión de estilos», dedicada a la Madre de Dios bajo el título de «Santa María de la Sede y de la Asunción», con el corazón lleno de alegría al presidir la primera celebración eucarística de este Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular, les transmito el entrañable saludo que su santidad, el papa Francisco, les dirige como Padre y Pastor de la Iglesia universal y, asimismo, su afecto y su bendición al amado pueblo sevillano.

En este primer miércoles de Adviento nos adentramos en un periodo de profunda preparación espiritual que nos invita a vivir la expectación ante la triple venida del Señor.

En primer lugar, nos preparamos a celebrar el aniversario del nacimiento del Hijo de Dios que al encarnarse asumió nuestra naturaleza para hacernos capaces de participar en la suya, como dijo san Ireneo.

También nos preparamos para la venida última del Señor en la que tendrá lugar el juicio de Dios sobre la historia humana y sobre las acciones de cada uno de nosotros.

Finalmente, el Adviento ha de servirnos también para prepararnos para reconocer la presencia del Señor cuando tantas veces sale a nuestro encuentro o pasa a nuestro lado en el camino de la vida.

Por eso, el Adviento es el tiempo de la espera que nos invita a la vigilancia, a estar despiertos y preparados para recibir al Señor que viene; para purificar nuestros corazones de todo lo que nos aleja de Dios y nos impide amarlo. Es también un tiempo de gracia para renovar nuestra fe, fortalecer nuestra esperanza y acrecentar nuestra caridad y, a la vez, para acoger la llamada a vivir como discípulos de Cristo en medio del mundo.

En el pasaje del Evangelio de san Mateo, que acabamos de escuchar, se ponen de manifiesto la misericordia y el poder sanador de Jesús. Nos dice el evangelista que el Señor, habiendo llegado a orillas del mar de Galilea, subió a la montaña y «una gran multitud acudió a él, llevando paralíticos, lisiados, ciegos, mudos y muchos otros enfermos», todos necesitan ser sanados. Jesús, ante esa muchedumbre que lo sigue —y por así decirlo, no lo deja en paz—, no reacciona irritándose sino compadeciéndose. Sabe que no lo buscan por curiosidad, sino por necesidad, y actúa con poder para aliviarlos de sus sufrimientos y curarlos. Con su mirada, Él ve más allá de las aflicciones físicas de las personas, comprende sus sufrimientos más profundos. La compasión que el Señor siente por esa gente —y también por cada uno de nosotros—, nos revela que Él no permanece indiferente ante el dolor de sus hermanos; al contrario, se identifica con el sufrimiento de cada uno y lo carga sobre sí mismo. Como nos dice el papa Francisco, «Jesús sufre junto a nosotros, sufre con nosotros, sufre por nosotros». Y ante esta certeza, es necesario preguntarnos sobre la disposición de nuestros corazones para recibirlo, porque Jesús no irrumpe por la fuerza, no obliga a nadie a abrirle la puerta. Jesús invita, espera pacientemente que lo dejemos entrar. Somos nosotros quienes permitimos a Jesús entrar en nuestra vida, presentándole nuestras miserias y carencias, porque nos reconocemos necesitados de su acción sanadora y de su salvación.

Si experimentamos la presencia y compasión del Señor en nuestra vida personal, no podemos quedarnos indiferentes y dejar de reflexionar sobre nuestra actitud ante las necesidades de nuestros hermanos. ¿Tratamos de ser compasivos como Jesús?, ¿ofrecemos nuestra disponibilidad para aliviar el sufrimiento de los demás? ¿O, por el contrario, somos egoístas e insensibles, ignorando las necesidades de aquellos que nos rodean? Jesucristo nos muestra que la compasión no es un sentimiento de lástima o de simple solidaridad, sino la determinación que debe orientar nuestra mirada y dirigir todas nuestras acciones. «Sean misericordiosos, como el Padre vuestro es misericordioso» (Lc 6, 36), con estas palabras el Señor nos invita a ser instrumentos de su amor

y misericordia en el mundo, a hacer el bien a todos, pero especialmente a aquellos que sufren soledad, marginación y descarte.

Al mismo tiempo, el Evangelio nos muestra cómo la compasión de Jesús no se limita a sanar enfermedades, sino se interesa también de la vida concreta de las personas. Nos narra Mateo cómo Jesús toma unos pocos panes y peces y los multiplicó para alimentar a la multitud hambrienta. Y aunque este milagro anticipa el banquete celestial que describe el profeta Isaías, en el que todas las naciones se reunirán para celebrar la presencia de Dios (*cf. Is 25, 6-10a*), no entraña solo un sentido escatológico, que se realizará al final de los tiempos; sino muestra cómo la atención de Jesús por el alimento material —que es signo de las necesidades concretas del ser humano—, nos manifiesta su voluntad de que no perdamos de vista la realidad específica e histórica de todo hombre y mujer, y de esa manera podamos vivir en la perspectiva de las bienaventuranzas que, como nos recuerda el Catecismo de la Iglesia católica, «dibujan el rostro de Jesucristo y describen su caridad; expresan la vocación de los fieles asociados a la gloria de su Pasión y de su Resurrección; iluminan las acciones y las actitudes características de la vida cristiana; son promesas paradójicas que sostienen la esperanza en las tribulaciones; anuncian a los discípulos las bendiciones y las recompensas ya incoadas» (n. 1717).

