

ARCHIVO HISPALENSE
REVISTA HISTÓRICA, LITERARIA Y ARTÍSTICA



Archivo Hispalense. Revista Histórica, Literaria y Artística inició su publicación en 1886, por la Sociedad de Bibliófilos Sevillanos (Sociedad del Archivo Hispalense), editando cuatro tomos entre 1886 y 1888. Desde 1943, es una revista científica editada por el Servicio de Archivo y Publicaciones de la Diputación de Sevilla; actualmente su periodicidad es anual. La finalidad de la revista es contribuir al conocimiento y difusión de investigaciones inéditas sobre diversos aspectos históricos, artísticos, literarios y culturales de Sevilla, su provincia y por extensión su antiguo reino, sin límite cronológico.

SERVICIOS DE INFORMACIÓN

La revista *Archivo Hispalense* es recogida sistemáticamente en repertorios y bases de datos bibliográficas, entre otros: Periodical Index Online (PIO); CINDOC - Base de datos Sumarios ISOC; Historical Abstract; MLA - Modern Language Association Database; DIALNET; LATINDEX; SUMARIS CBUC; ULRICH'S.

© DE LOS TEXTOS: SUS AUTORES

© DE LA EDICIÓN: DIPUTACIÓN DE SEVILLA. SERVICIO DE ARCHIVO Y PUBLICACIONES

ISSN: 0210-4067

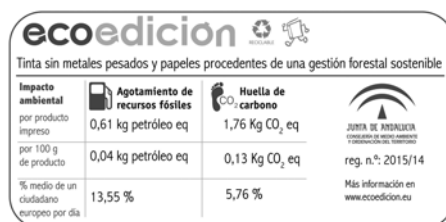
DISEÑO Y MAQUETACIÓN: DIAGRAMA, S.C.

IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN: ARTES GRÁFICAS SERVIGRAF, S.L.

DEPÓSITO LEGAL: SE-25-1958



Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional



ARCHIVO HISPALENSE

REVISTA HISTÓRICA, LITERARIA Y ARTÍSTICA

[PERIODICIDAD ANUAL]

ISSN 0210-4067

NÚMEROS 294-296 / AÑO 2014 / TOMO XCVII



DIPUTACIÓN DE SEVILLA

ARCHIVO HISPALENSE

REVISTA HISTÓRICA, LITERARIA Y ARTÍSTICA

NÚMEROS 294-296 / AÑO 2014 / TOMO XCVII

ISSN 0210-4067

CONSEJO ASESOR

FERNANDO RODRÍGUEZ VILLALOBOS Presidente de la Diputación de Sevilla	ANTONIA HEREDIA HERRERA Ex-Directora de la revista Archivo Hispalense
BEATRIZ SÁNCHEZ GARCÍA Diputada de Ciudadanía, Participación y Cultura	CARMEN MENA GARCÍA Universidad de Sevilla
BARTOLOMÉ CLAVERO SALVADOR Universidad de Sevilla	PEDRO M. PIÑERO RAMÍREZ Universidad de Sevilla
ANTONIO COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ Universidad de Sevilla	ENRIQUE VALDIVIESO Universidad de Sevilla

CONSEJO DE REDACCIÓN

LEÓN CARLOS ÁLVAREZ SANTALÓ Universidad de Sevilla	VÍCTOR PÉREZ ESCOLANO Universidad de Sevilla
ANTONIO MIGUEL BERNAL Universidad de Sevilla	ROGELIO REYES CANO Universidad de Sevilla
JUAN BOSCO DÍAZ-URMENETA MUÑOZ Universidad de Sevilla	SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA Universidad de Sevilla
ELODIA HERNÁNDEZ LEÓN Universidad Pablo de Olavide	ESTEBAN TORRE SERRANO Universidad de Sevilla
ANTONIO MERCHÁN ÁLVAREZ Universidad de Sevilla	ALBERTO VILLAR MOVELLÁN Universidad de Córdoba
MANUEL GONZÁLEZ JIMÉNEZ Universidad de Sevilla	FLORENCIO ZOIDO NARANJO Universidad de Sevilla
ALFREDO J. MORALES MARTÍNEZ Universidad de Sevilla	

DIRECCIÓN

CARMEN BARRIGA GUILLÉN
Jefa del Servicio de Archivo y Publicaciones. Diputación de Sevilla

SECRETARÍA

RODRIGO TRINIDAD ARAUJO

ADMINISTRACIÓN

Suscripciones
ASUNCIÓN PRIETO MUÑOZ
Intercambios
M.^a EUGENIA SÁNCHEZ-HEREDERO AGUADO

DIPUTACIÓN DE SEVILLA

Servicio de Archivo y Publicaciones
Avda Menéndez y Pelayo, 32. 41071 Sevilla (España)
Teléfono: 95 455.07.73
e-mail: archivo@dipusevilla.es
<http://www.dipusevilla.es>

SUMARIO

HISTORIA

PÁGS.

FERNANDO AMORES CARREDANO Revisitar la Torre del Oro de Sevilla desde la Arqueología	13-39
FERNANDO BEJINES RODRÍGUEZ De la pérdida del valor funcional al valor cultural emergente de la arquitectura sevillana del olivar: análisis patrimonial de la Hacienda Mejorada Baja (Los Palacios y Villafranca)	41-56
JOSÉ CABELLO NÚÑEZ Miguel de Cervantes en La Puebla de Cazalla: un nuevo e inédito documento cervantino lo acredita	57-71
MARÍA LUISA CALERO DELGADO, ENCARNACIÓN BERNAL BORREGO y VÍCTOR MANUEL NÚÑEZ GARCÍA Los médicos representantes de Sevilla en el Congreso: voces, silencios y perfil sociológico (1810-1869)	73-98
JUAN L. CARRILLO y ENCARNACIÓN BERNAL BORREGO Una historia de la enseñanza toco-ginecológica en Sevilla (ss. XIX-XX)	99-121
BARTOLOMÉ MIRANDA DÍAZ Las almonas de Carrión de los Céspedes (Sevilla). Pleitos sobre su propiedad entre el marqués de Villafranca del Pítamo y el duque de Medinaceli en el siglo XVIII	123-140
AURELIO PERAL PERAL Un marino sevillano, Miguel Buiza Fernández Palacios, jefe de la Flota Republicana	141-170
JORGE LUIS VASSEUR GÁMEZ La liberación del esclavo en Sevilla en la segunda mitad del siglo XVII	171-196

ARTE

PÁGS.

MIGUEL ÁNGEL ARAMBURU-ZABALA HIGUERA El retrato de Juan de los Ríos por Eduardo Cortés	199-208
JOSÉ MANUEL BAENA GALLÉ Los mártires jesuitas de Japón y Marchena. El legado de los duques de Arcos en 1753	209-217

RAFAEL CÓMEZ RAMOS Las Atarazanas de Sevilla. Una nueva lectura	219-238
JUAN ANTONIO GÓMEZ SÁNCHEZ Antonio de Alfán y Juan de Campaña. Las pinturas del retablo mayor de la Iglesia de Nuestra Señora de la O de Rota (1572-1581)	239-267
FRANCISCO JAVIER HERRERA GARCÍA Escultura sevillana de la segunda mitad del XVIII: prejuicios, ideas teóricas y algunas atribuciones	269-293
PEDRO LUENGO GUTIÉRREZ Ángeles músicos y arquitectura en el siglo XVIII andaluz. El caso de la iglesia de la Concepción de los Carmelitas Descalzos en Écija	295-314
VICTORIANO SAINZ GUTIÉRREZ Aldo Rossi y Fernando Villanueva: historia de una amistad	315-337

LITERATURA

PÁGS.

JOAQUÍN MORENO PEDROSA Vicente Aleixandre y las poéticas «rehumanizadoras» de posguerra	341-360
CÉSAR RINA SIMÓN <i>Et in Arcadia Ego</i> . Procesos de literaturización de la Semana Santa de Sevilla	361-387
ESTEBAN TORRE La joven poesía sevillana y andaluza del siglo XXI: tendencias métricas	389-411

MISCELÁNEA

PÁGS.

ESTEBAN MIRA CABALLOS El desaparecido arco de Felipe II de Carmona	415-421
---	---------

RESEÑAS

PÁGS.

CABEZAS GARCÍA, ÁLVARO: <i>Gusto orientado y fiesta pública en Sevilla. Análisis de documentos para la comprensión de la historia artística del siglo XVIII</i> POR RAFAEL CÓMEZ	425-426
GONZÁLEZ GÓMEZ, JUAN MIGUEL; JESÚS ROJAS-MARCOS GONZÁLEZ: <i>Simpecados del Rocío: Speculum Reginae Roris</i> POR MANUEL JESÚS CARRASCO TERRIZA	427-429
LOBATO FRANCO, ISABEL Y OLIVA MELGAR, JOSÉ MARÍA (eds.): <i>El sistema comercial español en la economía mundial (siglos XVII-XVIII). Homenaje a Jesús Aguado de los Reyes</i> POR KLEMENS KAPS	429-433

OLLERO LOBATO, FRANCISCO: <i>La Plaza de San Francisco. Escena de la fiesta barroca</i> POR FRANCISCO JAVIER HERRERA GARCÍA	<u>433-435</u>
RAMOS SUÁREZ, MANUEL ANTONIO: <i>La Parroquia de San Sebastián</i> <i>Mártir de Marchena</i> POR JUAN LUIS RAVÉ	<u>436-438</u>
SANZ, MARÍA JESÚS; SANTOS MÁRQUEZ, ANTONIO JOAQUÍN: <i>Francisco de Alfaro</i> <i>y la renovación de la platería sevillana en la segunda mitad del siglo XVI</i> POR FERNANDO CRUZ ISIDORO	<u>438-440</u>
VILLAR MOVELLÁN, ALBERTO; LÓPEZ JIMÉNEZ, CLEMENTE M. (eds.): <i>Arquitectura y Regionalismo</i> POR RAFAEL CÓMEZ	<u>440-442</u>
NORMAS PARA LA ENTREGA Y PRESENTACIÓN DE ORIGINALES	<u>444-445</u>
CONCURSO ANUAL DE MONOGRAFÍAS «ARCHIVO HISPALENSE». BASES PARA EL AÑO 2015	<u>449-451</u>

Literatura
~

Et in Arcadia Ego.

Procesos de literaturización de la Semana Santa de Sevilla



CÉSAR RINA SIMÓN¹
Fundação Calouste Gulbenkian

RESUMEN: La Semana Santa de Sevilla es una manifestación fundamentalmente vivencial, pero se presenta idealizada, como canon y memoria, a partir de una literatura que comprende múltiples aristas: la tradición lírica, la purificación eclesiástica o la apropiación política. Pregones, artículos, novelas, ensayos y, más recientemente, programas de radio, videos y fotografías han fosilizado la celebración en determinadas prácticas e interpretaciones exclusivistas.

PALABRAS CLAVE: Semana Santa, Literatura, memoria, canon, resignificación.

ABSTRACT: The Holy Week in Sevilla is essentially a living experience, but it is portrayed as an idealization, as a collective memory and cannon that emerges from a literature that embraces many perspectives: the lyric tradition, the ecclesiastical purification and the political manipulation. Proclamations, articles, novels, essays and, more recently, radio, videos and pictures have fossilized the celebration in exclusionary practices and interpretations.

KEY WORDS: Holy Week, Literature, Memory, Canon, Redefinition.

Entendemos por literaturización el proceso poético mediante el cual, a partir de la escritura de determinado acontecimiento, éste queda fijado en la memoria de sus protagonistas de un modo canónico, superando la narración, con su potencial evocador, a las memorias personales —«te está calando hasta los huesos la memoria del tiempo repetido»²— o a la complejidad de las prácticas y actuaciones —«Para el partícipe de la fiesta, la fiesta es él mismo; está en él, en su visión, en su vivencia.»³— Literaturizar, por tanto, supone conferir determinadas características y adjetivaciones al fenómeno que proyectamos e idealizarlo y resignificarlo en una serie de mitos, tópicos o ritos que delimitan las fórmulas del acontecimiento antes de que se produzca. Tomemos como ejemplo las investigaciones del antropólogo portugués Jorge Dias en la aldea de

1. El autor es investigador de la Fundação Calouste Gulbenkian de Lisboa. Realiza su tesis doctoral en la Universidad de Navarra bajo la dirección del Prof. Francisco Javier Caspistegui Gorasurreta.

2. CAMACHO, Ignacio. «Tu patria». *ABC*, 6/04/2007.

3. ORTIZ DE LANZAGORTA, José Luis. «Prólogo». NÚÑEZ DE HERRERA, Antonio, *Teoría y realidad de la Semana Santa*. Sevilla: Espuela de Plata, 2006 [1932], p. 22.