Podríamos decir sintéticamente que Jesús nos exhorta a vivir con el corazón elevado hacia la eternidad, pero sin apartarlo de la realidad humana que nos rodea, como nos lo dice el Santo Padre en la Encíclica *Dilexit nos* cuando nos recuerda que «la clave de nuestra respuesta al amor del Corazón de Cristo es el amor al prójimo», que debe ser «firme, constante, invariable» porque si «Nuestro Señor nos ama sin interrupción, soporta tanto nuestros defectos como nuestras imperfecciones», es necesario que también nosotros «hagamos lo mismo con respecto a nuestros hermanos» (n. 178).

A todos los que participan en este congreso, muchos como miembros activos de las hermandades y depositarios de devociones populares, deseo que este sea un momento importante para vivir, en el espíritu del Adviento, un camino de conversión que mire a una efectiva renovación en la esperanza cristiana, y un tiempo oportuno para fortalecer la cercanía con el Señor y el compromiso de comunión con sus pastores. Pido el Señor que les conceda la capacidad de abrir el corazón a la acción del Espíritu Santo, para permitir que Él, Artífice de armonía y comunión en la Iglesia, sea quien los impulse y guíe en la profundización de la riqueza de la fe del santo Pueblo de Dios, que se expresa en la tradición de las procesiones, la veneración de imágenes sagradas o la recitación de plegarias transmitidas de generación en generación.

¡Ánimo, hermanas y hermanos, sigan adelante! No podemos olvidar que, mientras hacemos frente a dificultades y tribulaciones en este mundo, tenemos la certeza de que no estamos solos, Dios está con nosotros y no nos abandona nunca, porque poseemos una esperanza segura, fundada en su amor y su fidelidad.

Quisiera finalizar la homilía con esta oración que hizo el papa San Juan Pablo II:

Envía tu Espíritu, Señor, y renueva la faz de la tierra

Como enviaste tu Espíritu sobre María, Virgen del Adviento, envíalo también sobre nosotros. ¡Envía tu Espíritu, oh Señor, sobre la ciudad de Sevilla y de España y renueva su faz! Envía tu Espíritu sobre todo el mundo. Ayúdanos a acoger, como María, el don de tu presencia divina y de tu protección. Ayúdanos a ser dóciles a las sugerencias del Espíritu, para que podamos anunciar con valentía y celo apostólico al Verbo, que se hizo carne y puso su morada entre nosotros: Jesucristo, Dios hecho hombre, que nos ha redimido con su muerte y resurrección.

Amén.

Homilía del

Excmo. y Rvdmo. Mons. Bernardito Auza Cleopás

BERNARDITO AUZA CLEOPÁS
Nuncio apostólico en la Unión Europea

Sevilla, 5 de diciembre de 2024
Jueves de la I Semana de Adviento

Queridos hermanos en Cristo:

Las palabras del Señor en el Evangelio proclamado en este jueves de la primera semana de adviento nos ayudan y son de considerar en el transcurso de este Segundo Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular. *«No todo el que me dice “Señor, Señor” entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos».*

Lo que nos dice el Señor, es algo que está presente y debe revivirse en la religiosidad humilde y sin complicaciones teológicas que hasta no muy atrás se miraba con cierta prevención e incluso recelo. Lo sencillo es lo más hermoso. Y es hermoso que, a través de la belleza, la devoción profesada en vuestras asociaciones, ya cofradías o hermandades puede llevaros dulcemente a Dios.

Hacer la voluntad del Señor —mis queridos hermanos— implica obrar bien, pero con el corazón puesto en Dios. Obrar con la actitud y el deseo de que se cumpla su voluntad. Para ello, es importante ofrecerle a Él el homenaje de nuestro reconocimiento y obediencia en el espacio cotidiano de la vida. Porque, antes que un perfeccionamiento ético, se trata de una relación personal con el Señor obrando en el cultivo de la fe sobrenatural, no por simples razones humanas, sino por amor al Señor. Amándole con todo nuestro ser. Este deseo del Señor no es ajeno a la religiosidad popular, religiosidad de los sencillos de corazón. Por eso el papa San Pablo VI describía la religiosidad popular así:

cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe... Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Bien orientada, esta religiosidad popular puede ser cada vez más un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo (Pablo VI, *Exhortación Apostólica Evangelii nuntiandi*, 48).

En la veneración de las sagradas imágenes titulares, y en vuestras salidas procesionales se visualizan el realismo sobre el que se funda nuestra concepción de la vida, de la historia, de la cultura. De esta manera vuestras asociaciones evangelizan. No cabe duda de que, a través de ellas, incorporados a vuestras cofradías y hermandades, vais acercándoos vivencialmente más a Cristo, y esto, no solo personalmente, sino también a los hermanos que os ven y contemplan, pues ver al Señor por las calles nos lleva al amor de lo invisible, a lo trascendente que permite con esperanza el nacimiento de una humanidad nueva, realizada en Jesucristo.

Es cierto, queridos hermanos, que la vida cofrade debe crecer con las exigencias de la fe en Cristo. Ciertamente, pero también vuestras devociones plenamente identificadas con la tradición religiosa de un pueblo le dan a este pueblo fortaleza frente a las arenas de un mundo líquido, cambiante. Así lo veo con frecuencia al acoger vuestras invitaciones por todas partes.

Es indudable que tenéis una dimensión cultural como hecho social, pero en ella dais testimonio de la fe ante los hombres de hoy, y revierte en un apoyo a las exigencias de una sociedad sana y favorece la comunión eclesial en la vida de los pueblos con un importante nivel participativo.

El pasaje del evangelio de hoy os trae al alma y a la síntesis de vuestro asociacionismo. En su esencia el mundo cofrade comprende los compromisos e itinerario de vuestra vida laical y evangelizadora que proclama la fe en Jesucristo muerto y resucitado en medio de este mundo cambiante. En su mensaje acerca de «*cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual*» (GS 2) el último Concilio afirma en la Constitución *Gadium et Spes*:

Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre. Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla a

todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época (GS 10).