Vilarinho da Fuma. En 1948, publicó un monográfico dedicado a esta población en la que destacaba sus perfiles comunitarios y detallaba las prácticas, los roles y la reglamentación interna.⁴ Años después, la obra de Jorge Dias se convirtió en la interpretación canónica de la estructura de la comunidad de Vilarinho da Fuma, incluso para sus moradores que, ante cualquier duda referente a su estructura socio-económica o sus prácticas tradicionales, se acercaban al libro de Jorge Dias para rastrear el funcionamiento «originario» y, por lo tanto, «correcto» de su sociedad.

La literaturización aplicada a la Semana Santa en Sevilla nos lleva a acercarnos al estudio de textos heterogéneos e incluso contradictorios⁵, que a través de sus constantes tensiones por imponer un canon determinado en el espacio de la escritura —ya sea con fines ideológicos, eclesiales o particulares— fosilizan y delimitan las prácticas del ritual, transformando los significados de este comportamiento festivo de raigambre barroca, totalizadora y «espontánea,» y, en cierta medida, eternizándolos —«todo esto si no ha pasado, debió pasar.»⁶ De esta forma, literaturizar la Semana Santa significa también re-ligar, aprehender la celebración y ficcionarla, recurriendo principalmente a la idealización relacionada con valores como la primavera —«Después de una locura de solanos que traen / un tiempo de sequía y de pena a la tierra, / después de que los soles incendiaran los surcos / y el alba enmudeciera su lengua de rocío / (...) yo he visto a Dios llorando por esos olivares»⁷—, el cromatismo o la juventud y la dulcificación estilística de ciertos comportamientos «naturalistas» que alterarían la dimensión poética de la descripción literaria. Los escritores que han versado la celebración han construido una imagen determinada de la Semana Santa hasta el punto que el recuerdo literario de ella ha perdido su relación con lo que acontece en las calles de la ciudad.

La celebración de la Semana Santa ha adquirido un corpus idealizado fruto de un proceso abierto de literaturización de los ritos en base a criterios estéticos, sensuales y memorialísticos. «En la luz de la primavera, en la exactitud de los ritos repetidos, en el perfume del incienso y del azahar, en la propia geografía urbana engalanada de belleza (...), está el ensueño de la Sevilla simbólica y mítica, la utopía que nos redime de nuestras limitaciones y derrotas.»⁸ De tal manera, la Semana Santa, entendida como manifestación artística y emocional, colectiva y de raigambre «popular», se presenta de

4. DIAS, Jorge. *Vilarinho da Fuma. Uma Aldeia comunitária*. Lisboa: INCM, 1998, [1948].

5. Un compendio de textos en ROBLES, Francisco (ed.). *Semana Santa. Antología Literaria*. Sevilla: Sevilla, 2006. Un análisis en REQUEJO CONDE; María Rosa. *La Semana Santa sevillana en la Literatura de los siglos XIX y XX*. Sevilla: Guadalquivir, 1999.

6. IZQUIERDO, José María. *Divagando por la ciudad de la gracia*. Vol. I, Sevilla: Ayto. de Sevilla y Ateneo, 1923, p. 116. Y continúa en p. 117: «¿Sevilla en Semana Santa? No sé, no sé... Sólo sé que esto que escribo, lo escribo en Sevilla, recordando una Semana Santa que no sé si viví o soñé.»

7. GARCÍA BARBEITO, Antonio. *Pregón de la Semana Santa de Sevilla*. 2010.

8. CAMACHO, Ignacio. «Prólogo». ROBLES, Francisco, PASTOR, Álvaro y ROLDÁN, Manuel Jesús., *Historia de la Semana Santa sevillana*. Sevilla: Jirones de Azul, 2012, p. 13.

forma canonizada, mitificada por una serie de acontecimientos estereotipados que no tienen por qué corresponder con la realidad de sus prácticas.

Hay en la literatura de la celebración dos actitudes fundamentales en torno a la relación entre el tiempo histórico y el rito. Por un lado, nos encontramos los escritos «apocalípticos», aquellos que proyectan una visión idealizada de un pasado, contrapuesta a la decadencia y a la falta de «originalidad» del presente, corrompido por diferentes movimientos sociales, políticos o culturales. Para los escritores «apocalípticos», la Semana Santa correría peligro de desaparición por su desvinculación al pasado. Es una visión ahistórica que escinde la celebración del tiempo histórico. En la otra cara de la moneda se encuentran los textos «integrados» –recurriendo a la terminología de Umberto Eco–. Éstos, aceptan la historicidad del rito y su conformación necesaria en un tiempo y un espacio determinado. De esta forma, la Semana Mayor es hija de cada coyuntura y es en el presente donde adquiere significados y morfología. Para los «integrados», la fiesta sólo se puede entenderse en la dinámica contemporánea de la ciudad, de ahí su extraordinaria capacidad de adaptación a diferentes imaginarios culturales.

La historia de los conceptos y las metodologías de análisis de los discursos nos permiten acercarnos a estos procesos. Los estudiosos de la religiosidad «popular» o los escritores que han abordado la Semana Santa de Sevilla nadamos en un océano de lenguajes y memorias en el que no somos los oceanógrafos, no vemos el mar desde fuera, sino que formamos parte de él y el lenguaje –escrito, visual o auditivo– es nuestra herramienta para significar el rito. Si bien los acontecimientos son reiterados periódicamente, éstos requieren de una narración, una descripción y una fijación normativa a través del canon, así como de una descripción que permita ser comprendida y transmitida. La celebración de Semana Santa de Sevilla se articula en los días festivos y en las procesiones, pero son las narraciones, el lenguaje de un tiempo determinado, las que fijan, a través de metáforas, tópicos e hipérboles, el imaginario de los cofrades. Y con esas herramientas, facilitadas por el lenguaje, los cofrades pueden reiterar y reinterpretar los comportamientos festivos. Uno de los recursos más comunes en la literaturización de la Semana Santa es el del canto y el vuelo de los vencejos la tarde del Domingo de Ramos. Aparezcan o no en el cielo de San Juan de la Palma, en el imaginario de los cofrades los vencejos figurarán irremediabilmente en su particular vivencia de la fiesta.

La biografía de la Semana Santa se convierte a través de los discursos en un corpus de leyendas y adscripciones más cercano a horizontes literarios que vivenciales y adquiere carta de identidad al margen o, de forma independiente, al propio acontecimiento de la celebración. Es por esto que la Semana Santa es un encuentro «transicional» que permite conectar el presente, el ahora, con un sin fin de memorias míticas y construidas sobre un pasado imaginario.⁹ La mayoría de los discursos que analizamos

9. Sobre los imaginarios y las identidades colectivas vid. ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: FCE, 2006, [1983].

en nuestra investigación presentan una evidente tendencia a cultivar el pasado a través de la crítica o la oda a determinados aspectos del «presente», desde posicionamientos historicistas, repletos de memorias, vivencias, imágenes y discursos que convierten el presente en un futuro deseado y el pasado en una entidad «viviente», «eternizante», susceptible de ser recreado en el presente-futuro. Así trata de enmendar la escritura de la Semana Santa la escisión entre el espacio de experiencias y el horizonte de expectativas que supuso la irrupción de la modernidad.¹⁰ De ahí surge el gusto desmedido en la escritura de la fiesta por el anacronismo, por justificar la utilización de elementos contemporáneos a partir de la articulación de una genealogía o una «tradición» –palabra fundamental en la literaturización de la Semana Santa–, de un viaje al pasado a través de la memoria para traer al presente elementos descontextualizados, transformados, adaptados y resignificados, pero siempre dotados de la legitimidad de la antigüedad y del recuerdo personal o colectivo. Este recuerdo, o memoria, como apuntara Maurice Halbwachs, tendrá una naturaleza subjetiva, e incluso sentimental, con el potencial de colectivizarse en el momento en el que recurre a las huellas dejadas por los acontecimientos históricos para representar en manifestaciones públicas recuerdos socialmente aceptados y compartidos.¹¹

FORMAS DE LITERATURIZACIÓN.

«La Semana Santa de toda la geografía mística española
es uno de los temas más difíciles, esquivos y delicados
que puedan tentar y medir la autenticidad de todas las plumas.»
Joaquín Romero Murube.¹²

La escritura de la Semana Santa tiene un sentido performativo, crea el acontecimiento a imagen y semejanza de relatos idealizados y creativos en los que la inspiración poética o los tópicos literarios actúan como denominador común de la definición del

10. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 2003; ÍD.: *L'expérience de l'histoire*. Paris: Points, 2011.

11. HALBWACHS, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, [1950].

12. Cit. en REQUENA, José M., CRUZ GIRALDEZ, Miguel y CRIADO FERNÁNDEZ, Javier. *Las Cofradías de Sevilla vistas por un novelista, los escritores y un psiquiatra*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1987, p. 47. Núñez de Herrera, miembro también del grupo *Mediodía*, insistía en la imposibilidad de narrar o comprender desde una perspectiva racional la religiosidad «popular». NÚÑEZ DE HERRERA, Antonio. *Teoría y realidad de la Semana Santa...* ob. cit., p. 40: «Pero imposible trabajo el de trazar la historia funcional de la mudable maravilla. Y grave profanación –el auténtico sacrilegio–, delito insigne el de encristalar en los quirófanos de la lógica ese trozo virgen de la naturaleza.» Sobre el grupo *Mediodía* vid. BARRERA LÓPEZ, José María. *Mediodía, revista de Sevilla*. Sevilla: Renacimiento, 1999.

rito.¹³ Como apuntara Núñez de Herrera, cada nuevo Domingo de Ramos comienza la celebración, sin conexiones directas con el pasado, sólo con la historicidad convertida también en literaturización. Es la propia acción la que dota de sentido al rito, no su antigüedad o tradición. El recurso al pasado actúa como «construcción» o «invención» de una identidad cofrade cuya antigüedad sólo es defendible en términos teóricos y/o imaginarios, o bien como elemento de prestigio legitimador, como encontramos en la propia nomenclatura de las hermandades. Presente y pretérito son, por lo tanto, dos axiomas fundamentales para comprender la escritura de la Semana Santa y la búsqueda arcaizante y conservacionista de sus participantes.

Sin embargo, debemos referirnos a la literaturización estrictamente en términos de pluralidad. En nuestro análisis de la literatura referente a la Semana Santa sevillana, no hemos atendido a clasificaciones estilísticas o cronológicas de influencias y generaciones, sino al sentido último de los escritos y su posterior concreción en una realidad literaturizada. Es decir, no nos interesa el mayor o menor acercamiento a lo «popular», la métrica o las fuentes literarias, sino la lectura y fosilización del rito que se produce a raíz del acto de la escritura.

Atendiendo a la proyección del presente en el pasado de los escritores de la Semana Santa de Sevilla, podemos diferenciar dos grupos, que bien podemos encontrar de forma interconectada. Por un lado encontramos una mirada nostálgica, centrada en un pasado idealizado que se opondría a la pérdida de «esencia» del presente. Esta escritura sería, pues, una representación de lo ausente. Por el otro, se sitúan las narrativas proyectadas hacia un futuro deseado —«lo que tiene» o «lo que debería ser»—. Éstas, parten de un pasado igualmente idílico, pero proyectan los significados y las formas de la Semana Santa hacia un horizonte deseado y recreado por el autor. Nos encontramos ante una representación de lo deseable. En términos generales, la primera alude al campo poético, que «canta lo que se pierde» y la segunda, al horizonte periodístico de crónicas y artículos de opinión que transmiten una imagen determinada de una Semana Santa a emular.

Así mismo, si tomamos en consideración el objetivo y las formas de la narración podemos diferenciar cuatro subtipos de discursos: político-ideológicos, teológico-purificadores, historiográficos y literarios. Los discursos político-ideológicos de la Semana Santa tratan de instrumentalizar las formas y los significados de la religiosidad «popular» con el fin de reconducir y resignificar el rito hacia determinadas variables ideológicas. Encontramos interesantes ejemplos a lo largo de la Modernidad, desde la

13. El potencial de los enunciados performativos fue teorizado por el filólogo AUSTIN, John L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 1982, [1962] y ha sido matizado en las últimas décadas. Aceptamos las oportunidades y las limitaciones del concepto de nuestra categorización. En nuestro caso, no negamos la existencia de unos acontecimientos concretos, si bien destacamos la importancia del lenguaje a la hora de articular los ritos festivos y fijar determinados modelos de comportamiento.

vinculación de los Montpensier a las cofradías sevillanas a la vindicación del regionalismo de la Semana Santa como clave de la identidad inmaterial andaluza.¹⁴ También podemos citar la polémica salida de la Hermandad de la Estrella el Jueves Santo de 1932¹⁵ o la posterior fascistización de la religiosidad «popular» hasta alcanzar una perfecta simbiosis entre el nacionalcatolicismo y las procesiones, marciales y purificadas de «espontaneidad» y de «popularidad.»¹⁶

Los discursos teológicos-purificadores se remontan a los mismos orígenes de la celebración y parten desde una posición eclesiástica que ejerce una función educadora y paternalista sobre unas celebraciones heterodoxas, relacionada con la «incultura» de sus participantes. Su objetivo será el de catolizar las celebraciones y reducir el significado de la fiesta a un plano teológico y doctrinal, purificando la estación de penitencia de elementos que podríamos considerar «folklóricos» o extraeclesiales. Desde las disposiciones a comienzos del siglo XVII del Cardenal Niño de Guevara hasta la literatura generada por los arzobispos sevillanos del siglo XX, se observa esta dialéctica constante entre «popularidad» y «purificación.»

Encontramos otro tipo de discursos en los trabajos historiográficos de profesionales y eruditos locales, que si bien se sustentan sobre el método hipotético deductivo de las ciencias sociales, conforman un subgénero con el potencial de influir en el devenir de las hermandades y las celebraciones a través de la narración de un pasado seleccionado. A este respecto, cabe destacar la impronta que ejercieron los primeros trabajos decimonónicos sobre la Semana Santa, conformados en clave positivista por la enumeración de datos y fuentes archivísticas que fechaban la antigüedad de las

14. MORENO NAVARRO, Isidoro. «Identificaciones colectivas, Modernidad y Cultura Andaluza: la Semana Santa de Sevilla en la era de la Globalización». HURTADO SÁNCHEZ, José. *La religiosidad «popular» sevillana*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000, pp. 238-253.

15. La salida de la Hermandad de la Estrella en procesión el 25 de marzo de 1832 contra el boicot de las derechas y los partidos católicos –“Esta cofradía, que es del pueblo, al pueblo se debe, que es tanto como decir que se debe al Régimen constituido legalmente”– fue mixtificada durante la dictadura como una gesta de valentía la salir a la calle ante la prohibición de las instituciones laicistas republicanas. Vid. MORENO NAVARRO, Isidoro. *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Sevilla: Universidad de Sevilla 1982; RECIO, Juan Pedro. *Las Cofradías de Sevilla en la II República*. Sevilla: Abec, 2011. En el caso de la mixtificación de la romería del Rocío vid. ESPINOSA MAESTRE, Francisco. *Contra la República. Los «sucesos de Almonte» de 1932. Laicismo, integrista católico y reforma agraria*. Sevilla: Aconcagua, 2012; RINA SIMÓN, César. «Análisis cultural e historiográfico de la romería del Rocío en el documental de Fernando Ruiz Vergara». *Historia Actual online*, 2013, n.º 32, pp. 175-186.

16. RICHARDS, Michael. «Presentando armas al Santísimo Sacramento: Guerra Civil y Semana Santa en la ciudad de Málaga, 1936-1939». EALHAM, Chris y RICHARDS, Michael (eds.). *España fragmentada. Historia cultural y Guerra Civil española*. Granada: Comares, 2010, pp. 277 y ss.; HURTADO SÁNCHEZ, José. *Cofradías y Poderes. Relaciones y conflictos. Sevilla, 1939-1999*. Sevilla: Castillejo, 2000; HERNÁNDEZ BURGOS, Claudio. «Consensos y fascistización de las fiestas en la España franquista: la Semana Santa de Granada, 1936-1946». *VII Encuentro de investigadores del franquismo*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago, 2009; MORENO SECO, Mónica, «Creencias religiosas y política en la dictadura franquista». *Pasado y Memoria*, 2002, n.º 1, pp. 5-53.

corporaciones sin entrar en valoraciones de largo recorrido relacionadas con la cultura, los imaginarios, las mentalidades o las dinámicas socioeconómicas de la ciudad.¹⁷ Estos trabajos de erudición han sido emulados mayoritariamente en el horizonte historiográfico cofrade y, si bien han aportado un interesante aparato crítico y documental al conocimiento de la Semana Santa, no han generado un conocimiento totalizador capaz de explicar los procesos históricos en su complejidad.¹⁸ Este vacío explicativo ha abierto el espacio para resúmenes o síntesis históricas que tienden a relacionar de forma abrupta los significados y las formas de la Semana Santa con la coyuntura política española o sevillana, lo cual, en ocasiones, encaja abruptamente en la narración.¹⁹ El positivismo destaca por la literatura de la enumeración, cientifista y erudita, por dejar de lado la contextualización y la consideración de la Semana Santa en su eminente presentismo sociológico, como una celebración viva y dotada de significados contemporáneos que hacen que comience el rito desde cero. Este historicismo idealiza un pasado reconstruido por el trabajo historiográfico y en su erudición plantea unas conclusiones monolíticas, presentando la historia de la fiesta en términos de unidireccionalidad. La reflexión historiográfica ha constatado que no hay nada tan sinuoso como el pasado. A partir del error de creer poseerlo construimos un tiempo que ya no existe a partir de fragmentos y concatenaciones que sedimentan en la memoria del lector la idea rankeana de lo que sucedió.

Los discursos político-ideológicos, teológico-purificadores e historiográficos pueden presentarse aislados o formando un corpus interrelacionado en el que resulta

17. GONZÁLEZ DE LEÓN, Félix. *Historia crítica y descriptiva de las cofradías de penitencia, de sangre y luz fundadas en la ciudad de Sevilla*. Sevilla: Espuela de Plata, 2005, [1852]; BERMEJO Y CARBALLO, José. *Glorias religiosas de Sevilla o Noticia histórico-descriptiva de todas las cofradías de penitencia, sangre y luz fundadas en la ciudad de Sevilla*. Ed. Rafael Jiménez Sampedro. Sevilla: Abec, 2013, [1882]; CARRERO RODRÍGUEZ, Juan. *Anales de las Cofradías de Sevilla*. Sevilla: Guadalquivir, 1991; JIMÉNEZ SAMPEDRO, Rafael. *La Semana Santa de Sevilla en el siglo XIX*. Sevilla: Abec, 2013.
18. Con excepciones originadas en horizontes académicos. Vid. MORENO NAVARRO, Isidoro. *La Semana Santa de Sevilla...* ob. cit.; ÍD., *La antigua Hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, Poder y Sociedad en 600 años de Historia*. Sevilla: Junta de Andalucía, 1997; REQUEJO CONDE, María Rosa. *La Semana Santa sevillana en la literatura...* op.cit.; RODRÍGUEZ MATEOS, Joaquín. *La ciudad recreada. Estructuras, Valores y Símbolos de las Hermandades y Cofradías de Sevilla*. Sevilla: Dip. Provincial, 1997; SÁNCHEZ HERRERO, José, et. al. *Las cofradías de Sevilla en el siglo XX*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1992; ÍD. *Las cofradías de Sevilla: Historia, Antropología, Arte*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999; LUQUE TERUEL, Andrés. *Juan Manuel Rodríguez Ojeda. Diseños y bordados para la Hermandad de la Macarena, 1879-1900 y 1900-1930*. 2 vols. Sevilla: Jirones de Azul, 2009-2011.
19. Se acepta, por ejemplo, que la Exposición Iberoamericana de 1929 benefició a la burguesía sevillana. Sin embargo, en este contexto, la Hermandad de Pasión, formada por la aristocracia y la burguesía local, prescindieron del acompañamiento musical del palio de la Virgen de la Merced por motivos económicos. Así mismo, cuando se habla de la carestía de posguerra y la utilización del clavel por razones económicas, se olvida que determinadas hermandades continuaron el enriquecimiento de sus ajueres con trabajos de orfebrería y bordados. Vid. ROBLES, Francisco, PASTOR, Álvaro y ROLDÁN, Manuel Jesús. *Historia de la Semana Santa Sevillana...* ob. cit.; SÁNCHEZ HERRERO, José. *La Semana Santa en Sevilla*. Madrid: Sílex, 2003; ROMERO MENSAQUE, Carlos José. *Breve historia de la Semana Santa de Sevilla*. Málaga: Sarriá, 2003.

arriesgado establecer los límites entre los sentidos de las narraciones. Es por eso que nuestro análisis no pretende establecer categorías cerradas de los discursos, sino más bien entenderlos en un sin fin de explicaciones, metáforas y símbolos que debido a su extensa complejidad, precisan de ser interrogados sin la premura del encasillamiento.

El último de los modelos tipificados de discursos, el literario, que comprende poemarios, reflexiones sobre la ciudad y su Semana Santa, artículos de prensa e incluso pregones, es el que tiene más potencial para literaturizar la Semana Santa en lo referente a sus memorias, sus significados y sus prácticas. A riesgo de caer en la parcialidad propia de cualquier elección, no abordaremos la construcción de los usos públicos de la historia ni los intentos de politizar o reconducir eclesialmente la fiesta, para centrarnos en los textos con potencial creador de memorias. Hemos adoptado el criterio de la jerarquización de los discursos, es decir, hemos tomado en consideración aquellos textos narrativos de autores que de forma explícita no escriben en nombre de ninguna institución jerarquizada, independientemente que tengan determinados pareceres políticos y éticos compartidos. Es por ello que seleccionamos los discursos producidos al margen –no necesariamente en oposición– de las estructuras oficiales políticas y eclesiásticas de la ciudad.

ILUSTRACIÓN, ANTIFLAMENQUISMO Y PURIFICACIÓN.

Desde diferentes instituciones –políticas, culturales o eclesiásticas– se mantiene un pulso histórico con los laicos y las asociaciones de fieles creadas para dar culto a las imágenes con la intención de «domesticar» aquellas manifestaciones religiosas que escapan al control dogmático de la religión o del racionalismo «ilustrado.»²⁰ Esta escisión fue planteada por el francés Antoin Latour, al servicio de la corte sevillana de los Montpensier en 1848, en su obra *Viaje por Andalucía*: «Cada día es menor el poder del catolicismo en la exhibición popular de ese drama de la Pasión de Cristo representado en la calle.»²¹

Incluso el romántico Gustavo Adolfo Bécquer, en los últimos años de su vida, desplegaría una profunda crítica a las «nuevas modas» impuestas en la Semana Santa de Sevilla, cuya estricta modernidad había terminado con siglos de historias y tradiciones.²² Bécquer, en su crónica de la Semana Santa de Toledo de 1869, comparaba sus ce-

20. ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, Inmaculada y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis. *La represión de la religiosidad «popular»*. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII. Granada: Universidad de Granada, 2003.

21. Cit. en ESTRADA, Juan Antonio. «La Pasión según Sevilla: algunas claves teológicas». HURTADO SÁNCHEZ, José. *La religiosidad popular sevillana...* ob. cit. p. 211.

22. En similares términos se pronunciaría Federico García Lorca sobre la Semana Santa granadina en 1936, arremetiendo especialmente contra el paso de la Cena, la algarada y la pérdida de profundidad de las procesiones en aras de la sevillanización, folclorización y modernización de la celebración. Vid. «Unas cuartillas leídas por Radio. Granada, vista por Federico García Lorca». *Heraldo de Madrid*, 4/04/1936.

lebraciones con las de Sevilla, teniendo en cuenta «el sello especial que las caracteriza.» Afirmaba que «Sevilla, población floreciente y próspera, en la cual el espíritu moderno ha llevado a cabo más radicales transformaciones, imprime a éstas solemnidades un sello propio de animación, novedad y lujo, que inútilmente buscaremos en la vetusta capital de la monarquía goda.» Así mismo, insistía en la novedad de los ritos, ya que «sus célebres cofradías, más bien que la continuación de tradiciones, son una restauración» que «habiendo atravesado al par que las demás de España una larga época de decadencia, han salido de ella, merced, no tanto al fervor religioso que les dio vida, como al espíritu de especulación y vanidad que las mantiene en el grado de esplendor en el que se hallan.» En cambio, la semana Santa de Toledo representaba, por su intimidad, «la última palabra de la tradición» que guarda «en sus destrozados vestigios el carácter y color de la edad en que tuvo su origen.» Estas Semanas Santas de contrastes, de primavera, aire, luz, perfumes, verdor, balcones y sol, «Sevilla la alegre y bulliciosa», la de los naranjos, «por entre la cual desfilan al compás de las músicas, aquellos miles de elegantes y perfumados penitentes de todos hábitos y colores, blancos, negros, rojos y azules, repartiendo a las niñas dulces de sus canastillas, y arrastrando luengas colas de terciopelo o de seda» y «las andas cubiertas de flores y de luces, las imágenes cargadas de oro y pedrería, los coros de ángeles engalanados de plumas, flecos y oropel, las cohortes romanas con sayones de papagayo, armaduras de hoja de lata y calzas de punto color de carne como los saltimbanquis.» En la Semana Santa de Sevilla «se mezcla y confunde lo profano con lo religioso, de manera que tiene a intervalos el aspecto de una ceremonia grave, o la vanidad de un espectáculo público (...) de bufonada.» Toledo, en cambio, manifestaba una religiosidad y un recogimiento histórico y tradicional, más «verdadero.»²³ Representaba la ciudad romántica ideal, de inspiración medieval, el contrapunto a la modernidad y la vanguardia de la Semana Santa sevillana, que hasta el primer tercio del siglo XX fue un fenómeno de vanguardias artísticas.