El papa Francisco resalta en vosotros la «la devoción al Cristo sufriente y a su Madre bendita» (A 127) y apoya grandemente vuestra piedad como «una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros» (A 264).

Gracias por vuestra participación significativa en la vida de la Iglesia que peregrina en España.

Con Cristo el Señor, y en íntima unión con Él, vuestras hermandades y cofradías profesan un amor entrañable a la Bendita Madre. Tened a la vista la humildad de María, siempre dispuesta a cumplir con prontitud y alegría la voluntad de Dios. A Ella le pido, con devoción y confianza, que nos acerquen a todos al corazón misericordioso de su Hijo, y que nos enseñe a amarlo y seguirlo por el camino del Evangelio.

Homilía del

Excmo. y Rvdmo. Mons. Luis Argüello García

LUIS ARGÜELLO GARCÍA

Arzobispo de Valladolid y Presidente de la Conferencia Episcopal Española

Queridos hermanos y amigos, te saludo a ti especialmente, querido hermano José Ángel, que presides la caridad de este pueblo, de esta Iglesia, que peregrina en Sevilla, al igual que a mis hermanos arzobispos y obispos, queridos presbíteros y hermanos laicos, que en un congreso de hermandades y de piedad popular hacéis que resuene con especial fuerza la Iglesia, como asamblea de llamados, como pueblo que peregrina y que viene aquí, a este cenáculo, a poder adquirir una forma, la forma del cuerpo de Cristo que se entrega y se ofrece para anunciar la alegría del Evangelio y la esperanza de la Iglesia. La esperanza del consuelo que brota del corazón de Cristo. Saludo de una forma especial a los que habéis venido de Utrera y que ofrecéis además este regalo de vuestra madre y señora, la Virgen de la Consolación, que nos ofrece ese mismo consuelo que ella ha llevado en sus entrañas, un consuelo que tiene nombre, el Emmanuel, el Dios con nosotros, el que consuela toda soledad y pone pie a todo sufrimiento.

Nos venimos a encontrar y hacemos nuestra la súplica de estos hombres de los que nos habla hoy el Evangelio, unos hombres que no ven, unos invidentes, unos ciegos, que se acercan sabiendo, quizás en el secreto, en el secreto de su corazón, lo que nosotros hemos cantado en el Salmo, que el Señor es luz y salvación. Y se acercan pidiendo compasión, suplicando misericordia y consuelo: «Ten compasión de nosotros». Es una súplica que expresa ya la fe. Es una súplica que brota de una confianza, al mismo tiempo de la necesidad evidente, de quienes siendo ciegos confían en que hay alguien que tiene fuerza y poder para devolverles la vista. Se acercan y Jesús les toca con esta expresión, tocar, que une liturgia y lo que vivimos en la devoción popular.

En la liturgia el Señor nos toca, nos toca en el bautismo, la señal de la cruz sobre nuestra frente, el agua que se derrama, nos toca ungiéndonos, crismándonos, cristianos ungidos, tocados por el mismo Dios. Nos toca cuando el bautismo llega a su plenitud en la confirmación y el Señor nos toca con su mismo cuerpo que viene a nosotros para ser comulgado. Y al tocarnos el Señor nos salva. Como también cuando nosotros entramos en ese coloquio que nos sugería el ponente, nuestro amigo Carlos Galli; mirando al Señor y a la Virgen sentimos cómo su mirada no sólo se dirige a nosotros en la distancia, sino también nos toca y al tocarnos nos salva.

Y luego hay un tercer momento. Aquellos que han tenido la experiencia de que la confianza frágil del corazón se hace experiencia de luz y salvación, tienen el deseo de contárselo a otros. ¿Cómo no lo van a contar? ¿Cómo no van a salir a los caminos y dejar que la alegría de su corazón se haga grito en los labios y solicitud en las manos? ¿Cómo no contarlos? Pero Jesús dice, bueno, no se lo contéis a nadie porque sabe cómo somos. Porque sabe que también Pedro dijo que él era el Cristo y luego le negó tres veces. Porque sabe que precisamos ser probados en la fe. Que la confianza de la fe se ahonde. Que la experiencia del encuentro que nos toca baje a lo profundo del corazón.

Que lo que queramos cantar no sea sólo lo que nosotros vivimos, sino la vida de Él en nosotros. La presencia de Él, de su misericordia, de su amor en nosotros. Pero aquellos no hacen caso. Y salen y cantan, y salen y dicen, y salen y llevan el consuelo del Señor. Qué bien, hermanos, si nosotros tuviéramos también esta experiencia. La experiencia de la fragilidad que nos hace decir: «Ten compasión de nosotros». A veces se lo decimos directamente a Jesús, pero ¿cuántas veces buscamos un rodeo, el rodeo de la madre? Y vamos a ella y le decimos, como en el Ave María, «Anda María, díselo tú. Ruega por nosotros, pecadores, díselo tú». Y María lo hace. Y Jesús tiene compasión y misericordia de nosotros y nos toca y nos ofrece la luz y la salvación. ¿Cómo no salir?