Semanas después, Bécquer publicó en el mismo semanario sus impresiones sobre la Feria de Sevilla, paralela a su visión crítica sobre las desviaciones de la Semana Santa hispalense. Para el poeta romántico, el progreso económico e industrial había trastocado las festividades tradicionales de la ciudad, «ha impreso sus solemnidades religiosas un sello especialísimo merced al cual, si bien han ganado bajo el punto de vista de la ostentación y la riqueza, han perdido y no poco del carácter tradicional que guardan aún en otras poblaciones de menor importancia.»²⁴

El romanticismo y el orientalismo con que los viajeros europeos trataron las costumbres españolas generaron como respuesta la actitud crítica de una intelectualidad «racionalista» que buscaba en la europeización de España la salida a la decadencia

23. BÉCQUER, Gustavo Adolfo. «La Semana Santa de Toledo». *El Museo Universal*, 13, 28/03/1869, Madrid: Abelardo de Carlos editor, 1869, pp. 98-99.

24. BÉCQUER, Gustavo Adolfo. «La feria de Sevilla». *El Museo Universal*, 17, 25/04/1869, pp. 131-134.

nacional. Surgió así el anti-flamenquismo, aplicable al cante jondo, a la zarzuela, a los toros y a la religiosidad «popular.» Este posicionamiento afrontaba con cierto desprecio las manifestaciones culturales «románticas» y criticaba la Semana Santa por su vertiente festiva, sensual, y por la superficialidad que poco tenía que ver con un catolicismo individual y reflexivo, de inspiración protestante. El regeneracionismo nacional planteado por una generación de políticos y escritores pasaba por aceptar la herencia ilustrada y superar el «majismo» y el «panderetismo» tan manoseados por la literatura costumbrista. En esta línea, Antonio Machado, en *Campos de Castilla*, publicada en 1912, destacaba la paganización de la religiosidad «popular» —«Gran pagano, / se hizo hermano / de una santa cofradía; / el Jueves Santo salía, / llevando un cirio en la mano / —¡aquel trueno!—, / vestido de nazareno»— y la superficialidad de las celebraciones —«no puedo cantar, ni quiero / a este Jesús del madero / sino al que anduvo en la mar!»

La literatura regeneracionista y noventayochista había hecho hincapié en las «carencias» espirituales de una religiosidad barroca, enfrentada dicotómicamente con una devoción racional y canónica. Es el caso de Miguel de Unamuno —muy influido por la *Vida de Jesús* de Ernest Renan de 1863—, de Eça Queirós o del político y embajador en Italia durante la II república Gabriel Alomar. Como telón de fondo, latía una visión despectiva de las masas como grupo ignorante, en proceso de empoderamiento de perfiles políticos, incapacitado para comprender la filosofía y la espiritualidad moderna y reconducido por la Iglesia Católica hacia una fe nacionalista que garantizaba la perpetuación de los privilegios eclesiales.²⁵

El poeta y flamencólogo Félix Grande rescató en su monumental *Memoria del flamenco* un texto poco difundido de los hermanos Caba en los que analizaban la opinión crítica que hacia toros, cante jondo o religiosidad «popular» mostraba la intelectualidad española del 98, europeísta y positivista.

Otro prejuicio del 98 es el juicio que España integralmente les merecía: la españolada. Ellos llamaban españolada a los cromos abigarrados con que un Byron, un Gautier o un Merimée presentaban a España. Era la llamada España de pandereta. Y tanta importancia dieron a los juicios de esos turistas literatos, tanta alarma les produjo pensar que Europa podía creer que España era así (porque Europa es el ojo vigilante que sentimos quemarnos en la nuca) que acabaron por irritarse contra los toros y el canto jondo.²⁶

25. Vid. JULIÁ, Santos. *Historia de las dos Españas*. Madrid: Taurus, 2004, pp. 129 y ss., ha detallado el distanciamiento de los intelectuales del «pueblo», que pasó de engendrar los valores originarios y esenciales de la nación a representar el atraso, convirtiéndose en el chivo expiatorio de la decadencia nacional. Una de las obras que mejor representa el temor intelectual a las masas es el ensayo de José Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*, publicado en 1929.

26. CABA, Carlos y Pedro. *Andalucía, su comunismo y su cante jondo*. Madrid: Atlántico, 1933, cit. en GRANDE, Félix. *Memoria del Flamenco*. Madrid: Debolsillo, 2007, [1986], pp. 403-404, y continúa la cita: «Hay que tener la mente forrada de niebla literaria para creer que en Andalucía todo es frivolidad,

Gabriel Alomar consideraba que las procesiones y todo lo referente a la religiosidad «popular» eran comportamientos arcaicos, superficiales, alejados de los evangelios. «El pueblo, sometido a otra herencia bien diversa, tenía también su fiesta, su Danza de la muerte (...), su comedia.»²⁷ Las procesiones no tenían justificación en la espiritualidad cristiana ni en el progreso intelectual de las civilizaciones modernas. «Mascarada interminable de pseudopenitentes en hábito siniestro, tocados con altas y agudas caperuzas, algunos de ellos descalzos y arrastrando cadenas, sugiriendo el recurso odioso de las expiaciones inquisitoriales.»²⁸ Según Alomar, ese sentido idolátrico había sido infundido por una Iglesia Católica interesada en mantener al «pueblo» adoctrinado a partir de unos ritos primitivos. De este horizonte crítico participaban también Lluís Carreras y Antoni Vilaplana, colaboradores del arzobispo de Tarragona Vidal i Barraquer. El 1 de noviembre de 1931 le remitían la siguiente misiva «purificadora»:

El oficialismo católico de España, durante la monarquía, a cambio de innegables ventajas para la Iglesia, impedía ver la realidad religiosa del país y daba a los dirigentes de la vida social católica, y a los católicos en general, la sensación de hallarse en plena posesión de la mayoría efectiva (...). El esplendor de las grandes procesiones tradicionales, la participación externa de los representantes del Estado en los actos extraordinarios del culto, la seguridad de la protección legal para la Iglesia en la vida pública, el reconocimiento oficial de la jerarquía, etc., producían una sensación espectacular tan deslumbrante que hasta en los extranjeros originaba la ilusión de que España era el país más católico del mundo (...), y les hacía creer que continuaba aún vigente la tradición de la incomparable grandeza espiritual, teológica y ascética de los siglos de oro.²⁹

Eugenio Noel sintetizó el espíritu crítico y antiflamenguista del 98 en el ensayo *Semana Santa en Sevilla*, publicado en 1916. Se detenía en la vertebración de las devociones en las hermandades y en los barrios al margen de los Oficios Sagrados. «El Santo interesa mientras le visten, y una vez vestido, lo que importa no es venerarle, sino enseñársele a todo el barrio para que lo chicoleen, o mostrársele al barrio vecino para que se *trague saliva* y no sea *fantasioso* con el suyo.»³⁰ El tema central de esta paraliturgia popular: la Pasión y Muerte de Cristo y los Dolores de María, se representaba

ingrátida inconsistencia (...). Y que, en cambio, en Castilla todo es hidalguía y serenidad interior, gesto grave (...). Todo es cliché.”

27. ALOMAR, Gabriel. *La política idealista. Proyecciones y reflejos del alma*. Barcelona: Minerva, 1923, p. 111.

28. *Ibidem*, pp.111-112.

29. Y en la misma línea el arzobispo primado de Toledo, Isidro Gomá: «A la roca viva de nuestra vieja fe ha sustituido la arena móvil de una religión de credulidad, de sentimiento, de ruina y de inconsistencia.» Cit. en RAGUER, Hilari. «La cuestión religiosa en la Segunda República». DRONDA MARTÍNEZ, Javier y MAJUELO GIL, Emilio (eds.). *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*. Pamplona: UPNA, 2007, pp. 32 y ss.

30. NOEL, Eugenio. *Semana Santa en Sevilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1991, [1914], p. 151.

públicamente en una celebración disuelta en múltiples significados. Por eso, Noel insistía que «el amor a los ídolos cristianos ha producido una extraña moral religiosa, que nadie se ha atrevido a examinar, no fuera que topase con un género nuevo de comunismo en el que los elementos socialistas directores fuesen nada menos que Jesús y María.»³¹

El regeneracionismo de Noel concebía la fiesta como un acto costumbrista, primitivo, de «panderetismo», ejemplo del estado crítico de la psicología colectiva del pueblo español. «Lo que hay es derroche, generosidad, orgullo y paganismo.»³² Noel diferenciaba entre las creencias populares y el catolicismo oficial, entendidas las primeras como una manifestación cultural despojada de creencias. «España, que es un país tan católico y al mismo tiempo tan poco religioso, ¿por qué celebra la Semana Santa con esas vehementes demostraciones de tristeza y dolor? (...) El Nazareno es un hijo del pueblo; la Dolorosa, una madre.»³³ Noel completaba su argumentación con el papel secundario de los sacerdotes en la Semana Santa. «El cura sólo tiene una cosa que hacer; hacer lo que le digan (...) Las parroquias están desiertas, a la Catedral no va nadie, y, sin embargo, no hablan de otra cosa que de las procesiones.»³⁴

La respuesta al anti-flamenquismo llegaría de una generación de escritores que encontraron en lo «popular» el vínculo con una tradición poética intrahistórica.³⁵ Esa ruptura del horizonte crítico se dio, en el caso del flamenco, con la celebración en la granadina Plaza de los Aljibes el 13 y 14 de junio de 1922 del Concurso de Cante Jondo organizado por Manuel de Falla —con el antecedente de los estudios folklóricos de Antonio Machado Álvarez—. Y, para el caso de la Semana Santa, encontramos un ejemplo expresivo de valorización en el *Romancero Gitano* de Federico García Lorca publicado en 1928, que partía de una idealización de lo «popular» y de lo sublime de la fiesta, alejada su interpretación del intelectualismo crítico, del didactismo y del paternalismo con el que se había literaturizado la Semana Santa.

Sin embargo, ha perdurado a lo largo del siglo XX y en los albores del siglo XXI una escritura de la Semana Santa mesiánica y didáctica, enfocada en la purificación de comportamientos «costumbristas» y la vindicación sin fisuras de la eclesialidad de la celebración. Este discurso o forma de literaturización no es exclusivo de las

31. *Ibidem*, p. 160.

32. *Ibidem*, p. 69. Por este tipo de afirmaciones el libro provocó la animadversión de la ortodoxia eclesiástica y el *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Sevilla*, 9/11/1916, condenó la obra como «blasfema y herética.»

33. *Ibidem*, pp. 75-76.

34. *Ibidem*, pp. 148-169.

35. Nos referimos a Fernando Villalón, Joaquín Turina, José María Gabriel y Galán, los hermanos Machado, Federico García Lorca, Rafael Alberti, Miguel Hernández, Gerardo Diego, Manuel Altoaguirre, Rafael Montesinos, Manuel Alcántara, Gerald Brenan, Rodríguez Buzón, Caballero Bonald, etc. Vid. BURGOS, Antonio. *Rapsodia española. Antología de la poesía popular*. Madrid: La esfera de los libros, 2005.

autoridades eclesiásticas, sino que también ha sido adoptado en la oficialidad de las hermandades, constituyendo, junto a la tradición lírica e idealista, las dos formas de narración de la Semana Santa mayoritarias y las únicas correctas en publicaciones, pregones y conferencias.³⁶ Esta literaturización se caracteriza por el tono apocalíptico que adquiere cuando valora la contemporaneidad del rito y el fatalismo con el que aborda cualquier innovación o alejamiento de la ortodoxia de la fiesta. Esta forma de literaturización alerta de la transformación de la Semana Santa en un fenómeno de masas o un entretenimiento con ciertas semejanzas a otros espectáculos —deportivos, musicales, teatrales—, sin vínculos de arraigo social y sin compromiso religioso. Esta actitud crítica se ha erigido como una nueva forma de entender el ritual, exclusivista, concentrada en ciertas hermandades de «negro», también denominadas «serias», «de cola» o «clásicas», que procesionan en silencio o con música fúnebre y responden a estratos socioeconómicos y culturales relacionados con la burguesía hispalense y con una forma ortodoxa de entender la religiosidad. Los «otros», la Semana Santa «desviada», de aficionados y no creyentes, han recibido el apelativo de «frikis».³⁷

LA TRADICIÓN LÍRICA

«Todo lo que es hermoso tiene su instante y pasa»

Luis Cernuda, *Las ruinas*.

La literatura lírica, sutil, barroca, intensa y sentimental, se diferencia de los modelos analizados en que no entra a valorar cuestiones teológicas, doctrinales, ni aborda los comportamientos heterodoxos que rodean a la fiesta. Por su parte, presenta la Semana Santa desde una actitud complaciente, haciendo hincapié en los factores que la elevan y la dignifican según una ética idealizante. Se centra en las imágenes, adjetivadas por

36. De gran influencia fue la obra CUÉ, Ramón. *Cómo llora Sevilla. Interpretación de la Semana Santa*. Sevilla: Rodríguez Castillejo, 1990, [1948]. Contó con una amplia aceptación en los sectores eclesiales y cofrades por incidir en los principios reformadores y teológicos frente a la tradición folclorista que dejaba al margen al catolicismo de la interpretación. Para el padre Cué, la Semana Santa, si bien se encontraba arraigada en una amplia tradición cultural, manifestaba principalmente el anhelo religioso y espiritual de los sevillanos. En p. 53: «Un paso de palio es como un condensador de aire, que va (...) purificando el espacio.»

37. Una conceptualización del «frikismo cofrade» en ROBLES, Francisco. «Frikis de capirote». *ABC de Sevilla*, 9/12/2009; ÍD. «Del tonto del capirote al friki». *Pasión en Sevilla*, 2011, n.º 33. Recientemente, relacionado con el crecimiento de las hermandades «serias», también se utiliza el término de moda, frikismo o folklore «negro.»

su juventud³⁸, humanidad³⁹, belleza⁴⁰, condiciones artísticas⁴¹, armonía, dolor⁴², realeza⁴³ y en los fenómenos de la naturaleza que rodean al mes de *Nizam* en la ciudad: sol, luna llena de Parasceve⁴⁴, temperatura agradable, azahar, florecer, atardeceres, cielos azules⁴⁵, primavera, etc. «Cielo azul, luna llena, nubes blancas / Calles estrechas, plazas misteriosas...»⁴⁶ Lo que denominamos tradición lírica hace referencia a una actitud de búsqueda artística del momento sublime, plácido y bello, garcilasiano alejado de la velocidad, el ruido o la violencia moderna. Por lo tanto, idealizado. Se manifiesta en una serie de poemas, artículos y pregones que destacan por la incidencia en una estética de la calma, en las rimas recurrentes y en el barroquismo del lenguaje, pero siempre desde una idealización de la belleza y del paso del tiempo, del *et in Arcadia Ego* de Luis Cernuda en *Desolación de la químera* (1956-1962): «Mágica por el cielo / La luna fulge, llena / Luna de parasceve. / Azahar, luna, música. / Entrelazados, bañan / La ciudad toda.»⁴⁷

La oda a la juventud y la belleza se condensa en los palios y las imágenes marianas, icono de feminidad a emular, cuya representación escultórica diferencia a la

38. CARO ROMERO, Joaquín. *Pregón de la Semana Santa*. 2000: «Igual que ayer permanece. / Sale poco de su casa. / Más cuando sale traspasa / la muralla y la florece. / Tan adornada, parece / una novia en el balcón. / Su cara y sus manos son / del pueblo los aledaños. / Siempre alivia desengaños / esta moza de San Gil, / que dicen que por abril / cumple diecinueve años.»
39. CUÉ, Ramón, «Para ser buen capataz», Cit. en BURGOS, Antonio. *Rapsodia española...* p. 496: «Y si la Virgen María / con su palio, hermosa toda / considera que ese día / Sevilla te la confía, / y es Niña que va de boda. / Niña Virgen, sin mancilla, / ni la brisa osa tocarla; / mira que habrás de entregarla / como te la da Sevilla.»
40. RODRÍGUEZ BUZÓN, Antonio. *Pregón de la Semana Santa*. 1956: «No es preciso que te alaben / bella perla de San Gil / porque todo el mundo sabe / que de frente y de perfil / más buena moza no cabe.»
41. DARIO, Rubén. *España contemporánea*. París: ed. Garnier, 1901, p. 125: «sus esculturas artísticas, sus palios lujosos, sus pasos con imágenes de arte, sus vírgenes vestidas como emperatrices bizantinas: todo oro, terciopelo, hierro y más oro.»
42. QUINTERO MARTÍN, Florencio. *Semana Santa en Sevilla*. Sevilla: Ayto. de Sevilla, 1972, p. 49: «¡Oh, Rosa de Dolor, qué maravilla... / por bonita, morena y sevillana!»
43. RODRÍGUEZ BUZÓN, Antonio. *Pregón de la Semana Santa de Sevilla*. 1956: «te hicieron la soberana / de las Legiones Divinas, / te coronaron de Estrellas, / te proclamaron Bendita, / y te bajaron los ángeles / para dejarte en Sevilla. / Por eso Reinas habrá, / pero como tú ¡ninguna!»
44. IZQUIERDO, José María. *Divagando por la ciudad de la gracia...* ob. cit., p. 119: «Todo lo inunda una lunática claridad –tenue, suave y fresca claridad, claridad musicalina; claridad dulce y tierna como los trinos del ruiseñor, el dulce y tierno cantor de la noche; mágica claridad que hace vagorosos los contornos, y etérea a la materia, y fantástico a lo real, y ágiles y sutiles, impalpables, fluidicos a los cuerpos, y pone un momento de olvido en la vida. Claridad difusa que no penetra las cosas, mas sobre ellas se desliza y las diluye.»
45. PEYRÉ, Joseph. *La Pasión según Sevilla*. Sevilla: Rodríguez Castillejo, 1989, [1953], p. 68: «La primavera, sin embargo, triunfa. Las olas de sol rompen los mares de nubes, deteniendo la invasión de las lluvias.»
46. CORTINES MURUBE, Felipe. *El poema de lo seises*. Barcelona: Luis Gili, 1920, p. 221.
47. Vid. REYES CANO, Rogelio. «*Et in Arcadia Ego*: cuando evoca la Semana Santa de Sevilla». *Siglo que viene: revista de Cultural*, 2002, n.º 49-50, pp. 57-64; ÍD. «Luis Cernuda y Sevilla: entre la eternidad de Albanio y la temporalidad del desterrado». CORTINES TORRES, Jacobo (coord.). *Historial de una vida: homenaje a Luis Cernuda en el centenario de su nacimiento (1902-2000)*. Sevilla: Fundación José María Lara, 2003.

hermandad, barrio o gremio a la que se vincula su identidad. «Vírgenes de Sevilla. Tan hermosas. Sueños de cabecera. Mujeres y niñas que os mecéis al vaivén dorado de una secreta esperanza.»⁴⁸ En las cofradías de «ruán» predomina un perfil femenino de mujer madura, madre y protectora, doliente, mientras que en las de «capa» abundan las imágenes más jóvenes, incluso adolescentes, exaltando la belleza, la virginidad, el tiempo que está aún por llegar, las expectativas, no la experiencia pasada. En este sentido, las imágenes marianas se vinculan al rostro de una sevillana prototípica, «óvalo dulcemente redondeado (...) jugosa y sabrosa, suavemente aterciopelada, de una calidez fresca, de una deliciosa morbidez.»⁴⁹ Este rostro se caracteriza por un concepto que abarca la idiosincrasia imaginaria y colectiva de la ciudad, la «gracia», «única, intraducible e incommunicable» en palabras de José María Izquierdo.⁵⁰ La «gracia» hace referencia a una actitud, a «un alma» que supone una de las figuras principales en la literaturización de la Semana Santa. «Como tú ninguna / estrella de la mañana/ de morena de juncal / y de gracia sevillana.»⁵¹ Una «gracia», alegre y liviana, que se compagina con una actitud pura e inmaculada, religiosa, formando otra de las oposiciones binarias que constituyen el horizonte simbólico de la fiesta, el «espíritu católico y meridional de nuestro pueblo, eminentemente plástico y relista.»⁵² El dolor, referente de las imágenes, sobre todo cristíferas, es dulcificado en los múltiples significados de la fiesta, resignificado en horizontes astrales, agrarios y climáticos. «El Gran Poder es un lirio / de los jardines del Cielo.»⁵³

Uno de los tópicos referentes de esta literaturización es la consideración de la Semana Santa como un tiempo de estreno, como un ritual de nacimiento, lo cual lleva a la idealización de la fiesta como el tiempo de la niñez y de la inocencia. «El mundo parece renovado. El alma es ingenua y niña; y el mundo está como en la infancia.»⁵⁴ Y, la propia experiencia del cofrade, su patria, «que no tiene más fronteras que la de

48. HERRERA, Carlos. *Pregón de la Semana Santa de Sevilla*. 2001. VILLALÓN Y DAOIZ, Fernando. *Poesía Inédita*. Madrid: Trieste, 1985, p. 62: «¡Madre mía de la Esperanza, / novia de los Macarenos!» CARO ROMERO, Joaquín. *Pregón de la Semana Santa de Sevilla*. 2000: «Para entonces, toda Sevilla está ronca de piroparla...»

49. IZQUIERDO, José María. *Divagando por la ciudad de la gracia...* ob. cit., p. 123. Sobre el mito de la Virgen María en la cultura mediterránea, vid. WARNER, Marina. *Tú sola entre todas las mujeres. El mito y el culto a la Virgen María*. Madrid: Taurus, 1991; BARING, Anne y CASHFORD, Jules. *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*. Madrid: Siruela, 2005; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. «La Virgen María en Andalucía. Aproximación a los procesos de creación, difusión e institucionalización de las devociones marianas». GONZÁLEZ CRUZ, David (coord.). *Vírgenes, reinas y santas: modelos de mujer en el mundo hispano*. Huelva: Universidad de Huelva, 2007, pp. 247-262; VELÁZQUEZ MARTÍNEZ, Antonio. *Sensualidad y Semana Santa*. Sevilla: Signatura, 2002, pp. 97 y ss.

50. IZQUIERDO, José María. *Divagando por la ciudad de la gracia...* ob. cit., p. 123.

51. RODRÍGUEZ BUZÓN, Antonio. *Pregón de la Semana Santa de Sevilla*. 1956.

52. IZQUIERDO, José María. *Divagando por la ciudad de la gracia...* ob. cit., p. 123.

53. RODRÍGUEZ BUZÓN, Antonio. *El Cristo de Sevilla*. Sevilla: Imp. Manuel Soto, 1956, p. 28.

54. IZQUIERDO, José María. *Divagando por la ciudad de la gracia...* ob. cit., p. 120. Vid. MONTESINOS, Rafael. *Los años irreparables*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1981, p. 128 y ss.

la memoria ni más himnos que el eco vago de las trompetas y los tambores de la infancia»⁵⁵ retrotrae a un pasado nostálgico, del niño que recuerda los olores, los sonidos, las formas de la fiesta, así como sus introductores en el rito. «Sevilla estrena hoy el aire / la luz, el sol, la mañana...»⁵⁶

Otras de las constantes temáticas es la noche —«¡Noche hermosa! Con sus galas / Te viste la primavera»⁵⁷—, unida a la luna, metáfora lorquiana transicional entre la vida y la muerte, tiempo mágico donde ocurre lo prohibido, lo inesperado, e incluso lo bello. La oscuridad favorece la unión con la trascendencia en el misterio y el anonimato de los placeres. La idealización de la noche es un lugar común de la literaturización de la Semana Santa: «Todo el cielo se ha hecho luna (...). El cielo se ha teñido de plata (...). Y la plata del cielo se ha tornado violeta.»⁵⁸

Esta tradición lírica adquiere en algunos textos un carácter elegíaco, un cante dirigido a algo que ya ha acaecido y que no volverá a repetirse. Esta actitud elegíaca es muy recurrente en la literatura de esta celebración y adquiere su intensidad poética a partir de la descripción de un paso, metáfora del *tempus fugit* —«El mundo es ancho y difuso / la vida es una semana»⁵⁹, que a través de la espera y su alejamiento determinan un aprendizaje vital, el de la vida y la muerte.⁶⁰ La escritura de la Semana Santa canoniza un tiempo mixtificado, contraído pero con la fuerza evocadora de los acontecimientos, un baúl de nostalgias y memorias que constituyen en el presente una vindicación de lo que fue y de lo que tendría que ser —«ya duele el azahar en la memoria»⁶¹—, lo que convierte a la celebración en una fiesta reglada en base a criterios historicistas y conservacionistas, más volcado en el tiempo que pasó que en el que está por venir.⁶²

La idealización se produce en el marco incomparable de la ciudad, espacio central de las descripciones de la Semana Santa.⁶³ Sevilla como centro de un universo total de

55. CAMACHO, Ignacio. «Tu Patria», ob. cit.

56. BURGOS, Antonio. *Pregón de la Semana Santa de Sevilla*. 2008.

57. MONTOTO RAUTENSTRAUCH, Luis. «La noche del Jueves Santo (Romance)», *Fiestas Religiosas de Sevilla*. Of. Sres. Izquierdo y Cía. 1894, s. p.