Salir en procesión, pero ¿cómo no salir? Como pueblo, testimoniando la curación, testimoniando la presencia de Jesucristo resucitado, llevando la luz a los que viven en tinieblas y en sombras de muerte, consolando y poniendo de pie, para que lo que hemos escuchado en la primera lectura, en estos días que leyendo a Isaías oímos hablar de promesas asombrosas, de una paz mesiánica, de curaciones insólitas, queremos salir y llevar esta misericordia del Señor por los caminos de nuestra vida, sabiendo que la plenitud va más allá de lo que podemos hacer mientras peregrinamos en la historia, pero que sí queremos sembrar y hacer que germine el reino de Dios que anunciamos por los caminos de la vida.

Nosotros, como españoles, celebramos hoy el Día de la Constitución, ¿qué puede ofrecer la Iglesia a la sociedad española? ¿Qué podemos ofrecer hermandades, cofradías, a la hora de contribuir a que nuestra nación crezca y viva lo que significa la dignidad de todos y de cada uno, lo que significa el bien

común, lo que significa una posibilidad de escucha y de diálogo, de superar polarizaciones y enfrentamientos? ¿Cómo no ofrecer, como nos dice el Papa Francisco en *Fratelli Tutti*, experiencias de amistad civil, social y de fraternidad universal? ¿Cómo no ofrecer alegría y esperanza? ¿Cómo no ofrecer una mirada especial sobre aquellos que sufren? ¿Cómo no ser una casa de hospitalidad, como nos propone el propio Papa Francisco en *Dilexit Nos*, citando a Heidegger, para que seamos la hospitalidad que acoge lo divino, sí, ahora, en Navidad, pero también la hospitalidad que acoge lo humano y, especialmente, los heridos en los caminos de la vida?

Sí, hermanos, experimentemos el consuelo del Señor para consolar. Experimentemos que el Señor tiene compasión y misericordia de nosotros para ser también compasivos unos con otros. Vivamos la liturgia en la que el Señor nos toca. Miremos a nuestras imágenes en las que el Señor y su Madre nos miran. Y formando un pueblo que tiene la forma del cuerpo de Cristo, obedezcamos a los imperativos de la Eucaristía. Haced esto. Lavemos los pies aquellos que nos encontremos en el camino de la vida. Id, llevemos la alegría del Evangelio que se hace luz y salvación para nosotros que la experimentamos, aunque sea débilmente, y para nuestros hermanos. Que María, Madre, y Señora Virgen de la Consolación interceda por nosotros para que consolados salgamos a consolar.

Homilía del

Excmo. y Rvdmo. Mons. José María Gil Tamayo

JOSÉ MARÍA GIL TAMAYO
Arzobispo de Granada

Padre, bajo tu amparo, Santísima Virgen de los Reyes, Señora de Sevilla, Madre nuestra, intercede por nosotros ante tu Hijo.

Querido señor arzobispo metropolitano de Sevilla, don José Ángel, queridos obispos auxiliares, hermanos, queridos hermanos en el episcopado, queridos sacerdotes, diáconos, queridas hermanas de la Cruz, queridos fieles que habéis concurrido a esta celebración, no quiero cansaros. Hoy hemos recibido este testimonio y somos unos privilegiados por primera vez, de las hermanas de la Cruz. Quienes hemos tenido el privilegio de haber sido formados en nuestra iniciación cristiana, como este arzobispo que os habla, por ellas, en mi pueblo, pues sabemos que son, con su ejemplo, las mejores predicadoras. Con lo cual, lo que os pueda decir este obispo, pues quedaros sobre todo con lo que nos han contado, con lo que nos han relatado hecho vida, en el testimonio del amor, que es la fuerza convincente de los cristianos.

El profeta, queridos hermanos, nos invita en este tiempo de Adviento a afianzar nuestra esperanza en el Señor, que viene y se apiada de nosotros. No tendremos que llorar, pues responderá a nuestras súplicas, pues es nuestro Salvador. La compasión de Dios sobre su pueblo se muestra plenamente con la venida de Jesús, nuestro Salvador, Dios con nosotros, y nos envía a evangelizar, curando las heridas del mundo y anunciando el Reino de Dios. Como nos ha testimoniado esta hermana, hermana de la Cruz. Con la intercesión de San Ambrosio, en esta sede de otro de los grandes padres y doctores de la Iglesia, San Isidoro de Sevilla, nos unimos en esta celebración eucarística a la petición, por retos que, en forma de tesagio, el papa Francisco dirige a Dios en su mensaje para este congreso, que va llegando a su fin.

Una súplica, dice él: «Que elevamos a Dios pidiéndole al Padre la eficacia evangelizadora de nuestro esfuerzo. Al Hijo, la belleza de nuestro testimonio de vida, y al Espíritu Santo, un corazón lleno de caridad escondida, que nos permita llegar a los hombres aún de forma silenciosa», como hacéis vosotras, hermanas de la Cruz. Eficacia evangelizadora, belleza testimonial y caridad escondida. Es lo que los obispos de Andalucía pedíamos con otras palabras el año pasado, en una carta pastoral titulada *María, Estrella de la evangelización, la fuerza evangelizadora de la piedad popular*. Dirigida especialmente a vosotros, hermanos y hermanas de las hermandades y cofradías, con motivo del trigésimo aniversario del viaje apostólico de san Juan Pablo II a Sevilla y a Huelva. En esta enseñanza quiero centrar esta homilía.

En dicha carta los obispos andaluces exponíamos cómo la piedad popular hunde sus raíces en el mismo ser de la Iglesia. Lo habéis repetido tantas veces en este congreso. Los cristianos, en efecto, estamos llamados y estamos en el mundo para realizar cuatro misiones fundamentales; confesar la fe divinamente revelada, a través de la cual los hombres llegamos a la salvación; celebrar los sacramentos que nos comunican la Gracia Divina; anunciar por toda la tierra la buena noticia de que Dios nos ama en Cristo y que ha vencido la muerte, y a través del Espíritu nos hace participar de su vida inmortal; y transmitir, ahí está la fuerza de la convicción evangelizadora, el amor de Jesús hacia todos los hombres, especialmente a los más pobres y desfavorecidos.