58. IZQUIERDO, José María. *Divagando por la ciudad de la gracia...* ob. cit., p. 121.

59. CARO ROMERO, Joaquín. *Pregón de la Semana Santa de Sevilla*. 2000.

60. CERNUDA, Luis. «Luna llena de Semana Santa». *Desolación de la Quimera*. 1956-1962: «(...) ¿Nostalgias? / No. Lo que así recreas / Es el tiempo sin tiempo / Del niño, los instintos / Aprendiendo la vida / Dichosamente, como / La planta nueva aprende / En suelo amigo. Eco / que, a la doble distancia, / Generoso hoy te vuelve, / en leyenda, a tu origen.» PEYRÉ, Joseph. *La Pasión según Sevilla...* ob. cit., p. 25 y 178: «Durante meses, [la ciudad] no h vivido más que para estos días milagrosos. (...) Toco aquí uno de los secretos de la tristeza de Sevilla, que dura mucho más que la alegría, pero que la primera visión de la Semana Santa es suficiente para conjurar.»

61. MONTESINOS, Rafael. *De la niebla y sus nombres*. Madrid: Heperiön, 1985, p. 44.

62. Vid. MARTÍNEZ VELASCO, Julio. *La Semana Santa de Sevilla, de ayer a hoy*. Sevilla: Castillejo, 1992.

63. MACHADO, Manuel. «Estampas sevillanas». *Poesías Completas*. 13 ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1988, p. 293: «el que ha asistido a la Semana Santa de Sevilla puede decir que ha gozado del más bello espectáculo del mundo. Puede decir (...) que ha visto el más bello de los sueños convertido en la más bella de las realidades. Más bella, mil veces, que el propio sueño. Porque en esos días, Sevilla se encarna de todo lo que es espíritu (...), se sublima.»

memorias, historias, devociones, manifestaciones artísticas, sensaciones y pasiones. El espacio cerrado donde acontece la plenitud del mundo simbólico del cofrade.⁶⁴ La ciudad está en la nomenclatura y en fondo de la obra simbolista de juventud de Manuel Chaves Nogales, en la recreación idealizada José María Izquierdo o en el título de Joseph Peyré *La Pasión según Sevilla*⁶⁵, y se presenta personificada en el popular *Pregón de la Semana Santa de Sevilla* pronunciado por Carlos Herrera en 2001: «Soy un hombre feliz porque te amo / porque espero que tu entraña se entreabra / e ir sembrado, quedamente, tramo a tramo / tanto amor recreado en mi palabra / (...) Soy la sombra, tú la luz, eres Sevilla.»⁶⁶ No hay ciudad en la península más literaturizada que Sevilla, lo cual ha marcado la celebración de la Semana Santa y su vinculación con el espacio, el tiempo y las gentes de la ciudad, en una simbiosis compacta de escenificación teatral. Para Joaquín Romero Murube, era la «materialización de la vida y la historia, de la ciudad y el tiempo, del corazón y la muerte», compuesta por «la muchedumbre, el aparato, el exorno, el bullicio, las largas comitivas solemnes, las luces, las flores, músicas, todo el abigarrado conjunto extraño de una ciudad enorme dedicada sólo y unánimemente, al ejercicio apasionado de su fiesta.»⁶⁷ Para el poeta de Los Palacios, la literaturización e idealización del rito quedaba justificada en la sublimidad del rito: «Por eso a la Semana Santa de Sevilla, literariamente, sólo se la puede tratar con un criterio poemático, es decir, valiéndose de los materiales químicos de la literatura: la figura, la imagen literaria con sus recursos de sugerencias infinitas...»⁶⁸

La ciudad recreada, a su vez, cuenta con unos puntos arquitectónicos o espaciales de especial simbolismo en la literaturización del rito. El antiguo arrabal de Triana, «el corazón de Sevilla»⁶⁹, «donde si el pecho canta, la voz llora»⁷⁰, —no su configuración actual, fruto de la especulación inmobiliaria del desarrollismo— y la Giralda —«Me lo ha dicho la Giralda: / Siempre es Domingo de Ramos / en el bronce de mi palma»⁷¹—, son los dos espacios imaginarios fundamentales donde se condensan las descripciones y las emociones de la fiesta. Podríamos añadirle el Arco de la Macarena y el entramado de calles estrechas por el que transcurren las cofradías.

64. Vid. REYES CANO, Rogelio. *Sevilla en la Generación del 27*. Sevilla: Ayto. de Sevilla, 1997.

65. PEYRÉ, Joseph, *La Pasión según Sevilla*... ob. cit., p. 25: «la llamada de Sevilla se confunde con la llamada del Sur, del sol, del vuelo de las cigüeñas, del perfume de los naranjos y de las floraciones edémicas. Esta es la estación en que la misma capital andaluza se transfigura.»

66. HERRERA, Carlos. *Pregón de la Semana Santa de Sevilla*. 2001.

67. ROMERO MURUBE, Joaquín. *Sevilla en los labios*. Sevilla: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos técnicos de Sevilla, 1978, [1938], p. 156.

68. *Ibidem*, p. 150.

69. RUBIO RUBIO, José María. *Pregón de la Semana Santa de Sevilla*. 1991.

70. RODRÍGUEZ BUZÓN, Antonio. *Dios expirante*. Sevilla: Gráficas sevillanas, 1971, p. 19.

71. BURGOS, Antonio. *Pregón de la Semana Santa de Sevilla*. 2008.

Los cinco sentidos, –sensualidad total y confusa⁷²– son literaturizados en la escritura de la Semana Santa. Los sonidos y, sobre todo, la ausencia de los mismos, el silencio –relacionado con la oración en términos de purificación– facilitan el encuentro literario con el momento sublime. «El silencio se hizo en la plaza. Hízose como si nuestras manos pudieran plasmarlo y nuestros ojos percibirlo. Oíase el silencio (...). Rezaban las almas.»⁷³ Así mismo, la Semana Santa huele a cera, a rosas, a incienso, a jacintos, etc.⁷⁴ Esta idealización olfativa recrea los significados cósmicos del ritual y su vindicación de la primavera, del florecer de la vida y la naturaleza⁷⁵, de la alegría. «Por los Jardines de Murillo / cruza la blanca Cofradía!... / Han florecido los jazmines, / se hicieron rosa las espinas, / y el aire llena de perfume / primaveral la noche tibia.»⁷⁶

LITERATURA EN LOS MÁRGENES.⁷⁷

«Triunfo popular de la muerte española»

Federico García Lorca.

La escritura de la Semana Santa que hemos intitulado «en los márgenes» comprende toda aquella literatura que aborda el fenómeno de la Semana Santa atendiendo a sus significados comunitarios e identitarios y, por lo tanto, renunciando a la idealización

72. RAMÓN JIMÉNEZ, Juan. «Madrugada de Viernes Santo»: «Sobre las calles que huelen a cera, sobre las azoteas con macetas, se va viendo una luz de plata, y en el fresco y puro azul matutino, aún negro, se oyen volar palomas que no se ven.» Cit. en ROBLES, Francisco. *Semana Santa. Antología literaria...* ob. cit., p. 7.

73. IZQUIERDO, José María. *Divagando por la ciudad de la gracia...*, ob. cit. p. 117. Y en p. 118: «En la Plaza, llena de gentes, parecía que nadie había.»

74. La idealización de la sensualidad de la Semana Santa obvia, por ejemplo, otros olores característicos de la fiesta, como el de cerveza y orín de la Plaza del Salvador, el de bebidas etílicas y comida rápida de la Plaza Campana o el del sudor de los costaleros. Estas descripciones más naturalistas y heterodoxas aparecerán en la literatura purificadora como crítica a la paganización del rito y en la literatura que hemos denominado de márgenes y que analizaremos en el siguiente epígrafe, con el objetivo de destacar la heterogeneidad de las manifestaciones y comportamientos. ORTIZ, Fernando. *Sevilla y los sevillanos*. Sevilla: Alfar, 1992, pp. 46-47: «La Semana Santa es, entre cosas muy cosas muy complejas y a veces hasta incluso contradictorias, la fiesta mayor y más popular de Sevilla. En ella se bebe y se canta (...). Hay olor a vino, cera, café y *pescado* frito, que el azahar y el litúrgico incienso son ya incapaces de disimular.»

75. PEYRÉ, Joseph. *La Pasión según Sevilla...*, ob. cit., p. 25 y 70: «en la sensibilidad sevillana inseparable del júbilo de la primavera (...). «El aire de fiesta penetra hasta las callejuelas y las pequeñas plazas tranquilas, y hasta los perfumados jardines de los conventos, blancos de luna, bajo las lanzas de sus cipreses. Reconozco el olor, un olor a tierra caldeada de verano y empapada...»

76. BARRIOS MASERO, Manuel. *Sevilla, lirio y clavel*. Sevilla: Imp. Artes Gráficas, 1948, p. 83.

77. Vid. el reciente ensayo DÍAZ PÉREZ, Eva y RONDÓN, José María. *Semana Santa insólita. Delirios y visiones heterodoxas de la Semana Santa de Sevilla*. Córdoba: Almuzara, 2014, pp. 12-13: «Esta obra es un empeño por mostrar otra Semana Santa subterránea, casi clandestina y ajena a la versión oficial. (...) un intento de desmitificación, por eso se adentra sin miedo en otras Semanas Santas ajenas a la apropiación del nacionalcatolicismo y la beatería.»

lirica de los momentos sublimes o a la defensa de la eclesialidad del rito. Los autores de los márgenes son grandes conocedores de la fiesta, de su historia, tradiciones, memorias, del significado de sus imágenes y de las prácticas del rito. Así mismo, conocen la pluralidad de prácticas y sentires que se despliegan en la ciudad durante la Semana Santa. Su descripción, por lo tanto, trata de dar carta de naturaleza aquellos comportamientos –báquicos, dionisiacos, públicos o heterodoxos– que constituyen el significado de la celebración.⁷⁸ Para el historiador de la cultura, el antropólogo o el sociólogo es la categoría más interesante, en tanto que focaliza su punto de vista en la heterodoxia de las prácticas vinculadas a la religiosidad «popular» y la convierte en una fiesta «total» para la comunidad.

Esta literatura bebe de un naturalismo que no oculta aquellos comportamientos que escapan a la ortodoxia política y religiosa o al canon de placidez, orden, escala y belleza que vindican los discursos líricos. Huyen de la idealización para destacar lo pintoresco –de tradición romántica y neopopular–, lo extraordinario o lo cotidiano, no lo sublime. «Lo español es lo esencial. No lo refinado. España no refina. No falsifica. (...) Los Cristos en España sangran. Cuando salen a la calle van entre parejas de la Guardia Civil.»⁷⁹ Esta literatura supera los márgenes de la ortodoxia porque incide en los componentes festivos, báquicos, sensuales y dionisiacos de la celebración, «como gozo, como celebración de una gran fiesta que compromete el comportamiento de la ciudad.»⁸⁰

Como manifestación pública de raigambre barroca, la Semana Santa, en sus diferentes versiones mediterráneas, compagina lo festivo y lo piadoso, lo profano y lo religioso, lo sensual y lo mortificador, la expresión dolorosa y la muerte artística y sublime, en un ritual que trasciende con creces los límites del catolicismo. Estos elementos, aparentemente contradictorios, convierten la Semana Santa en una «afirmación del vivir, afirmación colectiva de una relación entre Dios y el mundo (...) manifestándose en una ruptura de lo cotidiano que, alejándose del peso habitual del trabajo rutinario o utilitario, se recrea en lo inesperado.»⁸¹ Es por ello que Antonio Burgos, en su célebre diccionario cofradiero publicado en la cuaresma de 1966 en el *ABC de Sevilla*, se refería al horizonte de la Semana Santa en términos de «folklore», entendido como

78. La censura política, eclesiástica o cofradiera, ya sea implícita o explícita, trata por todos los medios de impedir los medios de difusión de esta forma de literaturizar la Semana Santa. NÚÑEZ DE HERRERA, Antonio. *Teoría y realidad de la Semana Santa...*, ob. cit., p. 18: «Sevilla comenzaba a decirle su secreto difícil de escuchar...» y en p. 41 denuncia la falsa moral de los purificadores del rito: «Mejor sería, quizás, seguir su vuelo de milagros (...) que arrancarse el corazón y ponerlo sobre las cuartillas como pisapapeles mientras se presume, en vano, de tener un raciocinio insobornable.

79. MONTES, Eugenio. «Elogio a un Perro Andaluz». *La Gaceta Literaria*, 15/06/1929.

80. ORTIZ DE LANZAGORTA, José Luis. «Prólogo». ob. cit., p. 20. Vid. relato de Núñez de Herrera sobre los místicos en el rincón de la taberna, p. 51: «Los amigos en el rincón van disolviendo en el vino su mística trascendental.»

81. *Ibidem*, p. 22.

manifestación de la cultura «popular.»⁸² Antonio Núñez de Herrera destacaba en su heterodoxa colección de manifestaciones cofrades que las procesiones constituían rituales más estéticos que piadosos, en torno a los cuales se reunían los hermanos de forma transversal en un ambiente proclive para la fiesta. «El causante del mundo, Jehová, queda bien lejos. (...) ¿El Génesis? No interesa. Más que la salida del mundo, maduro de la entraña del caso, importa la salida de la Virgen de la Amargura por el estrecho marco de su iglesia.»⁸³

A la literatura «en los márgenes» podemos incluir a escritores como Manuel Chaves Nogales, Federico García Lorca, Antonio Núñez de Herrera, Isidoro Moreno, «los días del gozo» de Antonio Burgos, el Pregón de la Semana Santa de Sevilla del año 2010 pronunciado por Antonio García Barbeito y centrado en la vinculación entre la divinidad y los ciclos agrarios, así como en la «duda» como forma de fe⁸⁴, los *Tontos de capirote* de Paco Robles y una serie de ensayos e interpretaciones heterodoxas que han irrumpido en las últimas décadas después del interregno del nacionalcatolicismo.⁸⁵ Se han acercado desde múltiples perspectivas a la complejidad de la Semana Santa, escapando de la interpretación ortodoxa y eclesial que, por un lado, trata de purificar de elementos «folkloricos» el rito y, por otro, trata de apropiarse del significado del ritual masificado para constatar la pervivencia de sus dogmas en la ciudad.

Federico García Lorca había heredado de su madre un especial arraigo por la religiosidad «popular», lo que llevó al poeta granadino a entrar en la Hermandad de la Virgen de la Alhambra y a salir en procesión portando la cruz de guía.⁸⁶ En el *Poema del Cante Jondo*, Lorca dedicaba unos versos a la Semana Santa sevillana que había vivido junto a su hermano Francisco, Manuel de Falla, Igor Stravinsky y el diplomático

82. BURGOS, Antonio. «El habla cofradiera». *ABC de Sevilla*, 3-31/03/1966 y 1/04/1966. Publicados íntegramente en *Folklore de las cofradías de Sevilla*. 5ª ed. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2004. En ÍD., *Andalucía, ¿Tercer Mundo?* Barcelona: Ediciones 29, 1971, pp. 179 y ss., hablaba de «ritos casi mágicos de una procesión (...)». Cuando la Iglesia posterior al Vaticano II resalta el valor de la Resurrección, en Andalucía se sigue haciendo culto público y solemne a la Pasión (...) El pueblo andaluz necesita de sus cofradías, y antipopulares son los movimientos «eclesiales o lacios» que traten de suprimirlas.»

83. NÚÑEZ DE HERRERA, Antonio. *Teoría y realidad de la Semana Santa de Sevilla...* ob. cit., p. 47. Una interpretación contemporánea de esta obra en ROLDÁN SALGUEIRO, Manuel Jesús y SÁNCHEZ CARRASCO, Antonio. *Semana Santa de Sevilla. Teorías y realidades*. Sevilla: Abec, 2012, destacando la visión heterodoxa de las imágenes de Antonio Sánchez Carrasco.

84. GARCÍA BARBEITO, Antonio, *Pregón de la Semana Santa de Sevilla*, 2010: «El Dios que anda por mí, el Dios que digo / es un Dios de perdón, no de castigo; / y acaricia mi duda y no se espanta...»

85. Vid. ROBLES, Francisco. *Tontos de capirote*. Sevilla: Signatura, 2006, [1997]; VELÁZQUEZ MARTÍNEZ, Antonio. *Sensualidad y Semana Santa...* ob. cit.; o MACHUCA LAMA, José Félix. *Swing María*. Sevilla: El Carro de la Nieve, 1997, inspirada ésta última en una canción del heterodoxo rockero Silvio Fernández Melgarejo. Pese al retorno, a partir de la década de los 70, de esta forma de literaturización, en los horizontes cofrades y en la ortodoxia católica estas interpretaciones son censuradas, buscando como subterfugios los «seudónimos» y los blogs de Internet. El ejemplo de «José Cretario» (Francisco José López de Paz) en *ABC de Sevilla* es paradigmático.

86. GIBSON, Ian. *Federico García Lorca...* ob. cit., pp. 617 y ss. En 1936, criticaría la existencia de esta Hermandad por profanar con significados católicos el espacio sagrado y musulmán de la Alhambra.

y poeta José María Chacón y Clavo en la primavera de 1922. «Poema a la saeta» es un canto lírico a las procesiones hispalenses, a las saetas, la noche y los pasos, sin olvidar referencias a la sensualidad romántica y dionisiaca de la celebración: «Y loca de horizonte, / mezcla en su vino, / lo amargo de Don Juan / y lo perfecto de Dionisio.» Para el poeta de Fuentevaqueros, la Semana Santa era una celebración popular y colorista donde los límites entre la realidad y la ilusión se diluían en una manifestación profundamente sensitiva.⁸⁷ La religiosidad «popular» española, cuyo epicentro era Andalucía, personificaba al Cristo, lo dotaba de significación cultural identitaria: «Cristo moreno / pasa / de lirio de Judea / a clavel de España.»⁸⁸ El «Poema a la saeta» concluye con una nueva alusión a la simbiosis entre elementos sensuales, amorosos y paganos que confluyen en la celebración. «¡Ay, pero como el amor / los saeteros / están ciegos!»

Si había una procesión que destacaba por sus significados festivos y dionisiacos era la que llegaba a la Catedral desde el arrabal de la Macarena. Para Blasco Ibáñez, la madrugá macarena era «bulliciosa noche hecha día en la calle Sierpes y en la Plaza de San Francisco: freidurías, vendedores ambulantes, luces, bebidas, mecidas del paso de la Virgen (...). Los armaos sin orden, los nazarenos sin antifaces y todos bebiendo copas de Caza y Rute» lo que para el escritor valenciano manifestaba «la religiosidad de un pueblo vitalista» en la que «la alegría y la sensualidad lo invaden todo.»⁸⁹ En un tono más crítico con el componente báquico de la celebración, Eugenio Noel destacaba la presencia de «borrachos, algunos nazarenos (...) Los macarenos tienen mala fama, y esta mala fama es la delicia de Sevilla. Su Cofradía caminará a la Catedral entre un vocerío espantable y ruido, mucho ruido.»⁹⁰ O la enumeración de Luis Martínez Kleiser:

Desde una multitud heterogénea e innominada de extranjeros e indígenas, de encopetadas señoras y degradantes borrachos, de aristócratas y plebeyos, de cultos e ignorantes, y arastrando el paso de su solemne marcha el vibrar de la saeta, el viva de un menestral, el brindis de un bebedor, el arrobo de un devoto y la irreverencia de un mundano, arrolla el raciocinio, atropella el entendimiento, pisotea la sensatez y arrasa la mente. Por eso son tan encontrados los juicios que merece la Semana Santa.⁹¹

87. GARCÍA LORCA, Federico. *Poema del Cante Jondo – Romancero Gitano*. Ed. de Allen Josephs y Juan Caballero. Madrid: Cátedra, 2009, [1977], pp. 153-162. Vid. DURÁN MEDINA, Trinidad. *Federico García Lorca y Sevilla*. Sevilla: Dip. de Sevilla, 1974.

88. Idea que reitera HERRERA, Carlos. *Pregón de la Semana Santa de Sevilla*. 2001: «De quién son esas palabras / que caídas de una cruz / me cortan como un lamento / con ese sagrado acento / de Jesucristo andaluz.»

89. BLASCO IBÁÑEZ, Vicente. *Sangre y Arena*. Valencia y Madrid: F. Sempere y Cía., 1919, [1918], p. 266. En este mismo sentido, CHAVES NOGALES, Manuel. *El Liberal*, 28/03/1920 resaltaba en la madrugá el «gran negocio para cafés, restaurantes, para puestos al aire libre y para vendedores ambulantes de comestibles y bebidas.»

90. NOEL, Eugenio. *Semana Santa en Sevilla...* ob. cit., pp., 335-338.

91. Cit. en *ABC*, 13/04/1924, p. 3.

Los reportajes de Manuel Chaves Nogales, gran conocedor de la religiosidad «popular» sevillana, mantienen su poder explicativo para la comprensión histórica, sociológica o antropológica de la Semana Santa contemporánea.⁹² El periodista entendía la fiesta como la perpetuación de aquellos ritos re-ligiosos que el «pueblo» había asimilado, resignificado y transformado en unas celebraciones colectivas, identitarias e igualitarias. «La cruz, en tanto, encaramada en los improvisados altares y cubierta con las primorosas colchas (...), preside el festín, complacida, olvidada y sublime.»⁹³

Chaves Nogales, en su ensayo periodístico de la Semana Santa de Sevilla de 1935 para las páginas de *Ahora*, dio en una de las claves explicativas del fenómeno cofrade o «capillita»:

La Semana Santa Sevillana no es obra, ni de los curas ni de los gobernantes, sino de los cofrades, de una organización netamente popular y de origen gremial, que ha estado siempre en pugna con los poderes constituidos. Los dos enemigos natos de la Semana Santa son el cardenal y el Gobernador (...). El buen capillita se pasa la vida hablando mal de ellos y protestando contra sus decisiones.⁹⁴

Junto a Antonio Núñez de Herrera, ambos en el círculo del grupo *Mediodía*, combatieron durante la II República la polarización dicotómica política en torno la Semana Santa hispalense. En un contexto de fuertes convulsiones sociales, no estaba reñido salir en procesión o venerar a las imágenes con el hecho de pertenecer a partidos o sindicatos anarquistas y comunistas. «No se trataba de Largo Caballero. Pero ¡cuidado!, tampoco del Sumo Pontífice. Se trata de la Semana Santa (...). El nazareno envuelve sus sandalias en el último número de *El Socialista*. (...) Bajo el capuchón la CNT y en los estandartes el SPQR.»⁹⁵ De hecho, las hermandades afincadas en barrios periféricos contaban con un fuerte sustrato político de izquierdas, y la propia procesión permitía la toma simbólica del centro de la ciudad por parte de grupos socialmente marginados. Como apuntaba Nicolás Salas, «para muchos militantes de izquierda, eran perfectamente compatibles la Macarena y Lenin, el Gran Poder y Stalin (...). Tanto es así que sus fotografías se exhibían conjuntamente en (...) los mercados de abastos, en las tabernas, carbonerías y otros establecimientos.»⁹⁶

92. CHAVES NOGALES, Manuel. *Semana Santa en Sevilla*. Córdoba: Almuzara, 2003. Comprende fragmentos de su ensayo *La Ciudad*, artículos publicados en *Heraldo de Madrid* entre 1922 y 1925 y el especial de la Semana Santa que realizó en 1935 para el diario *Ahora* con fotografías de Andrés Martínez, éste último traducido al francés y publicado en *Voila* con reportaje gráfico de Robert Capa.

93. CHAVES NOGALES, Manuel. *La ciudad*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1991, [1920], p. 180.

94. CHAVES NOGALES, Manuel. *Andalucía Roja y la Blanca Paloma*. Córdoba: Almuzara, 2012, p. 97, original publicado en «Semana Santa en Sevilla». *Ahora*, 5/04/1935.

95. NÚÑEZ DE HERRERA, Antonio. *Teoría y realidad de la Semana Santa...* ob. cit., pp. 55-56 y 101-102.

96. SALAS, Nicolás. *Sevilla fue la clave. República, alzamiento, Guerra Civil (1931-1939)*. Vol. I. Barcelona: Castillejo, 1992, p. 97.