Y todo esto lo realizamos no de manera individual, sino como comunidad, como miembros diversos del mismo cuerpo de la Iglesia, según una hermosa analogía presente en la Escritura. Y estas dimensiones de la única misión de la Iglesia no son compartimentos estancos sin vinculación entre sí. Al contrario, solo se desarrollan auténticamente en la medida en que se realizan en conjunto. Creer no es simplemente aceptar una doctrina, sino dejar que esta transforme todas las actitudes, con la certeza de haber hallado un tesoro que no es posible dejar de transmitir, y en conciencia, de que solo en la liturgia se alimenta el encuentro con Cristo, muerto y resucitado, en el que consiste la fe. La religiosidad popular y la misión que a lo largo de los siglos han desarrollado las hermandades y cofradías nace precisamente de la vivencia armónica de esas cuatro dimensiones de la Iglesia, y al mismo tiempo han contribuido al desarrollo individual de cada una y a la cohesión de todas entre sí.

En nuestra Carta Pastoral, los obispos de Andalucía situamos la religiosidad popular y la misión de las hermandades y cofradías en el marco eclesial actual, que ha sido definido como un momento de necesaria evangelización. Nueva evangelización. Esta fue la expresión que utilizó Juan Pablo II y que repitió continuamente durante su pontificado. Y lo mismo han hecho los papas posteriores, Benedicto XVI y Francisco, como lo hizo antes San Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*, diciéndonos que la Iglesia existe para evangelizar. Y la hace resonar de modo nuevo en esta llamada el papa Francisco en *Evangelii*

Gaudium, la exhortación programática de su pontificado, la alegría del Evangelio. Y esto exige, queridos amigos, evangelicidad. La renovación de nuestra persona e instituciones, de las estructuras, de todo como nos pide la *Evangelii Gaudium*, para hacerlas más misioneras.

La evangelicidad, que quiere describir que sea un signo distintivo de nuestras hermandades y cofradías, cuyos miembros caminan tras las huellas de Cristo, fijó los ojos en el que inició y completa nuestra fe, Jesús. La fe cristiana es esencialmente cristocéntrica. Y la persona de Cristo se comprende desde lo más singular de su misterio, la resurrección de entre los muertos. Solo desde la resurrección, queridos hermanos y hermanas, se comprende que quien fue concebido virginalmente en el seno de María y recorrió los caminos de este mundo, pasando por hijo del carpintero, es en realidad el hijo eterno del Padre Celeste, el Emmanuel, Dios con nosotros. Solo desde la resurrección se entiende que la cruz que Él padece no es el simple castigo enunciado ya por los filósofos paganos para los hombres justos, en caso de que realmente existiera uno.

La cruz no es tampoco el sacrificio que calmará la supuesta sed de sangre de un inocente que tendría un Dios lejano y cruel. San Juan Pablo II, en la exhortación *Dives in misericordia*, nos señala la cruz de Cristo, dice, «sobre la cual el Hijo, con sustancia del Padre, hace plena justicia a Dios, es también una revelación radical de la misericordia». Es como el toque del amor eterno sobre las heridas más dolorosas de la existencia terrena del hombre. Pero solamente desde la resurrección y solo desde la resurrección se comprende la cruz como un lugar en el que el Hijo de Dios quiso habitar nuestras soledades, nuestras traiciones, nuestras lejanías de Dios y nuestras muertes, para que también en esos lugares pudiéramos hallarlo, pudiéramos reconocerlo y pudieran identificarse los heredados, los desheredados, los pobres, los enfermos, los que sufren con lo más radical del humano, el dolor, el sufrimiento.

Solo desde la resurrección, en fin, se comprende que en verdad el amor es más fuerte que la muerte y que la cruz debe venerarse porque es como la llave a través de la cual nosotros adquirimos la vida eterna; «per crucem ad lucem», dice el texto latino. La resurrección, que se actualiza en la liturgia, especialmente en la Eucaristía de cada domingo y sobre todo en la gran celebración de la Vigilia Pascual en la noche del Sábado Santo al Domingo de Pascua, es la clave de todo. Y sin ella no hay verdadera devoción, ni religiosidad, ni caridad, ni esperanza, ni amor a Jesús o a la Virgen Santísima. Ella está Asunta a los cielos. Ella participa plenamente de la resurrección de Cristo. Sin resurrección sencillamente no hay fe, como lo recuerda san Pablo.

Aunque esto no se niegue formalmente, de hecho, no es raro encontrar personas para quienes la resurrección no está en el centro de la contemplación del Señor. Y de este modo se explica la actitud vital, triste y apática, poco ilusionada con el anuncio del Evangelio y las cosas de Dios que define el papa Francisco cuando dice «Hay cristianos cuya opción parece ser la de una cuaresma

sin Pascua». La segunda exigencia que concreta la sinodalidad de la que ahora oímos hablar de forma nueva por el papa Francisco y que nos propone la Iglesia para y por las hermandades y cofradías es la eclesialidad. No solo hay que caminar tras las huellas de Jesús, sino hay que hacerlo juntos, sinodalmente, como ahora decimos, pues es la única forma. En procesión, ciertamente.

Ya en el Antiguo Testamento Israel era elegido para ser un pueblo y no por casualidad, el papa Francisco propone, como uno de los rasgos esenciales de los evangelizadores, precisamente el gusto espiritual de ser pueblo. Caminar con otros supone vencer la tendencia individualista de nuestros días, el desarraigo; significa saberse todos hijos del mismo Padre y, por tanto, vinculados por lazos de fraternidad. No en vano, vuestras asociaciones se llaman hermosa y, ciertamente, hermandades o cofradías. Tras esta palabra está lo verdaderamente más propio de la experiencia cristiana, estar juntos, ser *eclesía*, convocados juntos por la acción del Espíritu, juntos con Cristo en Dios. Por eso, no hay mayor contradicción en la vida de las hermandades que la ruptura de la fraternidad por motivos egoístas.

En esto conocerán todos, nos hará recordar, hace un momento, las palabras de Jesús. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os amáis unos a otros. El mismo Señor suplica al Padre en el momento supremo de la última cena que todos sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Por eso, la primera y más importante tarea de una hermandad o cofradía es cuidar la comunión entre sus miembros. La fraternidad, bien entendida, no se limita solo a la propia hermandad o cofradía. La familia de los hijos de Dios es propiamente la Iglesia universal que se expresa plenamente en un territorio solo a través de cada diócesis. Por eso, a estas se les conoce como Iglesias locales o Iglesias particulares.

En vuestro caso, principalmente, la gloriosa Iglesia de Sevilla, la Iglesia hispalense. La diócesis, nos dice el Concilio, es una parte del pueblo de Dios unida a un pastor que la reúne en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía y que constituye una Iglesia particular. En ella está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo, una santa, católica y apostólica. Lo cual quiere decir, en primer lugar, que el criterio de comunión en la Iglesia universal viene indicado por el obispo de Roma, actualmente el papa Francisco, al que hay que amar con un amor teológico y con un amor afectivo, no solo de pañuelo en alza. En segundo lugar, que en cada diócesis este criterio viene definido por las enseñanzas y el gobierno del obispo propio. Y, en tercer lugar, que las hermandades no son entes aislados o simplemente vinculados con realidades análogas a ellas mismas, con quien incluso pueden llegar a establecer federaciones. Las hermandades son una parte de la Iglesia diocesana que están implicadas en las acciones previstas en el plan pastoral, común para todos, en

coordinación con las parroquias, los santuarios, Cáritas, con todos los agentes e instituciones pastorales.

Precisamente con esto llegamos a la tercera línea fundamental que queremos los Obispos de Andalucía para nuestras hermandades y cofradías, la misionariedad, el sentido evangelizador. Se trata de caminar siguiendo las huellas de Cristo, de hacerlo juntos y de hacerlo para llevar a cabo la obra de Cristo, es decir, la evangelización del mundo, que san Pablo VI dejó claro de que la Iglesia, como recordaba antes, existe para evangelizar.

Lo importante, lo decisivo, lo único que tiene sentido en esta vida, es dar a conocer la vida eterna que Dios por su amor hasta el extremo nos concede a través de la muerte y resurrección de su Hijo y del envío del Espíritu Santo. Las hermandades y cofradías han realizado esto históricamente enamorando y encarnando la fe del pueblo de estas tres formas señaladas y altamente valoradas, el culto, la beneficencia y la penitencia. Hoy en día estas tres dimensiones pueden ser traducidas en liturgia, caridad y formación cristiana, en evangelización. Y se debe añadir, por tanto, este último componente, evangelizar, la participación activa en la misión evangelizadora de la Iglesia, que tiene a los laicos como sujetos activos.

Pero estemos atentos, si hoy es tan urgente la evangelización es porque vivimos en un mundo tremendamente secularizado y nosotros los creyentes, cuantos forman parte de una hermandad y cofradía, no estamos fuera de este mundo, que se ha alejado de Dios, formamos parte de él y quizá inconscientemente sus criterios alejados de Dios nos afectan más determinadamente de lo que nos gustaría reconocer, contagiándonos de lo que el papa Francisco llama mundanidad.

Este es el gran reto, queridos amigos, para nuestras hermandades y cofradías, para que sean realmente y podamos disfrutar de los frutos que a lo largo de los siglos han ofrecido a la Iglesia y al mundo. Y el principal desafío consiste en evitar una secularización interna. Solo fortaleciéndonos internamente en Dios, arraigados cada día más profundamente en él, como los arándanos en la vid, podremos resistir ese sutil embate de una mentalidad que se sitúa socialmente como si Dios no existiera. A todo ello nos ha animado el papa Francisco en su mensaje para este Congreso al señalar nos que la eficacia evangelizadora de nuestra propuesta, dice y cito, «está en ese nacer de Cristo, de la fe recibida en familia, de la experiencia de vivir y compartir esa fe en la hermandad, de ese salir unidos vuestros sacerdotes desde la parroquia, desde el templo, desde vuestro titular, hacia la Santa Iglesia Catedral, junto a las demás hermandades, manifestándose el pueblo en camino hacia Dios».

No cabe duda, apoyados en la primera carta de los Corintios (13), que hemos de decir que lo más importante se nos ha recordado de manera testimonial antes, que la más importante de las virtudes sobrenaturales es la caridad. Pero lo que sí se puede afirmar, sin ninguna duda, es que es la esperanza la virtud

teologal más distinguible en nuestros días. No en vano, el papa Francisco nos convoca precisamente al próximo Jubileo que comenzará dentro de unos días en Roma con la apertura de la Puerta Santa bajo el lema «Peregrinos de esperanza».