Rafael Alberti publicó en 1979 *Coplas de Juan Panadero*, un poemario donde relacionaba la religiosidad «popular» con la respuesta colectiva a la injusticia y a la represión de las instituciones. Para ello, identificaba las imágenes de mayor devoción con el sufrimiento de los obreros y de las clases más bajas, como en estos versos que dedicó a la Virgen de la Esperanza del populoso arrabal de Triana: «Oh Virgen de la Esperanza / novia de los marineros, /yo sé que nada se alcanza / sin el campo y los obreros.» Incluso relacionaba la Esperanza Macarena con el Partido Comunista: «Déjame esta madrugada / lavar tu llanto en mi pena, / Virgen de la Macarena, / llamándote Camarada. / (...) Muchacha de Andalucía, / la más clamorosa alhaja / de la sola cofradía / de la gente que trabaja.»⁹⁷

Una de las obras claves para entender la literaturización en los márgenes de la ortodoxia cofradiera la encontramos en el renovador ensayo de antropología social *Semana Santa de Sevilla* de Isidoro Moreno, donde analizaba las diferentes mistificaciones y significados de una celebración de raigambre popular con el potencial totalizador por parte de las instituciones y de determinadas clases sociales.⁹⁸ Para Moreno, la «popularidad» de la Semana Santa radicaba en la identificación colectiva con la expresión de opresión y de humillación de los protagonistas de las procesiones, Jesús y María, en los que veía reflejada su propia experiencia comunitaria.⁹⁹

Estas manifestaciones, aparentemente espontáneas, se presentan autodefinidas por un engranaje de memorias, vivencias y tradiciones. Su finalidad es la de actuar como aglutinantes y referentes de la experiencia social de la comunidad, que participa de forma directa, confundiendo los espectadores y los participantes, pudiendo éstos establecer una actitud activa y contemplar, dirigir o protagonizar cualquier momento de la celebración. Las hermandades, tal y como ha señalado Moreno, aglutinan el horizonte de experiencias de grupos sociales, gremios o barrios diferenciados sociocultural y económicamente.¹⁰⁰ Así mismo, suponen una vía de integración social para grupos marginados y heterodoxos y su integración en una red de solidaridad, aceptación y seguridad. El motivo de la Semana Santa no sería, por tanto, la fe o el deseo colectivo por manifestar su adscripción a la iglesia católica, sino, más bien, una actitud identitaria.

97. ALBERTI, Rafael. *Coplas de Juan Panadero*. Barcelona: Bruguera, 1979, pp. 180-184.

98. MORENO, Isidoro. *La Semana Santa de Sevilla...* ob. cit., p. 203: «La Semana Santa, como fenómeno cultural de fuerte enraizamiento y participación popular, ha sido objeto, de forma constante, de intentos de utilización, e incluso de manipulación, en beneficio tanto de intereses personales como de grupos».

99. *Ibidem*, p. 54. Para BRISSET, Demetrio E. *La rebeldía festiva. Historias de fiestas ibéricas*. Girona: Luces de Galibo, 2009, la religiosidad «popular» es la plasmación de los anhelos de libertad de la comunidad.

100. Idea ya planteada en términos «purificadores» por RODRÍGUEZ BUZÓN, Antonio. *Perfil. Trazos de la Semana Santa Sevillana*. Sevilla: Imp. de A. Padura, 1946, p. 33: «[los arrabales] pierden ese cariz de constante problema social que parece flotar en el ambiente, convirtiéndose todo el barrio en agradable y sutil atracción acogedora» y por PEYRÉ, Joseph. *La Pasión según Sevilla...* ob. cit., p. 38: «la imagen tiene todavía otra virtud. El espíritu del barrio que implica esta forma de amor doméstico.»

Isidoro Moreno señalaba también diferentes niveles de significación de las procesiones caracterizadas por «una exaltación de lo sensible, de lo vivencial (...). Fiesta para la emoción y el sentimiento, mucho más que para el intelecto.»¹⁰¹ Estas contradicciones criticadas por los antifiamenquistas eran integradas en un discurso psicológico-local por Manuel Chaves Nogales: «es esencial destruir esa negación de la religiosidad (...), mantenida por quienes, no siendo capaces más que de verdades físicas y homogéneas, vieron la algazara de los penitentes sevillanos y el bullicio de las multitudes.»¹⁰²

La vindicación de la contradicción y de las diferencias en la celebración convierte a estos autores «en los márgenes» de la ortodoxia en forjadores de una literaturización del rito caracterizada por sus múltiples lecturas, más allá de la emotividad lírica o de la purificación canónica. En esta línea, el poeta Fernando Ortiz publicó en 1992 un acercamiento a la religiosidad «popular» donde incidía en su configuración contradictoria, donde se bebe, se canta y se estrenan vestimentas y amores. «Hay olor a vino, cera, café, pescao frito, que el azahar y el litúrgico incienso son ya incapaces de disimular.»¹⁰³ O Carlos Colón en las páginas de *El País*:

A muchos desconcierta la sensorial sensualidad de esta fiesta. Esta dimensión liberadora se mezcla con la antigua devoción a las imágenes y la vertebración simbólico-urbana de la ciudad obrada por las hermandades (...), para hacer de la Semana Santa algo que parece imposible que pueda existir a principios del siglo XXI: un fiesta sagrada y viva.¹⁰⁴

En lo que se refiere a la sensualidad y los horizontes eróticos de la celebración –«Éxtasis y orgasmo, bacanal y transporte (...) ¡Oh Sevilla, Sevilla-Magdalena!»¹⁰⁵– cabe destacar la valentía discursiva de Antonio Velázquez Martínez al destacar la fiesta como una exaltación de los sentidos: el voyeurismo del nazareno, la vanidad física del costalero –icono de virilidad–, la intimidad física de las bullas¹⁰⁶ e incluso «el estar bueno» del Cachorro.¹⁰⁷

Por último, señalar en esta tipología de literaturización en los márgenes la irónica y jocosa interpretación de los personajes que participan en la Semana Santa por Francisco Robles en *Tontos de capirote* (1997). No cabe duda que este conjunto de escritos

101. MORENO NAVARRO, Isidoro. *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1974, p. 175.

102. CHAVES NOGALES, Manuel. *La ciudad...* ob. cit., p. 81.

103. ORTIZ, Fernando. *Sevilla y los sevillanos*. Sevilla: Alfar, 1992, pp. 46-47.

104. COLÓN, Carlos. «Pasión y espectáculo en Sevilla». *El País*, 23/03/2002.

105. LAFFÓN ZAMBRANO, Rafael. *Dirampos de las Cofradías*. Sevilla: Tip. Velázquez, 1926, p. 3.

106. VELÁZQUEZ MARTÍNEZ, Antonio. *Sensualidad y Semana Santa...* ob. cit., pp. 36-37: «Las noches de Semana Santa, por el contexto general que las envuelve, se convierten en unas noches de un fuerte contenido erótico (...). Pero esta bulla también es aprovechada por aquellos que tienen una mayor dificultad en la comunicación y acercamiento de índole sexual.» Vid. ROBLES, Francisco. *Tontos de capirote...* ob. cit., pp. 149 y ss.: «intenciones lúbricas e inconfesables.»

107. ROBLES, Francisco. *Tontos de capirote...* ob. cit., p. 72.

han abierto el horizonte interpretativo de la religiosidad «popular» sevillana y han facilitado las interpretaciones culturales, grupales y sensoriales de la fiesta.

CONCLUSIONES

¿Qué sería, pues, de nosotros, sin la ayuda de lo que no existe?

Paul Valery, *Breve epístola sobre el mito*.

Escribir, literaturizar, es una forma de hacer, de recrear y producir una realidad. Lo interesante del proceso de performatividad es que la creación no corresponde en *strictu sensu* a la individualidad del autor, sino a la variedad de lecturas e interpretaciones que ejerza el lector, tanto de apropiación, de transformación o de rechazo. El lector, a través de la lectura –de la construcción de su propia memoria– da sentido y encarna lo que está escrito. Cuando paraliza el instante, el escritor memorializa y selecciona determinada Semana Santa, discrimina unos factores frente a otros, petrifica un momento concreto, interrumpe su curso natural. Este recuerdo siempre será subjetivo y personal y estará condicionado por el tiempo, la potencialidad evocadora del individuo o la forma en que la sociedad ayuda a recordar o a olvidar. Al leer, como apuntara Roland Barthes, el texto se hace realidad como experiencia de quien lo lee.¹⁰⁸

Hay, por tanto, una semana corpórea, vivencial, y otra, literaturizada, y ambas constituyen en universo de memorias que conforman los significados y las formas del rito. No queremos decir que la Semana Santa sea una ficción incluida en un metarrelato, sino que su escritura genera una serie de cánones que transcurren al margen del horizonte de los acontecimientos. Esta literaturización determina profundamente las formas de memorizar, de transmitir y de imaginar la fiesta. La perpetuación periódica de los rituales, así como su interpretación, generan un estadio atemporal donde las memorias se confunden con los anhelos y donde la utilización del símbolo adquiere una fuerza expresiva colectiva, capacitada para transformar el imaginario social. A partir de la escritura de la Semana Santa se proyecta en la ciudad una realidad imaginada de las prácticas y los significados del ritual, y su relación con los acontecimientos puede ajustarse o no a la «realidad» y a la ficción.

Hemos analizado diferentes formas literarias que fosilizan el rito, anteponiendo la memoria escrita –función misma del origen del alfabeto– y que se erigen en canon de recuerdos por todos aceptado. Esta fosilización literaria es contraria al presentismo inherente a las prácticas relacionadas con la religiosidad «popular», eminentemente contemporánea. «La Semana Santa de Sevilla no tiene pasado, crece de historia y de

108. BARTHES, Roland. *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1994. Así mismo, como apuntara Jacques Derrida, el acto del lenguaje no es una expresión de la voluntad individual, sino una acción repetida y reconocida por una tradición y/o por una convención social. Es el contexto el que dota de significado al texto. Vid. DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.

filosofía. Es vivencia, ahora, en el instante de producirse la aparición de cada cofradía...»¹⁰⁹ Busca en libros y archivos las coordenadas de la Semana Santa, haciendo de lo «popular» algo «estipulado» y de lo «vivencial» algo «tradicional» o «historicista», que en el horizonte posmoderno tiende a una dimensión de consumo de folklore arcaizante, a la carta, y a la comprensión del pasado como un parque de atracciones.¹¹⁰ Los escritores de la Semana Santa reformulan las innovaciones y las presentan como constantes históricas justificadas en el documento histórico e idealizadas en la memoria colectiva. La fiesta grande de Sevilla se configura a partir de un discurso arcaizante. Sus narradores rastrean y seleccionan tradiciones y basan el prestigio de sus prácticas en la antigüedad real o imaginaria de las mismas. Hay un interés en las hermandades por «dotar de rancias modas que no tenían más que unos cuantos años» a las procesiones, «algo que sigue siendo moneda común en nuestros días.»¹¹¹ El principio arcaizante de las cofradías no supera el ejercicio de la crítica historiográfica de una serie de fórmulas visuales e imaginarias que, dotadas de un áurea de atemporalidad, pretenden trascender y asentarse como celebraciones de larga tradición culminadas en la contemporaneidad.

Esta fiesta, canonizada y literaturizada en un historicismo dirigido, pierde paulatinamente su importancia comunitaria en la sociedad que las creó y sus significados sociológicos –cuyo ritualismo se basaba en acuerdos contractuales entre sus participantes que se actualizaban periódicamente– y se convierte en una reiteración de prácticas cuyas dimensiones están más cercanas al turismo o al ocio contemporáneo. Esta realidad, alertada desde diferentes trabajos, escinde el horizonte de significados del horizonte de las prácticas, estas últimas condicionadas por la literaturización e historicidad del rito. De la celebración comunitaria propiciadora pasamos a entender la Semana Santa como una celebración televisiva donde los agentes participantes representan en la escena lo que fue, o lo que fue escrito, no lo que significa para la ciudad.

La Semana Santa de Sevilla que irrumpió a mediados del ochocientos aglutinó a diferentes movimientos de vanguardia: romanticismo, neogoticismo, neoclasicismo, regionalismo, neopopularismo, etc., tanto en literatura, como en composición musical, bordados, artes pictóricas o cante flamenco, hasta el traumático interregno de la Guerra Civil y el nacionalcatolicismo, cuando el férreo control político y religioso de los significados y actitudes de la fiesta restaron «espontaneidad» y «creatividad» y fijaron un canon estilístico –neobarroco y marcial– cuya proyección alcanza hasta nuestros días con la reiteración de modelos regionalistas. El estancamiento visible en

109. ORTIZ DE LANZAGORTA, José Luis. «Prólogo». ob. cit., p. 22: «este año, ya no es tampoco el del año pasado; como no lo será el año venidero. De aquí la fuerza festiva, vital, de Sevilla en Semana Santa.»

110. LIPOVETSKY, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama, 2010, [2007], pp. 243 y ss.

111. JIMÉNEZ BARRIENTOS, Jorge y GÓMEZ LARA, Manuel J. «Introducción». NOEL, Eugenio. *Semana Santa de Sevilla...*, ob. cit., p. 27.

la literatura de la Semana Santa –salvo las excepciones mencionadas en el artículo–, dominada por el lirismo sensual, descriptivo, reiterativo y purificador, ha fijado un canon característico, cerrando el paso a la entrada de las vanguardias artísticas en la descripción de la fiesta.

La globalización de la Semana Santa gracias, en buena medida, a la irrupción de Internet, ha influido en los rituales de otras poblaciones españolas, cuyas manifestaciones se han visto uniformadas por la emulación de artes y comportamientos fosilizados hace décadas en la Semana Santa de Sevilla. Dicha influencia ha resignificado el sentido de las celebraciones, superando el cariz de religiosidad «popular» para transformarla en un fenómeno sociocultural donde la comunidad despliega su recreación idealizada