La fe no es mera convicción, pero un observador ajeno podría confundir el creer cristiano con las ideas firmemente arraigadas que tienen muchas personas en otras religiones o en el campo secular. La caridad no es simplemente filantropía, pero no falta quienes confunden lo que hace la Iglesia a nivel institucional con la beneficencia que operan distintas ONG. Y quienes piensan que la bondad y la amabilidad de los cristianos particulares es mera cuestión de carácter y no una iluminación del Espíritu. Lo que no tiene ningún parangón, lo que es absolutamente propio cristiano, lo que sin discusión alguna solo puede venir de alguien cuya existencia ha sido conformada con la del Cristo resucitado por el Espíritu, es precisamente la esperanza, la serena alegría de saber que la muerte ha sido vencida, que el Señor rige la historia y de que lo mejor está todavía por suceder, que el mal no tiene la última palabra.

Es lo que celebramos precisamente y nuestros bellos pasos procesionales representan de manera singular en la Semana Santa, y las cofradías también sacramentales y de gloria se anuncian, que María Santísima Inmaculada mañana en su solemnidad tan celebrada en nuestra tierra y aquel cuadro que preside esta celebración nos muestra precisamente la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción, tan querido y tan precedido con la fe del pueblo con el *sensum fidelium* en nuestra tierra de Andalucía.

Ella esperanza nuestra en este Adviento y siempre, nos consiga del Señor que nuestras hermandades y cofradías sean lo que están llamadas a ser; fraternidades de vida en Cristo e instrumentos eficaces para la evangelización.

Seamos peregrinos de esperanza como reza también el lema de este congreso y caminemos precisamente en la Esperanza con mayúscula de la que está necesitado tanto nuestro mundo. Así sea.

Homilía del

Excmo. y Rvdmo. Mons. José Ángel Saiz Meneses

JOSÉ ÁNGEL SAIZ MENESES
Arzobispo de Sevilla

Sevilla, 8 de diciembre de 2024
Solemnidad de la Inmaculada Concepción

Eucaristía de Clausura del II Congreso Internacional de Hermandades y Piedad Popular de Sevilla

Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios»
(Mt 5, 8).

La Virgen María es la Madre Inmaculada, en la que Dios encontró una disponibilidad perfecta y una colaboración generosa a su plan de redención. En ella, que es bienaventurada porque ha creído (*cf.* Lc 1, 45), hallan acogida las promesas de la Antigua Alianza, y la humanidad entera se abre al don de la gracia. Ella ha sido, por designio divino, preservada de toda mancha, declarada por Dios «pura de corazón», de manera que, en María, la Virgen-Madre, todas las palabras que el Señor ha dirigido a su pueblo se han cumplido. Bienaventurada tú, Virgen María, pura y limpia de corazón, porque has visto a Dios y has experimentado la grandeza de sus obras en tu vida.

Saludos.

El anuncio del ángel a la Virgen, «alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo» (Lc 1, 28), es ya un signo de la felicidad que procede del cielo e inunda su alma. María, como señala el papa Francisco, acompaña esa alegría con el asombro por la inmensidad del Amor de Dios, que la cubre con su sombra, «se admira de los dones del Señor, no los da por descontado, apreciando su valor y

alegrándose de la confianza y la ternura que traen consigo»¹. Esta caridad divina, más fuerte que la corrupción del mal y más fuerte que la muerte, ha librado su corazón de toda la oscuridad del pecado original y, de este modo, la ha convertido en tierra bendita desde el inicio, en la que Dios ha puesto su semilla, el Verbo que trae la felicidad a los que la antigua culpa abocó a la muerte y la enemistad.

La Virgen es, por todo ello, un signo evidente de la nueva creación. El Edén, ese jardín de perfecta comunión con Dios antes de la caída de nuestros primeros padres, fue un lugar de armonía y felicidad. De modo similar, la propia Virgen se presenta como la morada pura, bienaventurada y preservada por Dios, para convertirse en Arca en que la Nueva Alianza se inicia por la Encarnación del Verbo². María, como el nuevo Edén, es el jardín cerrado, el *hortus conclusus* que se menciona en el Cantar de los Cantares (Ct 4, 12). Este huerto está sellado porque es inmaculado, reservado por Dios con un fin divino y único: ser el espacio virginal de donde brotará la salvación para todo el mundo, tal y como manifiesta la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción de María, proclamado por el papa Pío IX, el 8 de diciembre de 1854. En María, la semilla de la Palabra eterna de Dios cayó en tierra fértil y produjo fruto en abundancia.

La gracia de Dios encontró en María no solo una acogida, sino también una cooperación libre y plena, que hizo de ella la Madre de Dios y, de este modo, la primera discípula de Cristo. En su Inmaculada Concepción, María se erige en el faro luminoso y perpetuo de esperanza, en el corazón de la fe cristiana. Su misión en la historia de la salvación testimonia el poder de Dios, que asegura que el pecado no tiene la última palabra en la vida del hombre. Al estar libre de pecado original y personal, María encarna la posibilidad de una existencia humana plenamente fiel a Dios.

En medio del tiempo de Adviento, este es un mensaje de esperanza para nosotros, que nos encontramos luchando contra las propias tentaciones del camino. María nos invita a confiar profundamente en Dios, a vivir según su voluntad, y a esperar con paciencia la plena realización de su plan redentor, en el cual el pecado y la muerte son vencidos y se nos entrega la vida eterna. Ella es verdaderamente la Estrella de la mañana, la señal segura de que el amanecer de la salvación romperá la noche del pecado y, como en la primera creación, la luz emergerá por voluntad divina, apartando las tinieblas, y permitirá que nuestros ojos, purificados de toda oscuridad, puedan «ver a Dios».

Ver a Dios. A la violencia de las armas a través de la guerra y sus consecuencias, que ataca nuestros cuerpos, y a la violencia de las palabras, por la

1. FRANCISCO, *Ángelus*, 8 de diciembre de 2023.

2. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 53.

desinformación y la ideología, que violenta nuestra inteligencia, hoy se añade una situación que podríamos llamar «la violencia de la imagen». Una tiranía que nos oprime desde los teléfonos móviles y *tablets*, o desde el ordenador personal y la televisión, y que distorsiona nuestra percepción del mundo, de nosotros mismos, de los demás, e, incluso, de Dios; una situación en la cual los modelos de bondad y de verdad se diluyen y ceden ante el impacto absorbente de la imagen. Incluso la propia belleza, que conduce a Dios, se puede manipular, se puede retorcer y degradar. Las herramientas de inteligencia artificial, lejos de remediar este problema, han añadido una mayor presión tecnológica. Vemos imágenes cada vez más espectaculares y asombrosas, pero cada vez parecemos menos capaces de abrirnos al verdadero asombro del corazón y de la mirada, a la contemplación.

Ante el espejo negro de nuestras pantallas, el hombre de hoy corre el riesgo de recluirse en sí mismo, porque resulta difícil encontrarse con el otro y descubrir su rostro real. En muchas ocasiones parece que quedamos encerrados en una prisión de imágenes, que han usurpado el lugar de las realidades que esas imágenes representan: se ven fotos de los amigos, pero se dirige la mirada al móvil cuando se está con ellos; se hacen videollamadas a los mayores, pero no se va a visitarlos; nos conmueven imágenes de desastres y tragedias, pero no damos el paso de comprometernos de forma personal. Y también queda afectada la dimensión espiritual: podemos crear, recibir y compartir imágenes piadosas, pero a la vez descuidar nuestra relación personal con el Señor y con su Santísima Madre. Y mientras tanto, vamos saltando de un chat a otro, de un *like* a otro, de un vídeo a otro.

En este contexto, la piedad popular, como hemos constatado en estos días profundos e intensos de encuentro, está llamada a asumir un reto fundamental: proponer una renovación de la mirada. Cristo, que es la imagen del Padre (Col 1,15), se ofrece a nuestros ojos como la imagen que se manifiesta en un rostro: su mirada invisible se cruza con nuestra mirada y la sostiene, y nos reclama amor, y exige que levantemos los ojos hacia Él, para que veamos al Padre: «Felipe, quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14, 9), ya que únicamente Jesucristo ofrece el rostro visible del Padre. Esta capacidad para mostrar lo invisible, hace posible una mirada lúcida, cuyo protagonismo no radica en un espectador que, como ante las pantallas de nuestro tiempo, mira sin ser visto. Al contrario, ante las imágenes de nuestra devoción, nos sentimos mirados, porque no son meras pantallas, sino que en ellas es Dios mismo quien cruza su mirada con la nuestra, hasta el punto de que somos vistos por el Señor.

La Virgen Inmaculada lo expresa en el canto del Magnificat cuando declara que «el Señor ha mirado la humildad de su esclava» y por eso la «felicitarán todas las generaciones» (Lc 1, 48). Dios ha visto la Belleza manifestada en la humildad, anticipando de esta manera la contemplación del «más hermoso de los hombres» (Sal 144), en aquel rostro doliente de quien, en su Pasión,

aparece sin aspecto humano (Is 52, 14). Esto es lo que formuló el Concilio II de Nicea al afirmar que, al ser vistos a través de sus imágenes, Cristo, la Virgen y los santos, son contemplados por quienes, a través del recuerdo de sus originales, le rinden «una veneración respetuosa»³.

Este congreso nos ha mostrado que la gran contribución actual de la piedad popular a la misión de la Iglesia consiste precisamente en una audaz renovación de la mirada. Muchos de nuestros contemporáneos gritan hoy, como el ciego Bartimeo, al borde del camino: «Rabbuní, que recobre la vista» (Mc 10, 51), Maestro, que pueda ver. Las hermandades y cofradías deben llevar la esperanza de un cruce de miradas, deben propiciar un encuentro de miradas en el que somos vistos por el mismo Dios y por el que nuestro corazón recibe el impacto de su presencia misericordiosa que sana nuestro modo de ver a Dios, de ver el rostro de los otros y de ver la realidad del mundo. Permitid al Espíritu que forje en cada uno de vosotros «ese misterio personal que refleje a Jesucristo en el mundo de hoy»⁴.

Después del pecado, Adán y Eva fueron expulsados del paraíso y Dios «colocó a los querubines, y una espada llameante que brillaba, para cerrar el camino del árbol de la vida» (Gén 3, 24). Cuando en la Anunciación la Virgen se proclamó esclava del Señor y dio su «sí» al plan de salvación de Dios, el ángel, señala el evangelista san Lucas, se retiró (Cf. Lc 1, 38). El arcángel Gabriel salió de la presencia de la Virgen y Dios declaró libre el acceso al Árbol de la vida, Jesucristo, nuestro Señor, que crece y da fruto abundante en las entrañas purísimas de María, la tierra pura, la Estrella de la mañana de la nueva creación. Pongamos los trabajos de este congreso, que ahora concluye, en las manos de la Inmaculada Virgen María, la Pura y Limpia Madre de Dios y Madre de la Iglesia. Que el Señor nos conceda, por su intercesión, la purificación del corazón, para alcanzar la visión de Dios. En ese encuentro, alcanzaremos la verdadera felicidad. Así sea.

3. CONCILIO II DE NICEA, Séptima sesión, DH, 601.

4. FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate*, n. 23.

